

TESIS DOCTORAL

Magia contra la enfermedad

Médicos del alma y sanadores del cuerpo en la Corona de Castilla
(1414-1545)



Olatz Etxeberria Mendizabal

Dirigida por el doctor Iñaki Bazán Díaz

DEPARTAMENTO DE HISTORIA MEDIEVAL, MODERNA Y DE AMÉRICA

Facultad de Letras, Vitoria-Gasteiz, 2018



Universidad
del País Vasco

Euskal Herriko
Unibertsitatea

MDe

Master eta Doktorego Eskola
Escuela de Máster y Doctorado
Master and Doctoral School

Magia contra la enfermedad

Médicos del alma y sanadores del cuerpo en la Corona de Castilla

(1414-1545)



Tesis financiada mediante una beca predoctoral de Formación de Personal Investigador no doctor del Gobierno Vasco.

Imagen portada:

El Bosco, *La extracción de la piedra de la locura*, 1501 – 1505, Museo Nacional del Prado, Madrid.

Consultado en www.museodelprado.es.

«Es muy grande yerro por sanar el
cuerpo, hazer enfermar el alma»,

Pedro Ciruelo

Agradecimientos

En las siguientes líneas me gustaría agradecer a todas las personas que han contribuido con sus aportaciones, consejos, y propuestas a la realización de esta tesis doctoral:

En primer lugar, a Iñaki Bazán, la persona que ha guiado este trabajo de investigación, por el constante apoyo prestado en este largo recorrido. Por sus consejos, sugerencias, correcciones y su disposición a ayudarme en todo momento.

A los miembros del departamento, y en especial a José Ramón Díaz de Durana, director del programa de doctorado, así como a Toñi Torrente secretaria del departamento, por las facilidades presentadas a la hora de resolver todos los trámites administrativos.

Igualmente, al personal de las distintas bibliotecas y archivos consultados y sobre todo a los bibliotecarios de la Biblioteca Koldo Mitxelena del Campus de Álava (EHU/UPV), de la Biblioteca Nacional de España por la ayuda recibida al consultar sus fondos.

A Álex Martínez a quien agradezco enormemente la ayuda prestada cuando me he encontrado con dificultades a la hora de traducir textos latinos.

Con especial afecto a Montserrat Cabré por sus aportaciones, sugerencias y consejos que me ayudaron a redirigir el trabajo en un momento de dudas e indecisión, así como por su disposición a ayudarme cuando lo he necesitado.

A Jérôme Baschet, así como a Marie Anne Polo Beaulieu y Aline Debert por acogerme de forma tan amable en el Groupe d'Anthropologie Historique del'Occident Médiéval (GAHOM) de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales. Y en especial a Jean Claude-Schmitt a quien agradezco enormemente las charlas mantenidas y sus sabios consejos.

A Nicolas Weill-Parot y David Zbiral, por compartir su tiempo conmigo y por las instructivas sugerencias y aportaciones realizadas.

Con especial cariño a los compañeros que tuve el placer la conocer en la bulliciosa cocina del Colegio de España en París y que hicieron la estancia mucho más agradable, y sobre todo a Xose Prieto, Fuensanta Murcia, Sara Álvarez, María Borao, Pedro García y Vicente Mataix que desde entonces han sido un gran apoyo en lo personal y profesional.

Y finalmente, me gustaría agradecer sus ánimos y su apoyo a mi entorno más cercano: a mis amigas, a mi familia y en especial a Egoitz por acompañarme en este viaje. *Eskerrik asko bihotzez.*

ÍNDICE

Abreviaturas.....	9
-------------------	---

INTRODUCCIÓN

I.I. Presentación y objetivos.....	13
I.II. Estado de la cuestión.....	21
I.III. Marco teórico-conceptual y metodología.....	37

PRIMERA PARTE

La magia en la literatura pastoral.....	47
--	-----------

Capítulo 1. Instruir sobre la magia: literatura pastoral y tratados antisuperstisiosos.....	53
--	-----------

1.1. La literatura pastoral como fuente para el estudio de la magia.....	54
1.2. Evolución de la literatura pastoral en Castilla.....	61
1.3. Los manuales de confesión.....	67
1.4. Tratados antisupersticiosos.....	94
1.5. Constituciones sinodales y visitas pastorales.....	101
1.6. Sermones y <i>exempla</i>	105

Capítulo 2. Reprobación moral y teológica de la magia utilizada con fines curativos.....	119
---	------------

2.1. La dificultad de identificar los remedios mágicos como prácticas erróneas.....	120
2.2. Entre lo natural, lo divino y lo demoniaco. Límites difusos, definiciones minuciosas.....	126
2.3. Posturas divergentes: debate teológico sobre las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos.....	136
2.4. Palabras: nóminas y encantamientos.....	148
2.5. Objetos: amuletos, reliquias y objetos consagrados.....	162
2.6. La virtud de la saliva: los saludadores.....	169
2.7. Remedios mágicos y empíricos: los médicos en el punto de mira.....	181

SEGUNDA PARTE

La magia en las prácticas de salud..... 189

Capítulo 3. Transmisión de saberes relativos a la salud y la enfermedad: tratados, compilaciones y manuales de recetas 195

- 3.1. Los tratados, compilaciones y manuales de recetas como fuente para el estudio de la magia 196
- 3.2. Características generales de la producción de textos dedicados a la salud en Castilla..... 198
- 3.3. *Menor daño de medicina* y *Espejo de medicina* de Alonso de Chirino 204
- 3.4. Florilegios y compendios médicos y quirúrgicos..... 207
- 3.5. Tratados contra la peste..... 213
- 3.6. Tratados sobre el mal de ojo 217
- 3.7. Manual de recetas doméstico de mujeres 222

Capítulo 4. Los remedios mágicos en las prácticas de salud..... 227

- 4.1. Prácticas mágicas como remedios empíricos 228
- 4.2. *Empirica* y *experimenta* en los tratados, compendios y recetarios castellanos 237
- 4.3. Características generales de los remedios mágicos insertos en tratados, compendios y recetarios: la virtud del simbolismo 249
- 4.4. Características generales de los remedios mágicos prescritos en los tratados, compendios y recetarios: observancias, indicaciones astrológicas y números 264
- 4.5. Encantamientos y oraciones 276
- 4.6. Amuletos 290

CONCLUSIONES 301

APÉNDICE: Catálogo de prácticas mágicas 321

Literatura pastoral 322

Tratados, compilaciones y manuales de recetas..... 330

FUENTES, CATÁLOGOS Y BASES DE DATOS 367

DICCIONARIOS, ENCICLOPEDIAS Y BIBLIOGRAFÍA 379

ABREVIATURAS

BCCS	Biblioteca Capitular y Colombina de Sevilla
BCM	Biblioteca de Castilla la Mancha
BCSIL	Biblioteca de la Colegiata de San Isidoro de León
BNE	Biblioteca Nacional de España
BNF	Biblioteca Nacional de Francia
BRAH	Biblioteca de la Real Academia de la Historia
BUCM	Biblioteca de la Universidad Complutense de Madrid
BUS	Biblioteca de la Universidad de Salamanca
RBME	Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial

I.
INTRODUCCIÓN

I.I

Presentación y objetivos

El 19 de septiembre de 1398 la facultad de teología de la Universidad de París promulgó una *determinatio*, provista de 21 artículos relativos a errores relacionados con la magia. Tal y como aclaraba su prólogo, el documento venía a responder a la «fétida inundación» de prácticas mágicas que estaba teniendo lugar en los últimos años. Una situación que atribuían al desconocimiento de quienes hacían uso de este tipo de conductas; a la incapacidad de los fieles de identificarlas como acciones erróneas. Uno de sus principales objetivos consistió, en este sentido, en advertir del peligro de la intervención demoniaca en este tipo de prácticas; incluso en aquellas más insospechadas como las que se realizaban con una buena intención –como, por ejemplo, la de curar enfermedades o deshacer maleficios–. El documento mostraba una posición muy hostil hacia la magia, adelantando la actitud que adoptarían las autoridades eclesiásticas en las décadas posteriores¹.

El teólogo y predicador Jean Gerson, canciller de la Universidad de París en el momento en el que se promulgó la *determinatio*, fue su mayor promotor. Cuatro años

¹ BOUDET, Jean-Patrice, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon*, n.s., t. 12 (2001), p. 143 [121-157]; «La postérité des condamnations de la magie à Paris en 1398», en OSTORERO, Martine ; MODESTIN, Georg ; UTZ TREMP, Kathrin, *Chasses aux sorcières et démonologie*, Sismel. Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2010, pp. 331-348.

después Gerson escribió un tratado contra la magia, *De erroribus circa artem magicam* (1402), donde desarrolló las ideas del documento. La obra tuvo una enorme influencia entre los teólogos del siglo XV y XVI, dando lugar a que a partir de su publicación vieran la luz múltiples tratados dirigidos exclusivamente a condenar la magia, la superstición y la brujería. Su influencia también se hizo notar en los tratados antisupersticiosos castellanos escritos un siglo más adelante, en la primera mitad del siglo XVI (el *Tratado de las supersticiones y hechizarias* de Martín de Castañega y *Reprobación de las supersticiones y hechizarias* de Pedro Ciruelo), siendo una de las fuentes más citadas en los mismos².

De erroribus circa artem magicam fue un tratado bastante excepcional, ya que a diferencia de los tratados antisupersticiosos escritos en el siglo XV y XVI, fue escrito expresamente para los estudiantes y profesores de medicina de la Universidad de París, con el propósito de condenar el uso que los físicos hacían de la magia en el ejercicio de la medicina³. Por primera vez se ponía el foco en la magia utilizada con fines curativos y en la labor de los médicos académicos, en lugar de centrarse en las conductas mágicas y supersticiosas del *vulgus*, como se venía haciendo en sermones y obras pastorales escritas hasta el momento⁴. Jean Gerson buscaba romper con la permisibilidad de la que, según él, gozaban este tipo de prácticas mágicas entre los médicos y entre el conjunto de los fieles⁵. Trataba de hacer ver a sus lectores que al utilizar remedios mágicos también podía intervenir el Diablo. Aun siendo prácticas empleadas con una intención curativa, con una buena intención, quien las utilizaba, según Gerson, efectuaba un pacto con el Diablo, un pacto implícito y, por tanto, menos visible, pero

² Sobre las fuentes empleadas por Martín de Castañega y la influencia del tratado *De Erroribus* véase CASTAÑEGA, Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizarias*, MURO ABAD, Juan R. (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. XXXVI (*Estudio introductorio*); sobre la influencia del tratado de Jean Gerson en la *Reprobación de las supersticiones y hechizarias* de Pedro Ciruelo véase RIPOLL MATEO Verónica, «Sobre una edición ignota de la *Reprobación de supersticiones* del maestro Ciruelo», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinæ Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 22 (2002), p. 438 [437-459].

³ BAILEY, Michael D., *Fearful spirits, reasoned follies. The boundaries of superstition in late Medieval Europe*, Cornell University Press, New York, 2013, pp. 127-147 ; DELAURENTI, Béatrice, *La puissance des mots. "Virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Editions du CERF, Paris, 2007, pp. 490-499.

⁴ THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, vol. IV, Columbia University Press, New York, 1934, p. 124.

⁵ *Id.*, pp. 123-124 ; DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 491-492.

tan nefasto como quien participaba en un ritual nigromántico, pactando explícitamente con el Maligno⁶. Ante esta realidad, Gerson instaba a los teólogos a que fuesen quienes hicieran frente a esta situación identificando las prácticas mágicas terapéuticas y condenándolas de forma tan tajante como hacían con la nigromancia o la magia demoniaca⁷. Según apuntaba Gerson la instrucción pastoral sería una herramienta primordial en esa labor, ya que ayudaría a los fieles a tener mayor información sobre los límites entre las conductas adecuadas y las erróneas⁸.

La posición de Gerson debe ser comprendida en el contexto del siglo XV, caracterizado por el movimiento reformador en el que estaba inmersa la Iglesia. El teólogo francés, uno de los líderes más distinguidos de la Cristiandad Occidental fue, a su vez, uno de los mayores impulsores de la renovación eclesiástica⁹. Dicho movimiento, iniciado a comienzos del siglo XIII, buscaba reformar la Iglesia «desde su cabeza a sus miembros», desde el pontificado hasta las jerarquías inferiores, tal y como predicó el papa Inocencio III en la apertura del IV Concilio de Letrán (1215)¹⁰. Uno de los ejes de la labor renovadora constituyó precisamente reformar las costumbres de los creyentes y corregir los comportamientos erróneos, fomentando su devoción, y haciendo de la práctica religiosa una vivencia más personal; un requerimiento que se hizo cada vez más necesario tras los movimientos heréticos difundidos en los siglos precedentes¹¹. En los siglos XIV y XV las exigencias de reforma fueron creciendo. Los diversos problemas que afectaban a la institución eclesiástica derivados en gran medida de la estancia del pontificado en Aviñón, de los enfrentamientos con el Imperio, de la ruptura originada por el gran Cisma o la posterior crisis conciliar hicieron que la Iglesia se viera

⁶ DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 491-492.

⁷ *Id.*, p. 495.

⁸ BAILEY, Michael D., *Op. cit.*, p. 139.

⁹ *Id.*, pp. 127-128. McGUIRE, Brian Patrick, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, The Pennsylvania State University Press, 2005, pp. 33-62; pp. 240-283.

¹⁰ RAPP, Francis, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a finales de la Edad Media*, Editorial Labor, Barcelona, 1973 [1971], pp. 158-162.

¹¹ GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo; LLORCA, Bernardino (dirs.), *Historia de la Iglesia Católica, III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977, pp. 522-524; ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «Nuevos horizontes espirituales: demandas de reforma y respuestas heterodoxas», en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (dir.), *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2006, pp. 637-649.

cada vez más necesitada de una renovación¹². Una renovación institucional, pero también una reforma moral.

En este contexto debe de ser comprendida la posición de Jean Gerson. Un periodo en el que la necesidad de aumentar la devoción de los fieles y de reformar sus comportamientos erróneos, contribuyó a que los teólogos se interesaran y se preocuparan mucho más por las costumbres de los fieles, por las creencias y prácticas mágicas utilizadas en su cotidianidad¹³. La mayoría de ellos coincidía en diagnosticar el origen del problema en la falta de formación doctrinal de la clerecía, así como en su escasa moralidad¹⁴. La solución pasaría, por tanto, por formar a los clérigos en la materia pastoral para que pudiesen transmitir conocimientos doctrinales a los fieles¹⁵. Por ello, las fuentes pastorales (manuales de confesión, sermones o sínodos diocesanos) constituyen una fuente excepcional para conocer la posición de los eclesiásticos tardomedievales sobre la magia. Fuentes que en la historiografía española apenas han sido estudiadas con este propósito.

En este escenario, uno de los objetivos principales de esta tesis doctoral ha consistido en analizar el lugar que ocupaba la magia en las fuentes pastorales castellanas escritas durante el siglo XV y primera mitad del XVI; y conocer la posición de sus autores sobre las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos en un momento en el que incrementaba la inquietud de las autoridades eclesiásticas hacia este tipo conductas. ¿Cuál era el tratamiento que se daba en concreto a las prácticas utilizadas con estos

¹² RAPP, Francis, *Op. cit.*, pp. 158-175; GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo; LLORCA, Bernardino (dirs.), *Op. cit.*, pp. 522-525; VAN ENGEN, John, «The Church in the fifteenth century», en BRADY, Thomas A.; OBERMAN, Heiko A.; TRACY, James D. (eds.), *Handbook of European History. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol. 1, Brill, Leiden, pp. 305-330.

¹³ BAILEY, Michael D., «Concern over superstition in late medieval Europe», en SMITH, Stephen Anthony; KNIGHT, Alan (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present* (Past and Present Supplement, n.º 3), Oxford University Press, 2008, pp. 115-118 [pp. 115-133]; PETERS Edward, *The magician, the witch and the law*, University of Pennsylvania Press, 1978, pp. 147-148 ; DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, p. 491.

¹⁴ BONNEY, Françoise, «Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle», *Le Moyen Âge*, LXXVII (1971), pp. 92-93 [85-98]; RAPP, Francis, *Op. cit.*, pp. 162-166. Sobre el caso concreto de Castilla véase GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo; LLORCA, Bernardino (dirs.), *Op. cit.*, pp. 602-605; BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio, «La Iglesia de Castilla y la reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473», *Biblioteca: estudio e investigación*, n.º 25 (2010) (Ejemplar dedicado a: El Duero Oriental en la transición de la Edad Media a la Moderna: Historia, Arte y Patrimonio), pp. 269-298.

¹⁵ ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, *Op. cit.*, pp. 632-634.

finés? ¿Tal y como denunciaba Jean Gerson, existía una mayor permisividad hacia los remedios mágicos, en comparación a otros tipos de magia? Estas han sido unas de las preguntas a responder en la tesis doctoral.

Al comenzar la lectura de las fuentes se pudo advertir que en las obras pastorales, al describir los pecados que implicaban el uso de prácticas mágicas, las utilizadas con fines curativos eran las que se relataban con mayor detalle. Una realidad de la que también dio noticia Catherine Rider al examinar manuales de confesión ingleses de los siglos XIII-XV¹⁶. Al tratarse de obras escritas con una intención instructiva, resultaba imprescindible precisar qué tipos de prácticas eran las que implicaban un pecado; dónde se encontraba el límite exacto entre un remedio lícito y uno prohibido. Sobre ello se tratará más detenidamente en la primera parte de la tesis.

Lo que resulta imprescindible resaltar es que la necesidad de precisión de los teólogos y autores moralistas ha posibilitado analizar la posición de cada autor respecto a prácticas concretas utilizadas con fines curativos o apotropaicos. En este sentido, otro de los objetivos de la tesis doctoral ha consistido en examinar la postura de cada uno de ellos hacia distintos tipos de prácticas mágicas, como fórmulas mágicas y oraciones, amuletos o diversos tipos de rituales curativos. A su vez, tratándose de una época marcada por importantes cambios en la comprensión intelectual de la magia –tanto a nivel teológico como filosófico–, otro de los objetivos de la tesis doctoral ha consistido en examinar las transformaciones que tuvieron lugar en la percepción de las prácticas mágicas, así como las continuidades con respecto a posiciones anteriores. Se ha examinado, a su vez, la influencia de obras pastorales europeas en los manuales y tratados castellanos, comparando la posición de unas y de otras respecto a la magia utilizada con fines curativos.

En lo que se refiere a las fuentes vinculadas a las prácticas de salud, el objetivo ha consistido en examinar cuál era el lugar que ocupaban los remedios mágicos en los manuales y tratados dirigidos a presentar remedios contra la enfermedad. ¿Tal y como denunciaba Jean Gerson, y más adelante lo haría el maestro Pedro Ciruelo en Castilla

¹⁶ RIDER, Catherine, *Magic and religion in medieval England*, Reaktion Books, London, 2012, p. 26.

(en su tratado *Reprovação de las supersticiones y hechizerías*, 1538), los médicos y sanadores incluían remedios mágicos en sus obras? ¿Recomendaban prácticas mágicas a los enfermos?

Adelantando una respuesta afirmativa a estas preguntas, uno de los objetivos buscados al examinar estas fuentes ha consistido en analizar cómo introducían estas prácticas en dichos manuales y tratados: ¿las describían junto a los demás remedios sin establecer ninguna diferencia o, en su lugar, añadían alguna explicación que justificara su inclusión? Jean Gerson en su *Erroribus circa arte magicam* explicaba que cuando los físicos incluían prácticas mágicas en sus tratados lo hacían aludiendo a la efectividad de dichos remedios. Si curaban era lícito utilizarlos. A su vez, añadía que en otros muchos casos los justificaban apuntando a que podrían ser utilizados cuando ningún otro remedio conseguía curar el enfermo, como último recurso. A mediados del siglo XVI el maestro Pedro Ciruelo en su tratado antisupersticioso también apuntaba que los médicos castellanos utilizaban a menudo estos dos argumentos para justificar el uso de prácticas mágicas en su actividad. Su postura era muy clara al respecto: aunque en algunos casos dichos remedios llegasen a curar a los enfermos, su empleo siempre sería condenable. Incluso cuando se utilizasen como último recurso. En este sentido, otro de los objetivos de esta tesis doctoral ha consistido en analizar si tal y como denunciaban varios teólogos, los médicos y sanadores castellanos cuando incluían este tipo de remedios en sus manuales, lo hacían apuntando a su efectividad y a la posibilidad de utilizarlos como último recurso.

Por otra parte, al igual que con las fuentes pastorales, el análisis de los manuales y tratados dirigidos a presentar remedios contra la enfermedad, ha sido realizado comparando las fuentes castellanas con manuales, tratados y compendios escritos a lo largo de la cristiandad occidental, lo cual ha posibilitado examinar las similitudes y diferencias respecto a otros textos escritos en el mismo periodo.

En lo que se refiere al marco cronológico, esta tesis doctoral ha sido realizada tomando como objeto de análisis el periodo histórico comprendido entre 1414 y 1545: desde la celebración del concilio de Constanza (1414 y 1418) hasta la proclamación del concilio de Trento (1545-1563). Una cronología marcada por dos grandes concilios

ecuménicos cuyo objetivo principal consistió en fortalecer la reforma de la Iglesia (católica, en el caso del concilio de Trento), reafirmando las estructuras eclesíásticas (*Reformatio in capita et in membris*) y renovando la práctica de la cura de almas (*Salus animarum suprema lex est*). Dos concilios en los que, a su vez, estuvo especialmente presente la necesidad de extirpar la amenaza de la herejía y la superstición¹⁷. El periodo comprendido entre estas fechas se caracteriza en Castilla por el incremento de la actividad reformadora (el aumento en la producción de obras pastorales, de visitas pastorales y sínodos diocesanos celebrados, etc.), la aparición de tratados específicos escritos para condenar la magia, la superstición y la brujería y, a su vez, en lo que respecta al contexto vinculado a las prácticas de salud, el incremento en la producción de obras de carácter médico¹⁸. Fueron unas décadas marcadas por importantes cambios en la concepción de la magia, vinculadas a transformaciones teológicas y filosóficas que tuvieron lugar en la época –tal y como se verá a lo largo de esta tesis–.

Las fechas elegidas no coinciden con la tradicional delimitación de la Edad Media, que sitúa el final de la era en torno al año 1500. Una periodización que, según apuntaba Michael D. Bailey, generalmente no se corresponde a los procesos vinculados a la historia de la magia¹⁹. En este caso, tampoco se ha percibido una ruptura a finales del siglo XV, de modo que zanjar el estudio en esa fecha supondría realizar una delimitación artificial.

En lo que se refiere al marco geográfico, el trabajo de investigación ha sido realizado tomando como área de estudio el territorio de la Corona de Castilla. Una elección que ha estado vinculada a la temática de estudio y la disponibilidad de las fuentes, ya que su extensión, ha posibilitado tener acceso a una cantidad muy considerable de fuentes, tanto en lo que respecta a las obras pastorales como a los

¹⁷ CORTÉS PEÑA, Antonio (coord.), *Historia del Cristianismo, III. El mundo Moderno*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, Madrid, 2006, p. 201; MAYEUR, Jean-Marie (et ál.), *Op. cit.*, p. 109.

¹⁸ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Península (Historia, Ciencia y Sociedad), Barcelona, 2001, pp. 316-317.

¹⁹ Por ello, apuntaba Bailey, que muchos de los estudios realizados sobre la magia en el periodo tardomedieval amplían el espectro cronológico hasta, al menos, mediados el siglo XVI. Algo que también se podrá apreciar en el siguiente apartado, dedicado al estado de la cuestión. BAILEY, Michael D., «The age of magicians: periodization in the history of European magic», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 3 (2008), p. 24 [pp. 1-28]; *Fearful spirits...*, pp. 224-225.

manuales, tratados y compendios vinculados a las prácticas de salud. Algo que sería imposible al realizar un estudio más local.

En último lugar y antes de continuar con la redacción se esbozará en pocas líneas la estructura de esta tesis doctoral. El trabajo se divide en dos bloques: el primero (capítulos 1 y 2) trata sobre la magia curativa en la literatura pastoral, y el segundo (capítulos 3 y 4) analiza la magia en las prácticas de salud, en los manuales, tratados y compendios sobre remedios contra la enfermedad. Ambos bloques poseen la misma estructura, siendo en el primer capítulo donde se ha realizado una descripción detallada de las fuentes utilizadas y en el segundo donde se ha procedido al análisis de las mismas.

Finalmente, como apéndice documental se ha incluido un catálogo de prácticas mágicas, en el que se describen cuáles eran y qué características generales poseían las prácticas mágicas descritas en las fuentes. Un catálogo cuyo objetivo consiste en presentar dichos remedios de forma esquemática, añadiendo la fuente y su localización exacta, de forma que facilite a los lectores conocer qué prácticas concretas fueron descritas en cada obra. También en este caso el catálogo ha sido dividido en dos partes, ya que debido a la diferencia de las fuentes y la forma tan distinta en la que se describían las prácticas mágicas en unas y en otras, los elementos descriptivos de las tablas son diferentes.

I.II

Estado de la cuestión

La magia ha sido objeto de estudio desde finales del siglo XIX, época en la que los primeros antropólogos comenzaron a analizar las creencias y los comportamientos mágicos de las sociedades «primitivas», desde un enfoque evolucionista.

James George Frazer (1854-1941) fue uno de los pioneros al analizar los múltiples ritos y creencias mágicas de la antigua Europa en *The Golden Bough*, publicada por primera vez en 1890¹. Probablemente la mayor contribución de Frazer fue la de proponer una definición del pensamiento mágico. La magia era, para el antropólogo inglés, la aplicación errónea de una o de dos grandes leyes fundamentales del pensamiento: la ley de la semejanza, basada en el principio de que «lo semejante produce lo semejante», y la del contagio, basada en la noción de que las cosas que una vez estuvieron en contacto actúan recíprocamente a distancia². Partiendo de estas dos leyes o principios fundamentales se podían distinguir dos tipos de magia: la magia homeopática o imitativa, según la cual, un elemento, por su parecido, podía influir en otro aun estando a distancia; y la magia contaminante o contagiosa, asentada en la

¹ FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986 [1922].

² *Id.*, Capítulo III., sobre todo pp. 33-35.

percepción de que las acciones realizadas a un objeto, podían influir a la persona con la que el objeto había estado alguna vez en contacto³.

La conceptualización realizada por Frazer tuvo gran transcendencia en los antropólogos y sociólogos posteriores. En la primera década del siglo XX, Marcel Mauss y Henri Hubert en el extenso artículo «Esquisse d'une théorie générale de la magie», publicado en *L'Année sociologique* (1902 -1903), partieron de la definición realizada por Frazer, aunque añadiendo ciertos matices a su teoría⁴. Para Mauss y Hubert la magia no sólo podía ser definida por la estructura de sus rituales, también debían de tenerse en cuenta las condiciones en las que se llevaban a cabo⁵. En este sentido, el ritual mágico, a diferencia del religioso, siempre era un rito privado, secreto y misterioso; nunca formaba parte de un culto organizado⁶. Émile Durkheim, considerado el padre de la escuela francesa de la sociología, maestro y tío de Marcel Mauss, coincidía con los postulados presentados en la «Esquisse». En su clásico estudio *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, publicado en 1912, también situó la diferencia esencial entre la magia y la religión en el ámbito de lo social, destacando el carácter privado e individual de la magia, en comparación con la esencia colectiva del culto religioso⁷.

En estas primeras investigaciones realizadas desde una posición evolucionista por los citados autores, la magia era considerada un estadio anterior a la ciencia y la religión. Esta posición fue matizada por Bronislaw Malinowski (1884-1942), en su artículo *Magic, science and religion*, publicado por primera vez en 1925. El antropólogo inglés, si bien coincidía a grandes rasgos con los postulados de Frazer, defendió la

³ El ejemplo más notorio de la magia homeopática consistía, según Frazer, en la práctica ampliamente extendida en diversas culturas de utilizar figuras humanas para tratar de dañar al enemigo. Las acciones efectuadas en la figura causarían un efecto en la persona, *Id.*, pp. 35-36. Por otra parte, en cuanto a la magia contagiosa, el ejemplo más conocido consistía en creer que existía una simpatía mágica entre una persona y las partes de su cuerpo que ya habían sido separadas de ella, como el pelo cortado o los recortes de uñas. La magia contaminante supondría, en este caso, utilizar pelos o uñas de una persona para producir algún efecto en ella, *Id.*, pp. 63.

⁴ MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, «Esbozo de una teoría general de la magia», en MAUSS, Marcel, *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979 [1902-1903], pp. 43-152.

⁵ *Id.*, p. 55.

⁶ *Ibidem*.

⁷ DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 [1912].

posibilidad de que la magia coexistiese con la ciencia y la religión⁸. Basándose en las evidencias obtenidas al permanecer como observador en las islas Trobiand de Melanesia –una metodología innovadora–, sostuvo desde una perspectiva funcionalista, que la magia cumplía una función crucial aun en las sociedades que habían desarrollado una técnica muy avanzada, como ocurría en las islas melanesias donde pudo constatar un sofisticado sistema de cultivo⁹. La magia era empleada de forma auxiliar a la técnica, ayudaba a quienes la utilizaban a creer que tenían la posibilidad de controlar lo incontrolable, lo cual aportaba una sensación de seguridad.

Tras las aproximaciones funcionalistas de Malinowski a la definición de la magia, en la segunda mitad del siglo XX, la definición del pensamiento mágico estuvo marcada por las aportaciones de Claude Lévi Strauss (1908-2009) y la antropología estructuralista. Lévi-Strauss coincidía con Malinowski, al sostener que la magia no era un estadio iniciático en la evolución científica, ni una expresión primitiva de la técnica y la ciencia¹⁰. Para Lévi-Strauss la magia era una forma de conocimiento con una validez lógica equiparable a la ciencia, por lo que, en lugar de ser definida, como se había hecho hasta entonces, en oposición a ésta, ambas debían de ser presentadas de forma paralela, como dos modos de conocimiento que, aunque diferían en sus resultados, operaban bajo las mismas reglas lógicas¹¹.

Las aportaciones de Claude Lévi-Strauss tuvieron una enorme influencia entre los historiadores de la década de los 70. Contribuyeron a que éstos se aproximaran a la antropología en lo que respecta a los temas de estudio como a la metodología de trabajo. La interdisciplinariedad ya había comenzado a ser uno de los nuevos objetivos de los estudios históricos desde décadas atrás. El proyecto *Annales* fundado por Lucien Febvre y Marc Bloch en 1929 tenía como objeto principal el abrir la historia a las aportaciones que distintas disciplinas (la economía, la demografía, psicología, la sociología o la etnografía), con la conciencia de que ello aportaría una visión más completa de los contextos históricos. En este contexto Marc Bloch publicó *Les Rois thaumaturges*

⁸ MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Ariel, Barcelona, 1994 [1925].

⁹ *Id.*, pp. 20-22.

¹⁰ LÉVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964 [1962], p. 30.

¹¹ *Ibidem.*

(1924), un ensayo sobre el poder milagroso de sanación atribuido a las dinastías francesa e inglesa durante la Edad Media, en la cual se apreciaba una gran influencia de la *Rama dorada* de Frazer¹². No obstante, la obra de Marc Bloch en aquel entonces no obtuvo el reconocimiento esperado. Durante varias décadas tampoco vieron la luz más estudios históricos inspirados en obras sociológicas, etnológicas o antropológicas de Frazer, Mauss, Durckheim o Malinowski¹³. Fue precisamente en los años 70, tal y como se mencionaba, en gran parte debido a la influencia de la antropología estructuralista de Lévi-Strauss cuando, en la conocida como la tercera generación de la escuela de los *Annales*, se estrecharon aún más los lazos de unión entre la historia y la antropología, dando origen a la *antropología histórica*.

La antropología histórica contemplaba el estudio de las sociedades del pasado analizando aspectos de su cultura, aspectos que eran familiares a etnólogos y antropólogos, como la vida doméstica, los rituales festivos, las prácticas funerarias o las creencias y prácticas mágicas. Una de las mayores aportaciones de la antropología fue, en este sentido, la asimilación por parte de los historiadores de la definición de «cultura» como un sistema coherente de valores y de actitudes¹⁴. Cabe resaltar, en este sentido, el impulso que supuso en el posterior desarrollo de la antropología histórica el surgimiento, en los años 60, de la corriente historiográfica de la historia de las mentalidades. Se podría afirmar que ésta construyó la base para que se produjese dicha interrelación entre las dos disciplinas, al interesarse por cuestiones vinculadas a la cultura —comprendiendo el término en un sentido extenso—, más allá de la historia institucional, política o económica¹⁵. Como precursor de esta corriente es de subrayar el artículo de George Duby, «Histoire des mentalités», publicado en 1961, donde reivindicaba el estudio de «los comportamientos y las actitudes mentales» y planteaba

¹² BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [1924].

¹³ SCHMITT, Jean-Claude, «L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En línea], n.º 6 (2010), <http://acrh.revues.org/1926> , consultado el 3 de julio de 2014.

¹⁴ BERLIOZ, Jacques; LE GOFF, Jacques; GUERREAU-JALABERT, Anita, «Anthropologie et histoire», en *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* (20º congrès, Paris, 1989); *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Seuil, Paris, 1991, p. 282 [269-304]

¹⁵ *Ibidem*.

nuevos temas de análisis, así como el lenguaje, la iconografía o los mitos y las creencias¹⁶.

Volviendo a la antropología histórica, uno de los pioneros en abordar la historia desde esta perspectiva fue Keith Thomas, quien en 1971 publicó *Religion and the decline of magic*, una extensa obra en la que se hacía notar la influencia de Evans Pritchard y Bronislaw Malinowski¹⁷. Thomas defendía una definición funcionalista de la magia, según la cual las prácticas mágicas populares servían para responder a problemas comunes diarios como enfermedades, plagas o robos¹⁸. En este sentido, su tesis principal se basaba en que durante el siglo XVI, y sobre todo a partir del siglo XVII, el lugar que ocupaba la magia en la cultura popular inglesa fue en declive. El progreso científico y tecnológico, así como la consiguiente renovación ideológica y la progresiva urbanización de la sociedad hicieron que la magia fuera perdiendo su funcionalidad, convirtiéndola en cada vez menos necesaria¹⁹.

En Francia, en el año 1975 Emmanuel Le Roy Ladurie publicaba *Montaillou, village occitan de 1294 à 1324*, una obra de referencia en la antropología histórica, en la que se retrataba la vida de la aldea francesa de Montaillou²⁰. Le Roy Ladurie, como si se tratara de un estudio antropológico en torno a una comunidad, dio a conocer distintos aspectos de la vida de los habitantes de la pequeña aldea del alto Ariège, aspectos que iban desde la organización familiar y las uniones matrimoniales, o la sexualidad; hasta las concepciones en torno a la muerte y la vida del más allá, las prácticas religiosas; así

¹⁶ DUBY, George, «Histoire des mentalités», en SAMARAN, Charles (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, Gallimard, Bruges, 1961, pp. 937-966. Posteriormente, en la década de los 70, son de resaltar las aportaciones de Jacques Le Goff y Philippe Ariès, entre otros: LE GOFF, Jacques, *Pour une autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident*, Gallimard, Paris, 1977; ARIÈS, Philippe, *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1999 [1977]. Sobre la corriente historiográfica de la historia de las mentalidades resultan de especial interés: LE GOFF, Jacques, «Las mentalidades. Una historia ambigua», en LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dirs.), *Hacer la historia. III: Nuevos objetos*, Laia, Barcelona, 1978 [1974], pp. 81-89; ARIÈS Philippe, «L'Histoire des mentalités», en LE GOFF, Jacques (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Retz-CEPL, 1978, pp. 402-423; BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «La historia social de las mentalidades y la criminalidad», en BARROS, Carlos (ed.), *Historia a debate. II: Retorno al sujeto, Actas del congreso internacional "A Historia A Debate"* (Santiago de Compostela 7-11 de julio de 1993), Historia a debate, Santiago de Compostela, 1995, pp. 90-95 [85-101].

¹⁷ THOMAS, Keith, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Penguin Books, London, 1991 [1971].

¹⁸ *Id.*, p. 761.

¹⁹ *Id.*, pp. 769-795.

²⁰ LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, aldea occitana de 1294-1324*, Taurus, Madrid, 1988 [1975].

como las creencias y prácticas mágicas. Todo ello gracias al minucioso registro que dejó Jaques Fournier, fruto de la investigación inquisitorial realizada entre los habitantes de la aldea, sobre quienes recaía la sospecha de adhesión a la herejía cátara. La obra también puede ser comprendida como parte de la corriente histórica de la microhistoria, nacida también en la década de los 70 y muy vinculada a la antropología histórica, cuyo objetivo consistía en el estudio de la historia desde una perspectiva «micro», analizando en profundidad un caso concreto (como la historia de una comunidad o un personaje) y comprendiendo este ejercicio como una forma de conocer la historia de su contexto²¹.

En 1979 Jean-Claude Schmitt publicó *Le saint lévrier: Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIIIe siècle*, donde analizó la leyenda y el rito en torno a San Guinefort, dado a conocer por Étienne de Bourbon, fraile predicador e inquisidor dominico, enviado al valle de Dombes para investigar posibles prácticas heréticas²². Al predicar y recibir confesión, el fraile tuvo constancia de que las mujeres del valle llevaban a sus hijos enfermos al lugar donde se encontraba San Guinefort, un perro lebel, venerado como un santo. Una vez allí honraban al perro y realizaban varios rituales mágicos curativos. En este sentido, Schmitt analizaba en qué consistían dichas prácticas que utilizaban las mujeres del valle, y cómo fue el proceso que llevó a «canonizar» a un lebel por parte de sus habitantes.

Durante las décadas de los 70 y 80 el giro antropológico contribuyó a que creciera aún más el interés de los historiadores por la historia cultural²³. El elemento que marcó a muchas de las investigaciones realizadas durante este periodo fue la diversidad cultural de la Edad Media, representada como una dicotomía entre la cultura clerical y cultura folclórica²⁴. Estos conceptos fueron presentados por primera vez por Jacques Le Goff a

²¹ *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500* de Carlo Ginzburg, publicada en 1976, fue otro de los ejemplos representativos de la microhistoria. Una obra en la que, partiendo del interrogatorio inquisitorial realizado a un molinero de la comarca italiana de Friuli (Domenico Scandella, alias «Menocchio») se dibujaba la cosmovisión de una persona perteneciente a las clases populares. Traducción castellana: GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*, Muchnik, Barcelona, 1986. Un breve recorrido sobre la corriente histórica de la microhistoria en GINZBURG, Carlo, «Microhistory: Two or Three Things That I Know about It», *Critical Inquiry*, t. 20, n.º 1 (1993), pp. 10-35.

²² SCHMITT, Jean-Claude, *La herejía del santo lebel. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Munich Editores, Barcelona, 1984 [1979].

²³ BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006 [2004]. pp. 47-49.

²⁴ BERLIOZ, Jacques; LE GOFF, Jacques; GUERREAU-JALABERT, Anita, *Op. cit.*, p. 282.

finales de los 60 con el objeto de superar el binomio formado por cultura de élite y cultura popular²⁵.

En lo que respecta en concreto a los estudios sobre la magia, las investigaciones que se venían realizando desde la década de los sesenta marcaban esta misma dicotomía al definir una «religiosidad popular» opuesta a la «religiosidad oficial»²⁶. Las prácticas mágicas eran contempladas como expresiones de la «religiosidad popular», y a menudo comprendidas como «supervivencias» de rituales y de creencias antiguas –cuyos orígenes se remontaban al pasado pagano– que habían sobrevivido a la cristianización, debido a una escasa asimilación de la doctrina²⁷. Estas tesis fueron rebatidas por la tercera generación de la Escuela de los *Annales*, y sobre todo por Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, quienes abogaron por el análisis de las prácticas y creencias «folclóricas» no en contraposición a la religión, sino como parte del mismo sistema de representación lógico y coherente²⁸. Partiendo de esta premisa, Jean-Claude Schmitt publicó *Les «superstitions»* (1988), donde examinaba la transformación del concepto «supersticio» desde la Antigüedad hasta la irrupción de la caza de brujas en la Baja Edad Media²⁹. Jacques Le Goff, por su parte, dedicó un ensayo de la obra *Le imaginaire medieval* (1985) a analizar lo maravilloso en el occidente medieval, donde subrayó cómo el cristianismo adoptó numerosos relatos maravillosos de distinto origen e índole, sobre todo durante los siglos XII y XIII³⁰.

²⁵ LE GOFF, Jacques, «Culture cléricale et traditions folkloriques dans la civilisation mérovingienne», *Annales ESC*, 1971, pp. 587-603, reimpresso en *Pour un autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Éditions Gallimard, Paris, 1977, pp. 223-235, citado en BERLIOZ, Jacques; LE GOFF, Jacques; GUERREAU-JALABERT, Anita, *Op. cit.*, p. 283.

²⁶ Véase DELARUELLE, Etienne, *La piété populaire au Moyen Âge* (avant-propos de Philippe Wolff ; introduction par Raoul Manselli et André Vauchez), Impreso Bottega d'Erasmus, Torino, 1975. Citado por SCHMITT, Jean Claude, «"Religion populaire" et culture folklorique (note critique). À propos d'Etienne Delaruelle. La piété populaire au Moyen Âge, avant-propos de Ph. Wolff, introduction par R. Manselli et André Vauchez]», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31, n.º 5 (1976), pp. 941-953.

²⁷ SCHMITT, Jean Claude, «"Religion populaire"..., p. 946.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ SCHMITT, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992 [1988].

³⁰ LE GOFF, Jacques, «Le merveilleux dans l'Occident médiéval», en *L'imaginaire médiéval*, Éditions Gallimard, Paris, 1985, pp. 17-39. Traducción al castellano: «Lo maravilloso en el Occidente medieval», *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Barcelona, Gedisa, 1996, pp. 9-25. El tema abordado en el ensayo había sido tratado con anterioridad en un coloquio celebrado en el Collège de France de París, en 1974, donde Le Goff versó sobre lo maravilloso en el Islam, un tema que rescató en esta obra, eliminando las referencias directas a la comparación con la religión islámica. Por otra parte, sobre la adopción cristiana del relato de Mélusine, LE GOFF, Jacques, «Mélusine maternelle et

A finales de la década de los 80, Richard Kieckhefer publicó *Magic in the Middle Ages* (1989), un estudio en el que, distanciándose de las investigaciones en las que se subrayaba la dicotomía entre una cultura eclesiástica y una folklórica, vinculando generalmente la magia a ésta última, defendió la existencia de una «tradición común» de la magia, una tradición compartida por diferentes sectores de la sociedad medieval³¹. Kieckhefer sostenía que gran parte de la magia fue ampliamente conocida en la Europa medieval, su práctica, lejos de estar limitada a sectores específicos, estuvo arraigada tanto entre adivinos, sanadores o comadronas, como entre médicos, cirujanos, monjes o párrocos³².

La tesis de Kieckhefer tuvo una gran repercusión en las investigaciones posteriores. Jean-Patrice Boudet en *Entre science et «nigromance»* (2006), un amplio y riguroso estudio sobre la evolución de la astrología y las artes mágicas durante los últimos cuatro siglos de la Edad Media, se refirió a esta «traducción común» de la magia, presente en muchos recetarios, lapidarios o tratados de carácter médico medievales³³. Su influencia se ve reflejada, a su vez, en la terminología utilizada en los estudios de las últimas dos décadas. Michael Bailey empleaba, por ejemplo, el concepto «common magic» en varias de sus publicaciones, al referirse a la magia de tradición común³⁴. También lo hacía Catherine Rider, quien en 2015 publicó un artículo titulado «Common magic», donde definía la «magia común», como aquella que era ampliamente conocida y utilizada, así como accesible a todos los sectores de la

défricheuse», en *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Gallimard, Paris, 1977, pp. 307-331. Es de resaltar, a su vez, la aportación de Aron Gurevich en el análisis de las relaciones entre la cultura «oficial» y cultura «popular» en lo que se refiere a las creencias y prácticas vinculadas a la religión: GUREVICH, Aron, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [1988].

³¹ KIECKHEFER, Richard, «Common tradition of magic», en *Magia en la Edad Media*, Editorial Crítica, Barcelona, 1993 [1989], pp. 65-104.

³² *Id.*, pp. 65-66.

³³ BOUDET, Jean-Patrice, *Entre Science et «nigromance». Astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII-XV siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, pp. 120-125.

³⁴ BAILEY, Michael, «The feminization of magic and the emerging idea of the female witch in the late Middle Ages», *Essays in Medieval Studies*, vol. 19 (2002), pp. 120-134; «The age of magicians: periodization in the history of European magic», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 3, n.º 1, (summer 2008), pp. 1-28; «A late-medieval crisis of superstition?», *Speculum*, vol. 84 (2009), pp. 633-661.

sociedad³⁵. Dentro de esta definición entrarían, por ejemplo, las múltiples prácticas utilizadas con fines curativos: ampliamente conocidas, utilizadas y accesibles.

Las contribuciones de Catherine Rider han sido muy significativas para la historia de la magia. En su tesis doctoral publicada en 2006, *Magic and impotence in the Middle Ages* examinó diferentes posiciones respecto a la impotencia causada de forma mágica, analizando para ello cuatro tipos de fuentes: libros de magia, manuales pastorales, tratados médicos y fuentes jurídicas³⁶. Posteriormente la autora publicó un artículo en el que analizó la posición reflejada en varios manuales pastorales ingleses respecto a distintos tipos de remedios mágicos, y la comparó con el tratamiento que se daba a estos mismos remedios en los tratados médicos contemporáneos³⁷. De esta forma, al comparar la posición de médicos y teólogos sobre las prácticas mágicas, Rider realizaba una importante contribución al debate historiográfico sobre la relación entre la teología, la medicina y la magia³⁸. Sus investigaciones dilucidaban un acercamiento de la historia cultural a la historia de la ciencia, en concreto, al de la medicina. Una nueva dirección que está adoptando la historia cultural durante los últimos años, según ha dado a conocer Jean-Claude Schmitt³⁹.

En este sentido, es de destacar que en las últimas décadas han aumentado las investigaciones sobre la magia realizadas desde la historia de la ciencia. Fue Lynn Thorndike, el pionero en tratar la historia de la magia desde esta perspectiva en su monumental obra *A history of magic and experimental science*, publicada entre 1923 y 1959⁴⁰. Desde entonces, varios historiadores, han profundizado en las relaciones entre la «sciencia» y la magia. Es de resaltar la contribución de Jean-Patrice Boudet en su

³⁵ RIDER, Catherine, «Common magic», en COLLINS, David J. (ed.), *The Cambridge History of Magic and Witchcraft in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 303-331.

³⁶ RIDER, Catherine, *Magic and impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, Oxford, 2006.

³⁷ RIDER, Catherine, «Medical magic and the Church in thirteenth-century England», *Social History of Medicina*, vol. 24, n.º 1 (2011), pp. 92-107.

³⁸ Sobre la relación entre la teología y la medicina en la Edad Media resulta de especial interés: JACQUART, Danielle, «Medicine and Theology», en YOUNG, Spencer E. (ed.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Brill, Leiden, pp. 213-226; BILLER Peter; ZIEGLER Joseph (eds.), *Religion and Medicine in the Middle Ages*, York Medieval Press/Boydell & Brewer, 2001.

³⁹ SCHMITT, Jean-Claude, «L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours», *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En línea], 06 (2010), <http://acrh.revues.org/1926>. consultado el 03 de julio de 2014,

⁴⁰ THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, vol. I-VIII, Columbia University Press, New York, 1923-1959.

extensa obra *Entre science et nigromance*, donde trataba sobre las transformaciones intelectuales en torno a la magia natural dadas a lo largo del siglo XII y XV. Resultan especialmente interesantes para este estudio, las investigaciones realizadas desde la historia de la medicina, como el artículo publicado en 1988 por Danielle Jacquart sobre el lugar que ocupaba la magia en la obra médica de Antonio Guainerio; o el análisis realizado por Michael McVaugh sobre la presencia de encantamientos en los tratados quirúrgicos tardomedievales⁴¹. En España, Sebastià Giralt, en el estudio introductorio de la edición de *Epistola de reprobacione nigromantice fictionis* –más conocido como *De improbatione maleficiorum*– de Arnau de Vilanova analizó el vínculo entre la medicina y la magia en la tradición arnaldina⁴². Montserrat Cabré i Pairet estudió los debates médicos académicos sobre el mal de ojo generados durante el siglo XVI en los reinos hispanos⁴³. Por otra parte, Paloma Moral de Calatraba trató sobre los remedios mágicos utilizados por médicos y mujeres sanadoras⁴⁴. Han sido varias, a su vez, las investigaciones realizadas durante las últimas dos décadas sobre los debates intelectuales en torno a la virtud de las palabras, analizadas por Beatriz Delaurenti⁴⁵,

⁴¹ JACQUART, Danielle, «De la science a la magie: le cas d'Antonio Guainerio, médecin italien du XV^e siècle», *La possession. Littérature, médecine, société*, 9 (1988), pp. 137-157. McVAUGH, Michael R., «Incantationes in late medieval surgery», en MARCHETTI, Giancarlo; RIGNANI, Orsola; SORGE, Valeria (ed.), *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Feredici Vescovini*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 319-345.

⁴² GIRALT, Sebastià (ed.), «Estudi introductorio», en *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia VII.1. Epistola de reprobacione nigromantice fictionis (De improbatione maleficiorum)*, Publicacions de la Universitat de Barcelona/Fundació Noguera, Barcelona, 2005, pp. 11-198 [sobre todo pp. 53-198]. Resulta interesante, a su vez, el extenso artículo entre los límites entre la magia natural y la nigromancia publicado por el autor en la revista *Clio & Crimen* (2011): «Magia y ciencia en la Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (1230-1310)», *Clio & Crimen*, 8 (2011), pp. 14-72.

⁴³ CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando, «Mujeres fascinantes. El mal de ojo en la escolástica médica», en CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando. (eds.), *Sexo y género en medicina: una introducción a los estudios de las mujeres y de género en ciencias de la salud*, Universidad de Cantabria, Santander, 2013, pp. 85-119. Primera edición: «Fascinating women: the evil eye in medical scholasticism», en FRENCH, Roger K.; ARRIZABALAGA, Jon; CUNNINGHAM, Andrew; GARCÍA BALLETER, Luis (eds.), *Medicine from the black death to the French disease*, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 52-84.

⁴⁴ MORAL DE CALATRAVA, Paloma, «Magic or science? What "old women lapidaries" knew in the age of Celestina», *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 36.1 (2007), pp. 203-235; «Frígidos y maleficiados. Las mujeres y los remedios contra la impotencia en la Edad Media», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LXIV, n.º 2 (2012), pp. 353-372.

⁴⁵ DELAURENTI, Béatrice, *La puissance des mots. "Virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Editions du CERF, Paris, 2007.

Nicole Beriou, Jean-Patrice Boudet e Irène Rosier-Catach⁴⁶, y sobre la virtud de las imágenes astrológicas, realizadas por Nicolas Weill-Parot⁴⁷.

Finalmente, en lo que respecta a la trayectoria de los estudios sobre la magia en la historiografía española, cabe subrayar que durante décadas estos han estado esencialmente vinculados a la historia de la brujería o más concretamente, de la caza de brujas. Uno de los primeros estudiosos en abordar la historia de la magia en la Edad Media fue Marcelino Menéndez-Pelayo quien en *Historia de los Heterodoxos Españoles* (1948) dedicó un capítulo a las «artes mágicas, hechicerías y supersticiones» del siglo VIII al XV⁴⁸. Menéndez-Pelayo subrayó el carácter católico y devoto de los reinos hispánicos, aludiendo a que las referencias a diversas creencias y prácticas mágicas encontradas en varias obras literarias y tratados de diferente tipología, debían de ser fruto de la influencia «extranjera», árabe o hebrea⁴⁹.

Posteriormente, cabe resaltar la figura de Julio Caro Baroja y su notable contribución a la historiografía española al examinar la historia de las creencias mágicas y la brujería desde una perspectiva interdisciplinaria, enlazando una visión histórica y antropológica sobre la materia. En 1961 publicó *Las brujas y su mundo*, una obra clásica, en la que analizó en profundidad el fenómeno de la brujería, no sólo dando a conocer grandes procesos de caza de brujas que tuvieron lugar en el País Vasco en los siglos XVI y XVII, sino tratando dar con las claves que explicaran dicho fenómeno, cimentado en la firme creencia en la existencia de las brujas⁵⁰. En 1967, publicó *Vidas mágicas e Inquisición*, otra obra monumental en la que, en este caso, analizaba distintos aspectos vinculados a prácticas y creencias mágicas partiendo de retratos de personas que fueron procesadas por el Tribunal de Santo Oficio entre el siglo XV y XVIII⁵¹.

⁴⁶ BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène (publ.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2014.

⁴⁷ WEILL-PAROT, Nicolas, *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XII^e-XV^e siècle*, H. Champion, Paris, 2002.

⁴⁸ MENÉNDEZ-PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, vol. I-II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1986 [1948].

⁴⁹ *Id.*, vol. 1, Capítulo VII, pp. 584-631.

⁵⁰ CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo, un estudio antropológico de las sociedades en una época oscura*, Alianza Editorial, Madrid, 1961.

⁵¹ CARO BAROJA, Julio, *Vidas mágicas e Inquisición*, I-II, Istmo, Madrid, 1992 [1967].

Puede que debido a la influencia marcada por las contribuciones de Caro Baroja, así como por las múltiples obras publicadas en ese periodo en la historiografía anglosajona o italiana sobre el fenómeno de la brujería, en las décadas 80 y 90 vieron la luz varios estudios sobre los distintos procesos inquisitoriales contra brujas que tuvieron lugar en las coronas de Castilla y Aragón⁵². Entre ellos el más destacado fue el libro *El abogado de las brujas* publicado por Gustav Henningsen en 1983, donde se realizaba un minucioso análisis del conocido proceso inquisitorial de Logroño (1609-1614) y las posibles causas de la psicosis *brujeril* vivida en las aldeas de Zugarramurdi y Urdazubi⁵³. En el caso de la Corona de Aragón, es de subrayar la tesis de María Tausiet, defendida en 1997 y publicada en el año 2000, sobre los procesos inquisitoriales contra las brujas y el fenómeno de la brujería en Aragón, donde analizaba también las prácticas que se acusaban a las enjuiciadas, así como los oficios que realizaban muchas de ellas, vinculados en muchos casos a la hechicería y la alcahuetería⁵⁴. Es de resaltar, no obstante, que la mayoría de los estudios realizados en este periodo, analizaron los distintos procesos inquisitoriales contra la brujería limitándose a presentar las prácticas mágicas descritas en los documentos, sin aportar un análisis social y cultural. Dichos trabajos estuvieron enfocados a presentar realidades locales, partiendo de una división por comunidades autónomas: Juan Blázquez Miguel analizó los procesos de Castilla la Mancha⁵⁵; Heliodoro Cordente Martínez estudió los casos concretos del obispado Cuenca⁵⁶; y Francisco Fajardo Spinola, los de Canarias⁵⁷.

⁵² GINZBURG, Carlo, *Il benandanti*, Einaudi, Torino, 1966; COHN, Norman, *Demonios familiares de Europa*, Alianza, Madrid, 1980 [1975]; KIECKHEFER, Richard, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, Routledge, Abingdon, Oxon, 2011 [1976]. CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1999 [1979].

⁵³ HENNINGSEN Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.

⁵⁴ TAUSIET, María, *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2000.

⁵⁵ BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Hechicería y superstición en Castilla-La Mancha*, Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, Toledo, 1985. Más adelante publicó un estudio ampliado y más generalista, *Eros y Tanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Arcano, Toledo, 1989.

⁵⁶ CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca, 1990.

⁵⁷ FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Ediciones Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, 1992.

Por otra parte, la mayoría de los estudios abordaban la brujería en los siglos XVI y XVII y apenas existían estudios que trataban sobre los precedentes de la caza de brujas en el periodo medieval. En este contexto Iñaki Bazán contribuyó a su estudio dando a conocer la evolución de los procesos judiciales en el transcurso del siglo XIII al XVI en el País Vasco, una evolución que iría desde los juicios individuales contra la hechicería de los siglos XIII, XIV y XV hasta los procesos colectivos de brujería en el siglo XVI⁵⁸. Más recientemente, Pau Castell Granados, en su tesis doctoral ha analizado, partiendo de la documentación judicial de los siglos XV y XVI de Cataluña, el proceso que llevó a demonizar las prácticas mágicas utilizadas –mayoritariamente por mujeres– con fines terapéuticos y a la creación del estereotipo de la bruja. Proceso de demonización que dio origen a la caza de brujas⁵⁹.

No todas las aportaciones realizadas desde la historiografía española a la historia de la magia han estado vinculadas al fenómeno de la brujería ni a la caza de brujas. Caben resaltar los estudios en los que se han analizado los discursos sobre la brujería, la magia y la superstición en los tratados antisupersticiosos castellanos, entre ellos la tesis doctoral publicada en 2002 por Fabián Alejandro Campagne, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus*, donde analizó en profundidad el discurso antisupersticioso de los teólogos castellanos de los siglos XV-XVIII⁶⁰. Son de subrayar, a su vez, los estudios realizados por Campagne en cuanto a la relación entre la medicina y la teología reflejada en los tratados antisupersticiosos; así como sobre la creencia en torno a la virtud sanadora de los saludadores discutida en estos tratados⁶¹. María Tausiet también

⁵⁸ BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal Herria (siglos XIII-XVI)», *Vasconia*, 25 (1998), pp. 103-133. Véase a su vez, BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «Superstición y brujería en el Duranguesado a finales de la Edad Media ¿Amboto 1507?», *Clío & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 191-224.

⁵⁹ CASTELL GRANADOS, Pau, *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2013. Resulta, a su vez, especialmente interesante CASTELL GRANADOS, Pau, «"E cert molt gran fama de bruixa. E se fa metgessa e fa medecines", La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)», *Studia Historica*, 31 (2013), pp. 233-244.

⁶⁰ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila, Madrid, 2002.

⁶¹ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20 (2000), pp. 417-456; «Charismatic healers on Iberian Soil. An autopsy of a mythical complex in Early Modern Spain», *Folklore 118* (april, 2007), pp. 44-64; «El

trató sobre el límite entre lo natural, lo divino y lo supersticioso en los tratados de Martín de Castañega y Pedro Ciruelo⁶². Más recientemente Iñaki Bazán analizó el discurso de Martín de Castañega sobre la superstición, subrayando sus diferencias teóricas con los teólogos contemporáneos y sobre todo con Pedro Ciruelo⁶³. En este sentido también cabría resaltar las relevantes contribuciones realizadas desde la historia de la literatura, entre ellas las de María Jesús Zamora Calvo, quien además de examinar el discurso contra la superstición en los tratados antisupersticiosos y demonológicos castellanos de los siglos XVI y XVII, ha analizado los cuentos y los *exempla*, introducidos en los tratados mágicos⁶⁴.

En efecto, desde el ámbito de la historia de la literatura se han realizado notables aportaciones al estudio de la magia en la época medieval. La tesis de Antonio Garrosa Resina, publicada en 1987 con el título *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, puede considerarse, en este sentido, el trabajo que abrió paso a investigaciones posteriores, al presentar un amplio catálogo de obras literarias medievales en los que de forma directa o indirecta se trataba sobre la magia⁶⁵. Desde entonces, han sido numerosas las investigaciones centradas en analizar la magia en obras literarias medievales como *Amadis de Gaula* o la *Celestina*⁶⁶. Han sido muchos, a

sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco», *Studia Histórica, Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 307-341.

⁶² TAUSIET CARLÉS, María, «Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega», *Revista Gerónimo Zurita*, 65-66 (1992), Zaragoza, pp. 139-148.

⁶³ BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?», *eHumanista*, 26 (2014), pp. 18-53.

⁶⁴ ZAMORA CALVO, María Jesús, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Iberoamericana Editorial Vervuert, Madrid, 2005; «Ciruelo y sus juicios contra la superstición», en Javier SAN JOSÉ LERA (ed.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el tercer milenio*, SEMYR, Salamanca, 2008, pp. 781-797; «Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII», *Edad de Oro*, XXVII (2008), pp. 411-445; «Conjurando al destino. Fórmulas supersticiosas (siglos XVI y XVII)», en FERNÁNDEZ, José Ruiz; VÁZQUEZ GUZMÁN, Juan Pedro (coords.), *Religiosidad popular*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2010, pp. 197-212.

⁶⁵ GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Biblioteca de Castilla y León, Valladolid, 1987.

⁶⁶ MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael, «Fuera de la orden de la natura»: magias, milagros y maravillas en el *Amadis de Gaula*, Reichenberger Ediciones, Kassel, 2001; RUSSELL, Peter E., «La magia, tema integral de *La Celestina*», en LÓPEZ-RÍOS MORENO, Santiago (coord.), *Estudios sobre "La Celestina"*, Clásicos y Críticos, Madrid, 2001, pp. 281-311; ARMIJO CANTO, Carmen Elena, «La magia demoniaca en *La Celestina*», en FERNÁNDEZ, Sergio (coord.), *A quinientos años de La Celestina (1499-1999)*, UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004, pp. 161-170.

su vez, los estudios enfocados a examinar el fenómeno de la brujería en la literatura medieval y renacentista. Son de subrayar las contribuciones realizadas por Rafael Mérida Jiménez al analizar la figura de la bruja y la hechicera, así como las prácticas realizadas por ambas en la literatura medieval castellana; así como las investigaciones de Lara Alberola, enfocadas a examinar las distintas tipologías de hechiceras y de brujas desarrolladas en la literatura de los Siglos de Oro⁶⁷.

En las últimas dos décadas de historiografía española, la historia de la magia ha ido abriéndose a nuevas perspectivas. Como también ha ocurrido en la historiografía europea y estadounidense, han emergido nuevas investigaciones realizadas desde la perspectiva de la historia de la medicina y la historia de género, en las que se han examinado las relaciones entre la medicina y la magia, y el lugar ocupado por las mujeres en el cuidado de la salud en la sociedad medieval, así como en la producción de manuales y recetarios. Son de resaltar en este punto las contribuciones de Montserrat Cabré i Pairet quien ha analizado, desde la historia de la ciencia, el discurso sobre el mal de ojo en la medicina escolástica, que vinculaba a las mujeres con la transmisión de la enfermedad⁶⁸. Por otra parte, Paloma Moral de Calatrava, ha tratado sobre la transmisión de saberes relativos al cuidado de la salud y el tratamiento de la enfermedad entre físicos y comadronas. Una transmisión, que según ha dado a conocer Moral de Calatrava, se daba en ambas direcciones: de médicos académicos a comadronas y de comadronas a médicos⁶⁹.

Alejándose de la historia de la ciencia, pero vinculando también la historia de género y las prácticas de salud, Carmen Caballero Navas ha analizado las prácticas de salud de las mujeres hebreas, dando a la luz diversas prácticas mágicas terapéuticas utilizadas por las mismas⁷⁰. Centrándose en la magia morisca en el periodo

⁶⁷ MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael, *El gran libro de las brujas*, RBA, Barcelona, 2004; «Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval», *Clío & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 146-164. LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2010. Véase a su vez, LARA ALBEROLA, Eva; MONTANER, Alberto (coord.), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas*, SEMYR. Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2014.

⁶⁸ Artículo citado en la nota n.º 43.

⁶⁹ Artículos citados en la nota n.º 44.

⁷⁰ CABALLERO NAVAS, Carmen, «Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina», en MORENO KOCH, Yolanda; IZQUIERDO

altomoderno, Esther Fernández Medina, ha examinado las prácticas mágicas entre moriscos y cristianos viejos, poniendo también especial interés en la magia utilizada por las mujeres con fines curativos⁷¹.

BENITO, Ricardo (coords.), *De cuerpos y almas en el judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 149-168; «El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval», *Clío & Crímen*, vol. 8 (2011), pp. 73-104.

⁷¹ FERNÁNDEZ MEDINA, Esther, *La magia morisca entre el Cristianismo y el Islam*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2014.

I.III

Marco teórico-conceptual y metodología

El objetivo de esta tesis doctoral radica en examinar la posición de moralistas y sanadores respecto a la magia utilizada con fines terapéuticos. La elección del tema de estudio ha estado estrechamente vinculada a los postulados teóricos y metodológicos con los que se ha trabajado. Por ello, en el presente apartado se describirán dichos posicionamientos teóricos y conceptuales, así como las directrices metodológicas empleadas en la realización de esta tesis.

La magia es el tema central en torno al que gira el trabajo de investigación. Se trata de un concepto cuya definición ha suscitado numerosos debates, tal y como se ha dado a conocer en el apartado anterior. Sociólogos, etnólogos y antropólogos del siglo XIX y comienzos del XX presentaron distintas definiciones de la magia, en la mayoría de los casos, contraponiéndola a la ciencia y a la religión. Estas definiciones –sobre todo la realizada por James Frazer–, han sido muy útiles en la investigación histórica de la magia, ya que han ayudado a identificar varios patrones compartidos por muchas prácticas mágicas¹. No obstante, en 2008 Marco Pasi, en el artículo «Theses de magia» publicado en *Societas Magica Newsletter* (2008), subrayaba el error que suponía

¹ PASI, Marco, «Theses de magia», *Societas Magica Newsletter*, Issue 20 (2008), p. 4 [1-8].

estudiar la historia de la magia partiendo de una definición previamente asumida del concepto, y apuntaba la necesidad de realizar una «problematización histórica» del mismo, analizando las transformaciones y los cambios vividos a lo largo de la historia². Siguiendo esta línea, según apuntaba Michael D. Bailey en su artículo «The meaning of magic» publicado en la revista *Magic, Ritual, and Witchcraft* (2006), en las últimas décadas la mayoría de los investigadores se centran en estudiar la forma en la que se comprendía la magia en cada contexto histórico y cultural, sin tratar de definir la magia, la ciencia o la religión, partiendo de concepciones actuales³. Las nuevas propuestas metodológicas vinculadas a la historia cultural y al «giro lingüístico» (*linguistic turn*), —sobre las que se tratará más detenidamente en las siguientes páginas—, han contribuido a que los estudios relativos a la historia de la magia se realicen desde este nuevo enfoque, situando las fuentes primarias en la base de la investigación y buscando en ellas las distintas significaciones dadas sobre este tipo de creencias y prácticas.

La tesis doctoral defendida por Catherine Rider, *Magic and impotence in the Middle Ages*, es una excelente muestra de esta nueva tendencia, una obra que ha constituido un referente importante en la realización de esta tesis, debido a su planteamiento tanto teórico como metodológico⁴. Rider analizó la creencia ampliamente extendida de que la magia podía causar impotencia en los hombres, centrándose en el periodo comprendido entre 1150 y 1450. Estudió para ello distintos tipos de fuentes, vinculadas a la literatura pastoral, al derecho canónico y a la medicina, con el objeto de conocer y comparar la posición expresada en cada una de ellas hacia la magia utilizada para causar la impotencia. Uno de los postulados teóricos defendidos por Rider consistía, precisamente, tal y como se menciona, en alejarse de concepciones actuales sobre el significado de la magia para traducir aquello que las fuentes decían sobre ella⁵. Para ello consideraba necesario conocer los conceptos utilizados en los textos

² *Id.*, p. 2.

³ BAILEY, Michael D., «The meaning of magic», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 1 (Summer 2006), p. 5 [1-23]. Karen Jolly hace un análisis similar en JOLLY, Karen, «Medieval magic: Definitions, Beliefs, Practices», en ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (ed.), *Witchcraft and magic in Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002, pp. 11-12 [1-61]

⁴ RIDER, Catherine, *Magic and impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 2006.

⁵ Véase sobre todo *Id.*, pp. 7-11.

consultados, ya que, según advertía, los conceptos utilizados durante la Edad Media para designar las prácticas mágicas, no siempre coincidían con los modernos⁶.

Siguiendo la metodología utilizada por Catherine Rider, así como los postulados defendidos por Michael Bailey y Marco Pasi, en las siguientes páginas se expondrán brevemente los conceptos utilizados para referirse a las prácticas mágicas y sus significaciones en los textos de los siglos XV y primeras décadas del XVI. Ello ayudará a comprender mejor los análisis y las interpretaciones realizadas en los siguientes apartados.

Definiciones de «magia»

En primer lugar cabría apuntar que el término «magia» no aparecía como tal en la documentación medieval. En su lugar, se empleaban palabras muy diversas, que variaban según el contexto histórico o la fuente consultada: en las pastorales, los teólogos y moralistas empleaban términos como «superstición», «sortilegio» o «hechicería». Los sanadores prescribían remedios «mágicos» sin definirlos como tales, sin utilizar ninguna palabra para referirse a ellos. Ante esta compleja realidad, en esta tesis doctoral se ha optado por utilizar el término «magia» –empleado, a su vez, por la gran mayoría de historiadores de estas últimas décadas–, con el objetivo de poder englobar bajo una única palabra un complejo espacio conceptual constituido por diversas creencias, comportamientos y prácticas que, tal y como se mencionaba, se definían utilizando términos distintos, según el periodo histórico o el contexto cultural⁷.

«Superstición» era el término más utilizado por teólogos y moralistas para referirse a prácticas mágicas utilizadas con fines terapéuticos. Agustín de Hipona fue quien, en el siglo V, añadió por primera vez estas prácticas a la definición clásica de *superstitio*, término que hasta entonces sólo hacía referencia a la idolatría, a la adoración de falsos ídolos. Agustín de Hipona definió por primera vez como *superstitio*, no sólo las acciones que suponían rendir culto a antiguas divinidades paganas, sino también los remedios mágicos utilizados por los propios cristianos, prácticas que

⁶ *Id.*, p. 7.

⁷ PASI, Marco, *Op. cit.*, p. 2.

condenaba «la ciencia médica», como el uso de amuletos con fines curativos⁸. Tal y como explicaba Agustín de Hipona, los amuletos no poseían la capacidad de actuar en el cuerpo de la persona que los portaba, por lo que, si llegaban a causar algún efecto en el enfermo, debía de ser por una actuación demoniaca⁹. Como se verá en el capítulo 2, los moralistas y teólogos castellanos del siglo XV y primeras décadas del XVI también definieron las prácticas «supersticiosas» basándose en las causalidades por las que operaban. Todas aquellas prácticas que no actuaban en el cuerpo del enfermo por sus virtudes naturales o en su caso, por gracia divina, se considerarían «supersticiosas», ya que lo harían gracias a la intervención demoniaca.

En el siglo XIII Tomás de Aquino amplió la definición de *superstitio* dada por Agustín de Hipona, añadiendo prácticas que implicaban un «culto indebido al verdadero Dios»¹⁰. En el caso concreto de las prácticas utilizadas con fines curativos, realizar un «culto indebido» a Dios suponía utilizar oraciones o amuletos compuestos por objetos de carácter sagrado confiando no sólo en la virtud que Dios transferiría en ellos sino en observancias ajenas. Siguiendo este nuevo criterio, para Tomás de Aquino una práctica en principio devota, como llevar un relicario colgado del cuello, podía ser considerada una acción supersticiosa, en el caso de que se depositara confianza en ciertos elementos ajenos al propio objeto, como por ejemplo, si se ordenaba que el relicario se colgara en una hora concreta del día, o se recomendaba que el medallón tuviera una forma específica¹¹.

A partir del siglo XV fue creciendo aún más el espectro de prácticas que los teólogos consideraban «supersticiosas». El contexto reformador en el que se encontraba

⁸ «Asimismo, pertenecen también a este género todos los vendajes y remedios que condena la ciencia médica, ya consistan en ciertas cantinelas o en ciertos signos que llaman caracteres, o en colgarse o atarse algún objeto (...)), CAMPAGNE, Fabián-Alejandro, «El modelo cristiano de superstición en la España Moderna (siglos XV-XVIII)», *Anthologica annua*, n.º 48-49 (2001-2002), p. 222 [217-274]. BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e - XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, pp. 208-210.

⁹ « (...) una cosa es decir si bebes la infusión de esta hierba machacada no te dolerá el vientre, y otra distinta decir si te cuelgas al cuello esta hierba no te dolerá el vientre. En el primer caso se aprueba el zumo saludable de la hierba, en el segundo se condena la significación supersticiosa» CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Op. cit.*, p. 224.

¹⁰ *Id.*, p. 235.

¹¹ SMITH, Stephen A., «Introduction», en SMITH, Stephen A.; KNIGHT, Alan (eds.), *The Religion of fools? Superstition past and present*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p. 20 [7-55].

la institución eclesiástica, así como el nuevo clima intelectual, influenciado por la irrupción del nominalismo, contribuyó que se viera ampliada la definición de *superstitio* dada por Tomas de Aquino¹². Jean Gerson, en su tratado *De erroribus circa artem magicam* (1402) tachó de *superstitio* el uso de oraciones y objetos sagrados con fines curativos, así como el empleo de eucaristías y vigiliias con la misma finalidad. Según defendía, aunque se trataban de acciones devotas, consideraba supersticioso que se utilizasen para fines ajenos a la veneración de Dios¹³. Siguiendo a Jean Gerson muchos teólogos del siglo XV y XVI incluyeron el uso de todo tipo de nóminas, oraciones o relicarios a la definición de *superstitio*. No, en cambio, todos. En este sentido, uno de los objetivos de la tesis constituirá en ver cómo se materializaron estas transformaciones –o en su caso, continuidades– en el discurso construido por teólogos y moralistas castellanos del siglo XV y primeras décadas del siglo XVI en torno a las prácticas «supersticiosas» utilizadas con fines curativos y apotropaicos.

Por otra parte, otro término utilizado en las fuentes pastorales, aunque en mucha menor medida, era «sortilegio». Se empleaba sólo en las constituciones sinodales castellanas, donde el título dedicado a la condena de las prácticas mágicas se denominaba *de sortilegiis* o *de los sortilegios*. Puede que esto fuera por la influencia del *Decretum* de Graciano, una obra elaborada en el siglo XII partir de la compilación de varios textos jurídicos y teológicos. La obra estaba estructurada en torno a series de casos legales imaginarios y el caso número 26 trataba, concretamente, sobre *sortilegium*. En él Graciano incluyó varias creencias y prácticas, y entre ellas, el uso de encantamientos y amuletos curativos, así como el uso no ortodoxo de rituales religiosos¹⁴. El *Decretum* fue utilizado como libro de referencia en la enseñanza de la legislación canónica en las universidades medievales y tuvo una enorme influencia en los autores posteriores, por lo que puede que las constituciones sinodales se basaran en la terminología utilizada en él, a la hora de designar el título dedicado a las prácticas mágicas. Por el contrario, en el desarrollo de dicho título no se utilizaba el término

¹² Se tratará sobre ello más detenidamente en el capítulo 2. CAMERON, Euan, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010, pp. 123-132.

¹³ BAILEY, Michael D., *Fearful spirits, reasoned follies. The boundaries of superstition in late medieval Europe*, Cornell University Press, New York, 2013, pp. 138-141; «Concern over superstition in late medieval Europe», en SMITH, Stephen. A.; KNIGHT, Alan (eds.), *Op. cit.*, pp. 121-122 [115-133].

¹⁴ RIDER, Catherine, *Magic and religion in medieval England*, Reaktion Books, London, 2012, p. 14.

«sortilegio» para referirse a estas acciones, sino que se hacía uso de la palabra «superstición».

Finalmente, en los dos tratados antisupersticiosos del siglo XVI –*Tratado de las supersticiones y hechizarias* de Martín de Castañega y *Reprovação de las supersticiones y hechizarias* de Pedro Ciruelo–, como bien se percibe en los títulos, junto a «superstición» se empleaba el término «hechicería» para referirse a los diversos tipos de remedios mágicos utilizados con fines curativos o apotropaicos. Ciruelo definía concretamente la «hechicería» como las prácticas «que se ordenan para alcançar algunos bienes, o para se librar de algunos males fuera del curso natural»¹⁵. No obstante, utilizaba este término indistintamente como sinónimo de «superstición», como también hacía Castañega en su tratado.

En lo que se refiere a la conceptualización, la realidad era muy diferente en las fuentes castellanas dedicadas a transmitir remedios a distintas dolencias y enfermedades. En ellas no se definía la magia como tal. Los remedios mágicos, simplemente se prescribían o recomendaban, sin utilizar ningún calificativo para referirse a ellos. Aunque los autores de estos textos, al recomendar este tipo de prácticas hacían algunas diferencias con respecto a la prescripción de remedios naturales, nunca las definían como mágicas o «supersticiosas», y tampoco como «hechicerías». Sobre ello se tratará más detenidamente en el capítulo 4.

Metodología de trabajo

La historia de la magia ha sido desarrollada desde distintos postulados teóricos y metodológicos (historia de las mentalidades, la antropología histórica o más recientemente, la historia cultural) vinculados, de una forma u otra, a la historia de la cultura. En este caso, tal y como se ha adelantado al comienzo del apartado, la labor de investigación realizada en esta tesis doctoral se ha basado en la metodología propuesta

¹⁵ CIRUELO, Pedro, *Reprovação de las supersticiones y hechizerías* (1538), HERRERO INGELMO, José Luis (edición, introducción y notas), Diputación de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 103.

por la historia cultural, corriente historiográfica estructurada a finales de los años 80¹⁶. Esta metodología, asimilando varios postulados del giro lingüístico, contribuyó a situar de nuevo a las fuentes en la base de la investigación histórica, así como a realizar una lectura interpretativa de los significados sociales y culturales de los textos analizados¹⁷.

En sus inicios, el desarrollo de la historia cultural estuvo ligado a la crítica de los postulados teóricos y metodológicos de la historia de las mentalidades¹⁸. Roger Chartier, en *El Mundo como Representación* (1989) –una de las primeras obras en las que se sugirió una definición precisa de la «historia cultural»–, planteó romper con algunos de los paradigmas que habían nutrido las prácticas historiográficas hasta ese momento, entre ellas el proyecto de realizar «una historia global, capaz de articular al mismo tiempo los diferentes niveles de la totalidad social»; y la «importancia acordada a la división social considerada como apta para organizar la comprensión de las diferenciaciones y diferencias culturales»¹⁹. En su lugar Chartier propuso, por una parte, «descifrar» las sociedades como si se trataran de una «madeja de relaciones y de tensiones», sin marcar «una partición rígidamente jerarquizada de las prácticas y temporalidades»; y a su vez pensar en otros modos de articulación de las prácticas y objetos culturales, sin analizarlos como si estuvieran organizadas según divisiones sociales previas²⁰. Estos postulados han contribuido a que el estudio de la historia de la

¹⁶ BURKE, Peter, *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, 2006 [2004], pp. 69-70; POIRRIER, Philippe, «L'histoire culturelle en France. 'Une histoire sociale des représentations'», POIRRIER, Philippe (dir.), *L'Histoire culturelle : un «tournant mondial» dans l'historiographie ?*, EUD, 2008, pp. 27-39, [en línea] <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00594984>, consultado el 7/05/2018; HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Akal, Madrid, 2004, pp. 371-400.

¹⁷ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Península, Barcelona, 2000, p. 19.

¹⁸ RÍOS SALOMA, Martín F., «De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n.º 37 (enero-junio 2009), pp. 101-104 [97-137].

¹⁹ CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992 [1989], p. 49. Chartier también criticó la ambigüedad del concepto «mentalidad», y la idoneidad de la noción de «mentalidad colectiva»; aspectos que se venían poniendo en cuestión desde la década anterior. Véase al respecto LE GOFF, Jacques, «Las mentalidades. Una historia ambigua», en LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dirs.), *Hacer la historia. III: Nuevos objetos*, Barcelona, Laia, 1978 [1974], pp. 81-98. Sobre los problemas de la historia de las mentalidades y sus posibles soluciones véase a su vez, BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «La historia social de las mentalidades y la criminalidad», en BARROS, Carlos (ed.), *Historia a debate. II: Retorno al sujeto, Actas del congreso internacional "A Historia A Debate"* (Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 1993), Historia a debate, Santiago de Compostela, 1995, pp. 90-95 [85-101].

²⁰ CHARTIER, Roger, *Op. cit.*, pp. 49-50.

magia se realice mirando más allá de diferenciaciones vinculadas a la dicotomía entre lo sabio y lo popular, lo culto y lo folclórico, lo cual ha posibilitado que se analice el tema de forma transversal, fijándose –como en el caso concreto de esta tesis doctoral–, en la posición de teólogos y sanadores respecto a las prácticas mágicas utilizadas por gran parte de la sociedad.

En cuanto a la metodología de trabajo, Roger Chartier reivindicó la necesidad de realizar un estudio riguroso de las fuentes documentales, descifrando las disposiciones internas y sus estrategias de construcción²¹. En sus postulados se apreciaba la influencia del giro lingüístico, corriente historiográfica desarrollada a comienzos de la década de los setenta en el mundo anglosajón, de la cual –tal y como se ha mencionado más arriba– la historia cultural integró varios elementos. El giro lingüístico, fundamentado sobre los postulados teóricos y metodológicos propuestos por Michel Foucault y Jacques Derrida, se caracterizaba, entre otros elementos, por la importancia otorgada a la deconstrucción de los textos²². Tal y como afirmó la medievalista Gabrielle Spiegel en su obra *Romancing the Past* (1993), de los documentos históricos era posible desentrañar los significados políticos, ideológicos o simbólicos contenidos en los discursos históricos. Spiegel, al estudiar múltiples textos históricos franceses del siglo XIII pudo advertir que el abandono del latín y el uso cada vez más generalizado del romance podía estar ligado a la pérdida del poder político de la nobleza y el fortalecimiento de la monarquía²³. En efecto, el giro lingüístico proporcionó a la práctica de la historia las herramientas teóricas y metodológicas para analizar los textos en su contexto.

²¹ *Id.*, pp. 50-53.

²² Hayden V. White, uno de los pioneros del giro lingüístico, definió la historia como un discurso construido por el historiador, a través de las preguntas realizadas a los documentos. Más adelante, Michel De Certeau, siguiendo los postulados de Michael Foucault defendidos en la *Arqueología del saber*, definió la historiografía como un discurso sobre «el otro», construido a partir de la división entre el presente «desde» en el que se escribe, y el pasado «sobre» el que se escribe. La interpretación del pasado se basaba, por tanto, según De Certeau, en la respuesta que cada autor daba a preguntas similares desde el propio presente. Partiendo de estos dos postulados, la historia debía de analizar los procesos de construcción de esos discursos. Para ello sería necesario comprender el contexto histórico en el que fueron elaborados, RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, *Op. cit.*, p. 124. RIOS SALOMA, Martín F., *Op. cit.*, p. 110.

²³ RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, *Op. cit.*, pp. 262-265.

Siguiendo las directrices metodológicas propuestas por la historia cultural y el giro lingüístico, esta tesis doctoral ha sido organizada a partir del análisis conciso y exhaustivo de dos tipos de fuentes: por una parte, los manuales de confesión, tratados antisupersticiosos, sermonarios y sínodos, unidos por una marcada intención pastoral y moralizante, y por otra, los compendios, manuales y tratados escritos por médicos y sanadores, y dedicados a presentar remedios contra diversas dolencias y enfermedades.

Al proponer el análisis de los discursos sobre la magia en ambos tipos de fuentes, éstas han marcado el eje y el objetivo principal de la tesis doctoral. En este sentido, debido al peso otorgado a las mismas, se ha considerado necesario tener un conocimiento profundo de todos los textos con los que se ha trabajado y de su papel en el contexto histórico en el que fueron creados. Por ello, se ha dedicado una importante parte de la tesis –concretamente un capítulo, al inicio de cada una de las dos partes que componen el análisis–, a describir las características de cada una de las fuentes utilizadas: la fecha, el lugar de edición, la autoría, el propósito con el que se escribieron, el idioma, etc., partiendo de la base de que todo ello podía influir en la forma en la que se describía la magia en dichas fuentes.

Conocer en profundidad los textos y situarlos en su contexto ha permitido, por tanto, advertir las particularidades de cada uno de ellos respecto la forma de definir la magia. A su vez, la lectura interpretativa de los textos analizados ha posibilitado traducir el lenguaje empleado en los mismos y conocer, tal y como se ha visto al inicio de este apartado, las definiciones dadas a las prácticas mágicas en cada fuente y en cada momento, así como los distintos conceptos utilizados en cada caso.

PRIMERA PARTE

LA MAGIA EN LA LITERATURA PASTORAL

«Las mujeres simples no se entremetan en curar enfermedades (...), en especial con palabras y cosas que no querrian que los hombres sabios e discretos las oyesen, Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones*¹

Desde los primeros siglos de la era cristiana la Iglesia condenó el uso de amuletos, encantamientos y diversas prácticas utilizadas con fines curativos o apotropaicos. Agustín de Hipona en el siglo V, definió por primera vez como *superstitio* el uso de remedios que reprobaba «la ciencia médica», como los amuletos que se colgaban al cuello de los enfermos. Consideraba que este tipo de prácticas carecían de ninguna virtud para causar algún efecto sobre el cuerpo de una persona, por lo que en el caso de que llegaran a actuar, debía de ser gracias a una actuación demoniaca².

El siglo XIII Tomás de Aquino dio un paso más en la condena de la magia utilizada con fines curativos al establecer que el uso de este tipo de prácticas no sólo implicaba una intervención demoniaca, sino que suponía establecer un pacto con el maligno. La nueva categoría de pacto desarrollada por el dominico —el pacto implícito

¹ CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, MURO ABAD, Juan R. (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 72.

² «Asimismo, pertenecen también a este género todos los vendajes y remedios que condena la ciencia médica, ya consistan en ciertas cantinelas o en ciertos signos que llaman caracteres, o en colgarse o atarse algún objeto (...)», CAMPAGNE, Fabián-Alejandro, «El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)», *Anthologica Annua*, 48-49 (2001), p. 222 [217-274]; BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e - XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, pp. 208-210.

o secreto—, posibilitaba que existiese un pacto aún en los casos en los que no hubiese una intención expresa de invocar al demonio. Para Tomás de Aquino hacer uso de amuletos o hechizos curativos podía suponer un pacto implícito con el demonio, si no existía una causalidad natural o sobrenatural que las hiciera efectivas³.

La contribución de Tomás de Aquino tuvo una importante consecuencia en la reprobación de las prácticas mágicas utilizadas para evitar o curar enfermedades, dado que facilitó una persecución más sistemática de este tipo conductas⁴. Paulatinamente la obsesión por la intervención demoniaca fue incrementando en los siglos posteriores, y a su vez, también el interés de los teólogos por condenar acciones mágicas más comunes, entre ellos, diversos remedios mágicos utilizados con fines curativos. Se temía que el demonio participase no sólo en los rituales nigrománticos, sino también en prácticas más sutiles e inofensivas, en los que se empleaban nóminas y amuletos apotropaicos o se pronunciaban fórmulas, oraciones o ensalmos curativos⁵.

En el siglo XV Jean Gerson avanzó aún más en la condena de la magia curativa, al sospechar que el demonio podía participar en las prácticas pertenecientes a la filosofía natural. En su tratado *De Erroribus circa arte magicam* (1402) avisaba sobre la posibilidad de que una práctica basada en elementos naturales consiguiese efectos maravillosos por la participación demoniaca⁶. Condenó, a su vez, el uso de todo tipo de palabras y objetos, incluso si éstos eran de carácter sagrado. Las oraciones, las reliquias, las misas o los ayunos sólo debían ser utilizadas para adorar a Dios, por lo que utilizarlos con fines ajenos a los suyos, como procurar la salud, podía implicar un pacto con el demonio. En definitiva, según explicaba en su tratado, todas las prácticas eran

³ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Op. cit.*, pp. 238-239.

⁴ GIRALT, Sebastià, «Magia y ciencia en la Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (1230-1310)», *Clío & Crimen*, 8 (2011), p. 37 [14-72].

⁵ BAYLEI, Michael D., *Fearful spirits, reasoned follies. The boundaries of superstition in late medieval Europe*, Cornell University Press, New York, 2013, pp. 10-11, «Concern over superstition in late medieval Europe», en SMITH, Stephen A.; KNIGHT, Alan (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, (Past and Present Supplement, n.º 3), Oxford University Press, 2008, pp. 122-123 [115-133]; PETERS, Edward, *The magician, the witch and de law*, University of Pennsylvania Press, 1978, pp. 144-146.

⁶ THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, vol. IV, Columbia University Press, 1934, pp. 122-123; DELAURENTI, Béatrice, *La puissance des mots: "virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, p.492

sospechosas de entrañar un pacto demoniaco, salvo que se probara que actuaba por medios naturales o gracias a una intervención divina⁷.

Gerson denunciaba la permisividad de la que gozaban los amuletos, hechizos y las oraciones utilizados con fines curativos. Y subrayaba la importancia de la acción pastoral para reprobado este tipo de prácticas y disminuir su uso en la sociedad medieval. Como también se ha mencionado al inicio de esta tesis, en el contexto de la reforma eclesiástica las obras pastorales se convirtieron en una herramienta útil para condenar la magia e instruir a clérigos y laicos en este tipo de prácticas.

En esta primera parte de la tesis se tratará sobre la posición de teólogos y moralistas ante la magia utilizada con fines curativos. En el primer capítulo se describirán las fuentes utilizadas, y en el segundo se analizará el tratamiento que merecían estas prácticas en dichas fuentes.

⁷ DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, p. 493

1.

Instruir sobre la magia: literatura pastoral y tratados antisuperstisiosos

«Los que quieran alcanzar la salvación eterna, es preciso que estén instruidos en la fe y costumbres»,
*Concilio de Aranda, 1473*¹

Las fuentes que se han elegido para conocer la actitud de los teólogos y moralistas castellanos ante la magia utilizada con fines curativos, son fuentes con una marcada intención instructiva. En el caso de las obras propiamente pastorales el principal objetivo consistía en formar a los clérigos, y en algunos casos también a los laicos, en la materia pastoral, en la cual el pecado y concretamente el pecado contra el primer mandamiento, adquiriría un protagonismo especial. Los tratados antisupersticiosos, por su parte, proporcionaban una instrucción especializada en las prácticas y conductas directamente vinculadas al pecado contra el primer mandamiento, relacionadas con la brujería, la magia y la superstición. En definitiva, en ambas fuentes se enseñaba a los lectores cuáles eran las prácticas que la Iglesia consideraba pecaminosas en esta materia y porqué; cómo se podían distinguir de las que se consideraban lícitas en el caso de que

¹ PÉREZ GONZÁLEZ, Carlos, (ed.), *El Concilio de Aranda (1473)*, Fundación del Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Segovia, 2007, capítulo II, canon 7, p. 146.

la diferencia fuese mínima o quiénes las utilizaban de forma más habitual y para qué. Constituyen, por tanto, una fuente excepcional para conocer el discurso de los teólogos castellanos sobre estas prácticas.

En el siguiente apartado se tratará de describir dichas fuentes, situándolas en el contexto en el que surgieron. En el caso de las obras pastorales, se verá cómo fueron proliferando a medida que se intensificaba la actividad reformadora en Castilla a partir del siglo XIV. Se verá a su vez, cómo a medida que aumentaba el recelo hacia la magia y la superstición, comenzaron a escribirse los tratados antisupersticiosos, tratados que proporcionarían a los clérigos una formación especializada en estos temas.

1.1. La literatura pastoral como fuente para el estudio de la magia

El dominico irlandés Leonard E. Boyle en su obra ya clásica *Pastoral Care, Clerical Education and Canon Law, 1200-1400*, publicada en 1981, utilizó el término *pastoralia* para referirse a todas aquellas obras cuyo objetivo final era el de servir a los curas a comprender mejor su oficio, a instruir a sus feligreses y a administrar los sacramentos, así como formar a laicos en la materia doctrinal². De esta manera, al estudiar por primera vez una serie de manuales y tratados bajo este denominador común, pudo darse cuenta del incremento que obtuvo la literatura pastoral en el periodo comprendido entre 1200 y 1400, lo cual consideró consecuencia directa de la trascendencia que había adquirido la cura pastoral en la sociedad medieval tras el IV Concilio de Letrán³. En el presente estudio, siguiendo este criterio, se referirá a las obras pastorales en un amplio sentido, aludiendo a todas aquellas destinadas a facilitar una instrucción pastoral a los clérigos y en algunos casos también a laicos, como

² «(...) any and every manual, aid or technique, from an Episcopal directive to a mnemonic of the seven deadly sins, that would allow a priest the better to understand his office, to instruct his people, and to administer the sacraments, or, indeed, would in turn enable his people the readier to respond to his efforts in their behalf and to deepen their faith and practice», GOERING, Joseph, «Leonard E. Boyle and the Invention of *Pastoralia*», en STANSBURY, Ronald J. (ed.), *A companion to pastoral care in the late Middle Ages*, Brill, Leiden, 2010, pp. 17-18 [7-20]. Véase también BOYLE, Leonard E., *Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400*, Variorum Reprints, London, 1981; «*Summae Confessorum*», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (25-27 mai 1981)*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 227-237.

³ GOERING, Joseph, *Op. cit.*, pp. 7-8.

tratados de doctrina, manuales sobre vicios y virtudes, decálogos, manuales de confesión, sermones u obras literarias con un trasfondo moral y doctrinal.

El florecimiento de este tipo de obras tuvo lugar, como afirmaba Boyle, a partir de la celebración del IV Concilio lateranense en 1215, donde se adoptaron una serie de medidas que obligarían a los clérigos a estar bien formados en la materia pastoral. Una de ellas fue el canon nº10, *De prædicatoribus instituendis*, en el cual se establecía que el conocimiento de la palabra de Dios sería una condición necesaria para obtener la salvación eterna⁴. Se trataba de un precepto que vendría a responder a las demandas de reforma moral y espiritual que se percibían cada vez más necesarias en la Iglesia bajomedieval⁵. Desde entonces tuvo lugar el florecimiento de manuales destinados a la formación doctrinal de los clérigos, como el decálogo *De decem mandatis* de Robert Grosseteste (c. 1175 –1253), obispo de Lincoln, escrito a hacia 1230 para que los sacerdotes de la diócesis lo utilizaran como guía en su acción pastoral⁶.

El canon nº 21 *Omnis utrisque sexus* fue otro de los preceptos reformistas que contribuyó a la proliferación de obras pastorales. Una medida que a su vez, posibilitó a los sacerdotes un mayor control sobre la vida de sus feligreses y contribuyó a la ampliamente demandada corrección de las costumbres erróneas. En él se establecía la obligación de confesarse al menos una vez al año y de forma individual⁷. Desde entonces los sacerdotes, en vez de limitarse a establecer penitencia a los fieles, se tendrían que encargar de preguntarles sobre sus pecados, de intentar conocer el origen de estos y de proporcionarles consejos para que no los volvieran a cometer,

⁴ STANSBURY Ronald J., «Preaching and pastoral care in the Middle Ages», en STANSBURY, Ronald J. (ed.), *Op. cit.*, pp. 23-40; RAPP, Francis, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a finales de la Edad Media*, Editorial Labor, Barcelona, 1973 [1971], pp. 87-88; GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia Católica. En sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna, II. Edad Media (800-1303)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976, pp. 490-493.

⁵ ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «Nuevos horizontes espirituales: demandas de reforma y respuestas heterodoxas», MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (dir.), *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2006, pp. 631-686.

⁶ Sobre Robert Grosseteste y su significativa aportación a la literatura pastoral véase GINTHER, James R. «Robert Grosseteste's theology of pastoral care», STANSBURY, Ronald J. (ed.), *A companion to pastoral care...*, pp. 95-122. BOYLE, Leonard E., «Robert Grosseteste and the pastoral care», *Pastoral care, clerical education...*, pp. 3-51 (Parte I).

⁷ Para algunos autores la disposición supuso una de las mayores transformaciones en la historia del cristianismo. BOYLE, Leonard E., «Fourth lateran council and manuals of popular theology», en HEFFERNA, Thomas J. (publ.), *The popular literature of medieval England*, Knoxville, 1985, pp. 20-31; RAPP, Francis, *Op. cit.*, p. 93.

convirtiéndose así en los médicos de almas (*medicus animarum*), en las personas que se encargarían de cuidar y asistir, no el cuerpo, sino el alma de sus feligreses⁸. Esto les hizo necesitar una formación especializada en la confesión: necesitarían conocer los pecados, saber preguntar adecuadamente por ellos y establecer la penitencia conveniente en cada caso. Por ello, poco después de la celebración del IV Concilio de Letrán comenzaron a proliferar numerosas obras destinadas expresamente a instruir a los confesores en la forma de recibir la confesión, como la *Summa de arte praedicandi* del teólogo inglés Thomas de Chobham (c.1160- c.1233-1236) escrita hacia 1220; poco después, en torno a 1225, el dominico catalán Raimundo de Peñafort (c.1175-1275) escribió la *Suma de casibus penitentiae*; y unas décadas más adelante, entre 1297 y 1298 el dominico alemán John of Freiburg redactó la *Summa confessorum*, todas ellas ampliamente difundidas por toda la cristiandad latina⁹.

La confesión proporcionó a los sacerdotes una fuente de información de primera mano sobre los errores que cometían los fieles. En un momento en el cual, tras la proliferación de las herejías cátara y valdense, aumentó de forma considerable la repulsa de las autoridades eclesiásticas hacia creencias y conductas mágicas, la confesión anual les ofreció una herramienta muy útil para conocer dichos errores y poder actuar contra ellos. Sirva como ejemplo el caso de Étienne de Bourbon, el fraile predicador e inquisidor dominico que a mediados del siglo XIII fue enviado al valle de Dombres (Francia) para perseguir las desviaciones heréticas de la zona. Estando allí, gracias a las confesiones de los feligreses, descubrió una práctica que llamó profundamente su atención: las mujeres del valle llevaban a sus hijos enfermos a San Guinefort, un perro

⁸ BOYLE, Leonard E., «The fourth lateran council...», pp. 31-32; STANSBURY, Ronald J., «Preaching and pastoral care...», p. 27.

⁹ BOYLE, Leonard E., «The fourth lateran council...», pp. 30-43; *Pastoral care, clerical education...*, pp. 257-268. MICHAUD-QUANTIN, Pierre, «Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII-XVI siècles)», *Analecta Medievalia Namurcensia*, 13 (1962), pp. 34-53 (*Chapitre II. S. Raymond et Jean de Fribourg*). Precisamente, los historiadores se han apropiado el título de la obra de Freiburg, *summae confessorum* para referirse a este tipo de sumas académicas, diferenciándolas de las *summae confitendi*, manuales de confesión más breves y prácticos. Las *summae confessorum* se trataban de obras amplias y completas en las que además de instruir a los confesores en los conocimientos relacionados con la confesión, se pretendía formarlos en la patrística y en la legislación canónica. De esta forma, fueron utilizadas para hacer llegar a los sacerdotes, conocimientos teológicos y canónicos a los que de otra forma no podrían acceder. Los *summae confitendi*, en cambio, eran obras mucho más breves y prácticas, que comenzaron a proliferar sobre todo a partir del siglo XV, como se verá más adelante. BOYLE, Leonard E., «*Summae Confessorum*»..., pp. 227-237; MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 9-10.

venerado como un santo. La confesión constituyó por tanto, según explicaba Étienne de Bourbon en sus *exempla* («tal y como yo lo he conocido y descubierto por numerosas indagaciones y confesiones (...)»), una fuente esencial en su búsqueda¹⁰.

Por tanto, desde inicios del siglo XIII en adelante, la confesión anual sirvió para ejercer un mayor control sobre los feligreses. Los clérigos estarían más cerca de aquello que hacían, que practicaban los fieles, lo cual tuvo una consecuencia directa en la condena y persecución de la magia, como se verá en los siguientes capítulos. Por todo ello los manuales de confesión, así como los manuales generales sobre doctrina cristiana, los sermones, o en definitiva, las obras vinculadas a lo que Boyle definió como *pastoralia*, resultan ser una fuente excepcional para conocer la posición de las autoridades eclesiásticas y de los teólogos castellanos respecto a la magia en general, y la magia utilizada con fines terapéuticos en particular.

Aun y todo, son muy escasos los estudios que han utilizado las obras pastorales bajomedievales para tratar expresamente sobre la magia¹¹. La obra anteriormente mencionada de Jean-Claude Schmitt, *La Herejía del santo lebre*, puede ser una de las excepciones, al tratar sobre el culto al can y a las prácticas mágicas y supersticiosas que giraban a su alrededor, partiendo de los *exempla* escritos por el fraile e inquisidor Étienne de Bourbon¹². Más recientemente Catherine Rider en su tesis *Magic and Impotence in the Middle Ages*, y en posteriores libros y artículos utilizó obras

¹⁰ SCHMITT, Jean Claude, *La herejía del santo lebre. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Munich Editores, Barcelona, 1984 [1979], pp. 56-57; BERLIOZ, Jacques, «Étienne de Borurbon: de l'utilité de la confession», SCHMITT, Jean Claude, *Prêcher d'exemples*, Edition Stock (Série «Moyen Âge»), Paris, 1985, pp. 83-92. Véase también sobre la importancia de la confesión como fuente de información de los clérigos sobre las prácticas populares, RIDER, Catherine, *Magic and impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 92.

¹¹ En su lugar, los penitenciales altomedievales y sobre todo el *Corrector sive medicus* de Burchard de Worms han sido objeto de múltiples estudios. Véase por ejemplo GUREVICH, Aron, «Popular culture in the mirror of the penitentials», *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [1988], pp. 78-103; VANINA NEYRA, Andrea, «La magia erótica en el *Corrector sive medicus* de Burchard von Worms», *Brathair. Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, 10, 1 (2010), pp. 83-99.

¹² SCHMITT, Jean Claude, *Op. cit.* A su vez, son numerosos los estudios que han utilizado la literatura pastoral, sobre todo los *exempla*, para tratar sobre la cultura popular. Sobre los *exempla* véase especialmente, BERLIOZ, Jacques; POLO DE BEAULIEU, Marie Anne. (dirs.), *Les exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, GARAE/HESIODE, Carcassonne, 1992. BREMOND, Claude; LE GQFF Jacques; SCHMITT Jean Claude, *L'exemplum*. Brepols, Turnhout-Belgium, 1982 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, Fasc. 40).

pastorales, en su mayoría manuales de confesión, como fuente para conocer el discurso teológico sobre la impotencia causada de forma mágica relacionados con la magia y la superstición¹³. Fabrizio Conti en un amplio estudio publicado en 2015 utilizó también las fuentes pastorales para analizar el discurso de los teólogos sobre la superstición y la brujería¹⁴.

En la historiografía española medieval, en cambio, no se conocen trabajos que hayan utilizado la literatura pastoral para el estudio de la magia, la superstición, ni la brujería. Se trata de un campo inexplorado en estos aspectos. Puede que la brevedad que caracteriza a este tipo de obras (sobre todo aquellas del siglo XV y comienzos del XVI), y el hecho de que muchas de ellas sean anónimas y no presenten una datación exacta, haya influido en su escasa popularidad. Muchas se encuentran, además, insertas en otros códices, lo cual dificulta su identificación y complica el acceso a ellas.

A su vez, a menudo ha sido desestimado el alcance de los tratados y manuales pastorales para conocer la posición de los teólogos respecto a estos temas, aludiendo a que en realidad no representaban el pensamiento de ese periodo, sino que reproducían discursos anteriores. Dieter Harmening, por ejemplo, negó el valor de las homilías, los sínodos y los libros penitenciales para el estudio de la superstición en la Alta Edad Media, argumentando que sólo copiaban las prácticas que Cesario de Arles había reprobado en el siglo VI. Jean-Claude Schmitt rebatió esta tesis, y defendió el valor de estas fuentes, considerando que la repetición de las prácticas descritas aportaba en sí una información inestimable. El hecho de que, Burcardo de Worms en el siglo XI condenara las mismas prácticas que reprobaba Cesáreo de Arlés en el siglo VI revelaba, según Schmitt, que las conductas supersticiosas citadas continuaban ejerciendo presión en los

¹³ RIDER, Catherine, *Op. cit.* Véase también «Lay religion and pastoral care in 13th-century England: the evidence of a group of short confession manuals», *Journal of Medieval History*, vol. 36, n.º 4 (2010), pp. 327-340; «Magic and unorthodoxy in late medieval English pastoral manuals», PAGE, Sophie (eds.) *The Unorthodox imagination in late medieval Britain*, Manchester University Press, Manchester, 2010, pp. 96-114; «Medical magic and the Church in 13th-century England», *Social History of Medicine*, vol. 24, n.º 1 (2011), pp. 92-107; «Women, men and love magic in late medieval English pastoral manuals», *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 7, n.º 2 (2012), pp. 190-211; *Magic and religion in medieval England*, Reaktion Books, London, 2012.

¹⁴ CONTI, Fabrizio, *Witchcraft, Superstition, and Observant Franciscan Preachers: Pastoral Approach and Intellectual Debate in Renaissance Milan*, Turnhout, Brepols, 2015. Véase también, «Preachers and confessors against 'superstitions' Bernardino Busti and sermon 16 of his *Rosarium Sermonum*», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 6, n.º 1 (Summer, 2011), pp. 62-91.

eclesiásticos de su época¹⁵. A su vez, Aron Gurevich defendió también, refutando la tesis de Harmening, el valor de los penitenciales para el estudio de la «cultura popular». Tratándose de manuales prácticos creados para que los sacerdotes los utilizaran en la confesión, la repetición de las prácticas descritas por Cesareo de Arlés mostraba que dichas conductas continuaban estando presentes en la «cultura popular» del siglo XI¹⁶.

Más recientemente, Catherine Rider ha rebatido también esta posición, y aunque sin ocultar las limitaciones que presentan, ha tratado de poner en valor la posibilidad que aportan estas fuentes para el estudio de la magia en la Edad Media. Admitiendo la crítica de Harmening, Rider ha coincidido en apuntar que muchos de los manuales se basaban en obras pastorales y en tratados teológicos anteriores, como las obras de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino. En cambio, consideraba que esto no lo hacían a ciegas, no los copiaban al pie de la letra, sino que adaptaban el texto a sus necesidades, añadiendo algunos elementos o suprimiendo otros, según su conveniencia¹⁷.

En las obras pastorales castellanas consultadas también se repetían referencias a las mismas prácticas, en cambio, tampoco se ha percibido constancia de que se hubieran realizado copias exactas de tratados o de alguna de sus partes. En todos ellos se encuentran características nuevas, nociones nuevas que dejan ver la posición de cada autor sobre estas prácticas. Puede que el mejor ejemplo de ello sea el *Confesional*, una síntesis anónima del *Libro de las Confesiones* (1316) de Martín Pérez, escrita en el siglo XV. En este breve compendio aunque se suprimía gran parte de la información del libro de origen, se añadían nuevas propuestas de preguntas que el confesor debía hacer al penitente: preguntas relacionadas con el uso de prácticas mágicas, descritas además con mucho detalle. Ello hace pensar que los autores anónimos (ya que, según la editora del compendio, posiblemente fueron más de uno), no se limitaron a sintetizar la obra en

¹⁵ SCHMITT, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992 [1988], pp. 40-41.

¹⁶ GUREVICH, Aron, *Op. cit.*, pp. 36-37. Véase también VANINA NEYRA, Andrea, «Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente», Texto presentado al Congreso Regional de Historia e Historiografía Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral Santa Fe (3 y 4 de mayo de 2007) [En línea], <https://www.academia.edu>, consultado el 11/07/2017.

¹⁷ RIDER, Catherine, *Magic and religion...*, p. 21.

origen, sino que, quisieron introducir nuevas prácticas mágicas, que seguramente conocían de primera mano¹⁸.

A su vez, Rider admitía que otro de los problemas de estas fuentes era que presentaban sólo un reflejo sesgado de las prácticas que se utilizaban en la época. Al fin y al cabo, los eclesiásticos y teólogos recogían las prácticas que pensaban que los fieles utilizaban, y discutían sobre las que consideraban más importantes, no necesariamente sobre todas ellas¹⁹. No son, por tanto, la fuente más adecuada para conocer con exactitud qué prácticas eran las que realmente utilizaban los fieles, sí en cambio, para analizar la posición de los autores hacia éstas, ya que aportan la posibilidad de ver cuáles eran concretamente las conductas o acciones que los eclesiásticos consideraban erróneas y cuales no; algo que resulta especialmente interesante al tratarse de prácticas que rozaban el límite entre lo lícito y lo reprobable²⁰.

El objetivo de estas obras no consistía, por tanto, en explicar detalladamente en qué consistía cada práctica que condenaban, sino de aportar directrices necesarias para que el cura de almas o, en su caso, el fiel, supiese qué prácticas concretas eran las que

¹⁸ Héléne Thieulin Pardo, editora del *Confessionario*, dio a conocer que esto sólo ocurría en la parte en la que se trataba sobre el Primer Mandamiento. Concretamente fueron 3 las preguntas añadidas: «Deçimo setimo: si busco algún rremedio de sanidat en [e]stando enfermo vsando de yeruas o de otros fechizos o dando a medir çinta uirgen o cortando pajas de çenteno con cuchillo de cabos prietos. Deçimo octauo: si tomo alguna cosa de algún muerto ansi commo diente o mano o rropa para fazer algún encantamento. Deçimo nono: si rrayo o cortó del ara o del altar o de la crisma o de algún uestimento consagrado para con ello fazer algun encantamento, si busco algún rremedio de sanidat en [e]stando enfermo vsando de yeruas o de otros fechizos o dando a medir çinta uirgen o cortando pajas de çenteno con cuchillo de cabos prietos», THIEULIN PARDO, Hélène (ed. y presentación), *Confesionario. Compendio del "Libro de las confesiones" de Martín Pérez*, Sources, 2, SEMH-Sorbonne-CLEA, Paris, 2012, p. 88.

¿A qué se debía esto? ¿Cuál era la razón por la que se añadían nuevas preguntas sobre prácticas mágicas en el *Confesionario*? Héléne Thieulin Pardo, planteaba dos opciones. Por una parte consideraba posible que los autores de la síntesis hubieran utilizado una nueva fuente (podría ser otro manual de confesión), para informarse sobre estas prácticas concretas añadidas. O también planteaba la posibilidad de que los autores del compendio se basaran en la observación propia a la hora de describir estas nuevas prácticas pecaminosas. Hipótesis que parece más probable, ya que resulta bastante extraño que los autores del compendio utilizaran otra fuente para recoger nueva información sobre este tema concreto y no sobre ningún otro, más aun viendo que se tratan de explicaciones que físicamente no ocupaban más de dos folios. Puede que los autores anónimos sintieran la necesidad de añadir estas preguntas porque ellos mismos conocían dichas prácticas, sabían que los creyentes las utilizaban y quisieron que los lectores del compendio tuvieran noticia de ellas. *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ibidem*.

implicaban un pecado contra el Primer Mandamiento²¹. El principal objetivo consistía, por tanto, en establecer unos límites claros entre las acciones lícitas y las que debían ser condenadas. Ello las convierte en una fuente muy interesante para estudiar la actitud de los eclesiásticos y teólogos castellanos hacia la magia utilizada con fines terapéuticos, ya que, estas prácticas –como se verá más adelante– se encontraban al límite entre lo lícito y lo reprobable.

A su vez, añade Rider, en ellas se puede ver qué prácticas se repetían regularmente, o al contrario, cuales eran más raras; cómo iban variando según la época; qué prácticas especiales añadía cada autor, si lo hacía utilizando alguna otra fuente o porque las conocían de primera mano, etc.²².

1.2. Evolución de la literatura pastoral en Castilla

En Castilla la influencia de las reformas adoptadas en el IV Concilio de Letrán fue bastante tardía, no llegando a tener efectos notorios hasta prácticamente un siglo después de su celebración²³. Fue ya entrando en el siglo XIV, en el Concilio legatino de Valladolid celebrado en 1322 donde se aplicaron los principales preceptos reformistas lateranenses y cuando la cura pastoral y la instrucción doctrinal adquirieron un protagonismo relevante en la sociedad castellana²⁴. Desde entonces se empezaron a

²¹ Tampoco les convendría describir con todo detalle las prácticas que estaban condenando y pretendían erradicar. Para conocer con mayor exactitud las prácticas mágicas curativas utilizadas en la época son más apropiados los tratados, compendios y recetarios, como se podrá ver en la segunda parte de esta tesis. A su vez, para este propósito son especialmente interesantes las fuentes judiciales, puesto que los procesados declaraban con mucho detalle el uso de prácticas mágicas, por las que se les acusaba. En ese caso, se trataba, además de información de primera mano, aportada por los propios procesados.

²² *Id.*, pp. 21-23.

²³ El Papa Gregorio IX (1227-1241) intentó difundir cuanto antes las medidas adoptadas en Letrán, enviando para ello en 1228 al cardenal obispo de Sabina, Juan de Abbeville como legado pontificio a tierras castellanas. Éste recorrió las principales iglesias tratando de poner en práctica las disposiciones del concilio, pero no consiguió cumplir sus objetivos. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Iglesia, sociedad y derecho*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, vol. 2, 1987, pp. 187-208; LINEHAN, Peter, *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975, pp. 17-73. En la Corona de Aragón, sin embargo, la realidad fue diferente. Pedro Albalat, obispo de Lleida realizó seguidamente su programa de reforma, con la ayuda de Raimundo de Peñafort, entre otros. Sobre la influencia de las medidas reformadoras de Letrán en la Corona de Aragón véase: MONJAS MANSO, Luis, *La Reforma eclesiástica i religiosa de les diòcesis de la Tarraconense al llarg de la Baixa Edat Mitjana (a través des qüestionaris de visites pastorals)*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2005.

²⁴ Las medidas adoptadas en este concilio serían una referencia a todos los concilios provinciales y sínodos diocesanos posteriores. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Op. cit.*, pp. 199-200.

escribir las primeras obras pastorales destinadas a formar a los clérigos en la doctrina cristiana²⁵. En los primeros años predominaron los breves manuales de doctrina, pero poco a poco se fue diversificando la literatura destinada a la formación pastoral, tanto que al analizar las obras pastorales redactadas entre 1414 y 1545, se ha percivido que hubo una evolución importante en su tipología, desde los primeros manuales escritos tras 1322 hasta los tratados publicados poco antes de 1545. Durante el siglo XIV y hasta comienzos del siglo XV se escribieron sobre todo manuales generales de doctrina; a partir del siglo XV aumentó de forma considerable la edición de manuales de confesión y en las primeras décadas del siglo XVI se escribieron los primeros breves tratados dirigidos expresamente a la enseñanza doctrinal. La tipología de las obras podía hacer variar la forma en la que se trataban los pecados relacionados con la magia: en algunos se hacían descripciones muy detalladas sobre las prácticas mágicas terapéuticas, en otros, simplemente se mencionaba en qué consistían estos pecados, o incluso en algunos de ellos, ni se citaban. Por ello, antes de describir las fuentes pastorales empleadas, se presentará brevemente la evolución que tuvo la edición de este tipo de obras en el periodo bajomedieval.

Desde 1322 y prácticamente hasta comienzos del siglo XV, como se mencionaba, predominaron los breves manuales generales de doctrina. Manuales destinados a instruir a los clérigos los contenidos doctrinales que debían de transmitir a los feligreses según ordenaba el concilio legatino de Valladolid: los artículos de la fe, los preceptos del Decálogo, los Sacramentos de la Iglesia y las especies de vicios y virtudes²⁶. Estos breves manuales a menudo se introducían en las actas de los sínodos diocesanos, para

²⁵ El *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez fue escrito con anterioridad a 1322, pero es una excepción. THIEULIN PARDO, Hélène (ed. y presentación), *Op. cit.*

²⁶ En el Concilio vallisoletano, ampliando el precepto lateranense, junto a establecer la obligación de conocer la doctrina cristiana, se especificaba cuáles eran los mínimos a aprender: los artículos de la fe, los preceptos del Decálogo, los Sacramentos de la Iglesia y las especies de vicios y virtudes. A su vez, se implantaban dos formas para su transmisión: el primero consistía en exponer en las iglesias un cuaderno en el cual se recogían estas nociones básicas de la doctrina cristiana, en latín y en lengua vernácula; y el segundo en predicar la palabra de Dios en misa los días más señalados del calendario cristiano (la festividad de Navidad, Resurrección, Pentecostes y Asunción de la Gloriosa Virgen y los domingos de Cuaresma). SÁNCHEZ HERRERO, José, «Enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV. Catecismos, catequesis y predicación», *Archivos Leoneses. Revista de Estudios y Documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, 30 (59-60) (1976), pp.145-183; pp. 150-151.

así garantizar que llegarían a todas las parroquias²⁷. Precisamente en 1323, un año después del concilio de Valladolid, el arzobispo de Toledo, Juan de Aragón convocó un sínodo y en las constituciones de éste introdujo un breve manual de doctrina con unas nociones básicas pastorales para que sirvieran de ayuda a los sacerdotes y curas de almas del arzobispado en su acción pastoral²⁸. En las décadas posteriores se escribieron numerosos manuales generales de doctrina, su producción fue creciendo hasta finales del siglo XIV²⁹.

A partir del siglo XV disminuyó de forma considerable la redacción de manuales generales sobre la doctrina cristiana y en su lugar tuvo lugar un enorme incremento de manuales de confesión. Puede que la confesión auricular absorbiera la función de instruir a los sacerdotes en la doctrina cristiana, y por tanto, se sustituyeran los tratados generales de doctrina por los manuales de confesión³⁰. Y es que de igual forma que los

²⁷ Los sínodos diocesanos tuvieron por tanto una doble función: fueron los principales transmisores de reglamentos de Concilios ecuménicos y concilios provinciales a los clérigos de la diócesis y a su vez, cumplieron una importante función pastoral, transmitiendo conocimientos pastorales a los prelados. PONTAL, Odette, *Les statuts synodaux*, Brepols, Turnhout, 1975 (*Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, fasc. 11), p. 26. STANSBURY Ronald J., «Preaching and pastoral care...», pp. 23-40; RAPP, Francis, *Op. cit.*, pp. 87-88. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Op. cit.*, pp. 490-493.

²⁸ SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553», *En la España Medieval*, t. IX. (1986), .p. 1069 [1051-1117]. Dos años más adelante el obispo de Segovia, Pedro de Cuéllar, celebró un sínodo en su pueblo natal donde también mandó introducir un tratado de doctrina cristiana. MARTÍN, José Luis; LINAGE CONDE, Antonio, *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social, Salamanca, 1987, p. 169. La obra de Pedro de Cuéllar se trataba, en cambio, de un manual amplio en el que describía detalladamente los contenidos de la doctrina cristiana, *Id.*, pp. 9-14 (*Introducción*).

²⁹ Apenas una década después, en 1333 Guido de Monte Roterio escribió el manual de curados *Manipulus curatorum*. MONTE ROCHEN, Guido of, *Handbook for Curates: A Late Medieval Manual on Pastoral Ministry*, THAYER, Anne T. (trad.) [THAYER, Anne T.; LUALDI, Katharine J. (intr.)], The Catholic University of America Press, Wasington D.C., 2011. Unos años más adelante, en 1340, el arzobispo de Toledo Gil Álvarez de Albornoz, escribió un breve manual de doctrina cristiana, el *Catecismo*. RBME, Gil Álvarez de Albornoz, *Catecismo*, Ms. C-IV-2, ff. 99b-103b. LOMAX, Derek W., «El Catecismo de Alborboz», *Studia Albornotiana*, 11 (1972), pp. 220-225. En 1378 Gutierre de Toledo, obispo de Oviedo (desde 1377 a 1389), redactó también un breve manual de doctrina cristiana, compuesto por cuatro folios. Ed. FLORIANO CUMBREÑO, Antonio, «Un catecismo castellano del siglo XIV», *Revista Española de Pedagogía*, 3 (1945), pp. 87-99. Pocos años después, entre 1380 y 1390 el arzobispo de Sevilla, Pedro Gómez Barroso escribió un tratado amplio de doctrina cristiana compuesto por más de cien folios. RBME, Pedro Gómez Barroso, *Declaración de los mandamientos de la Ley de Dios*, Ms. a. IV. LL., ff. 1r-114 r (s. XIV). Véase RUBIO ÁLVAREZ Fernando, «Don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla y su "Catecismo" en romance castellano», *Archivo Hispalense. Revista histórica, literaria y artística*, t. 27, n.º 86 (1957), pp. 129-146.

³⁰ TENTLER, Thomas N., *Sin and confession on the eve of the Reformation*, Princeton University Press, 1977, pp. 16-22. SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana», *Hispania Sacra*, LVIII (2006), p. 411 [411-447]; SÁNCHEZ HERRERO, José, «La enseñanza de la doctrina...», pp. 158-160. Los confesores, al tratar con los fieles de

tratados de doctrina, los manuales de confesión también informaban sobre los diez mandamientos, los siete pecados capitales o las obras de misericordia, eso sí, siempre desde la perspectiva del pecado. Por otra parte, el descenso que sufrió de la actividad reformadora a finales del siglo XIV y los primeros dos tercios del XV, debido entre otras razones a las dificultades derivadas de la Cisma de Occidente y la posterior crisis conciliar junto al conflicto político-dinástico castellano, y la consecuente disminución de concilios provinciales y sínodos diocesanos celebrados, pudo también influir en el descenso de la edición de este tipo de manuales, ya que al no existir nuevos preceptos que regulasen la acción pastoral, no había novedades que añadir en ellos³¹.

La proliferación de los manuales de confesión coincidía con una tendencia generalizada en toda la cristiandad latina, ya que respondía a una necesidad común de crear obras más accesibles a todos los sacerdotes y a los penitentes. La redacción de manuales prácticos sobre la confesión vino a sustituir, por tanto, a las sumas de confesión (*summae confessorum*), a las obras amplias y académicas que circularon por todo el continente durante el siglo XIII y XIV, tras la proclamación del canon *Omnis utrisque sexus* en el IV Concilio de Letrán. En el siglo XV se dejaron de escribir obras como la *Suma de casibus penitentiae* de Raimundo de Peñafort o la *Summa confessorum* de John of Freiburg y aumentó en su lugar la redacción de estos manuales, mucho más prácticos que trataban sobre cuestiones elementales que un confesor como un penitente debían saber para recibir o para realizar la confesión de forma adecuada³².

forma individual, estarían en una posición privilegiada para identificar el nivel de conocimiento de cada uno y poder aportar una enseñanza personalizada. En el concilio provincial celebrado en Sevilla en 1512, por ejemplo, se ordenaba a los confesores que aprovecharan el momento de la confesión para enseñar las principales oraciones a los penitentes:

«Y como que ha llegado a nuestra noticia que muchos de nuestros subditos hallándose en la edad de la discreción no saben las oraciones prescritas por la Iglesia (lo que procede por negligencia y abandono de los parrocos); por lo tanto mandamos que estos y los confesores les amonesten a que aprendan la confesion general, el padre nuestro, el ave maria, el credo, la salve, ordenando cuando les oyeren de confesion que hagan recitas las expresadas oraciones y se enteren de si las saben pronunciar bien corrigiendo lo que faltre en ambos casos». SÁNCHEZ HERRERO, José, «La enseñanza de la doctrina...», p. 160.

³¹ Según José Sánchez Herrero de 1419-1472 se vió disminuida la «vida religiosa en todos los niveles». También la celebración de sínodos y concilios. SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequética...», p. 1054. MICHAUD QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 68-71.

³² MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 9-19 y 68-83. BOYLE, Leonard E., «Summae confessorum»..., pp. 230-231.

El escenario cambió en las últimas dos décadas del siglo XV cuando comenzaron a surgir nuevos manuales doctrinales, debido a la reactivación de la actividad reformadora y la adopción de nuevas medidas sobre la cura pastoral; medidas que reiteraban la necesidad de la transmisión de la doctrina a los fieles³³. En el sínodo celebrado en Alcalá en 1480 se ordenaba, por ejemplo, que los curas tuviesen consigo otro clérigo u otra persona formada para que pudiese enseñar doctrina cristiana a los hijos de los parroquianos³⁴. Los nuevos manuales de doctrina escritos en este periodo estaban, por tanto, enfocados a facilitar a los clérigos las herramientas para que transmitieran ese conocimiento a sus feligreses. Se trataban de textos muy sintéticos y sencillos como el *Catecismo* de Jiménez de Cisneros, compuesto por tres folios, e introducido en las actas sinodales celebradas por el mismo Jiménez de Cisneros en Talavera, e 24 de octubre de 1498³⁵; o el manual anónimo de finales del siglo XV *Tratado de la doctrina* o *Doctrina de la Discrìcion* escrita en verso, para facilitar su memorización³⁶. También comenzaron a escribirse las *Cartillas*: breves libritos para enseñar a leer a los niños y en los cuales también se insertaban algunas oraciones o algunas nociones básicas de doctrina de forma breve para que las aprendieran de memoria, como la *Cartilla para mostrar a leer a los moços la doctrina christiana que se canta* de Hernando de Talavera³⁷. Sin embargo, en ninguna de estas obras se ha

³³ Véase ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, *Op. cit.*, pp. 631-686. GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. II. (La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pp. 363-367.

³⁴ Los niños deberían de ir cada domingo a la iglesia, donde aprenderían la doctrina cristiana cantando o a base de repeticiones, y a su vez, aprenderían a leer y a escribir: « (...) tengan consigo otro clérigo o sacristan, persona de saber e honesta, que sepa e pueda e quiera mostrar leer e escribir e cantar a qualesquier personas en especial a fijos de sus parrochianos e instruyan e enseñen (...), e que los dichos curas cada día de domingo o fiesta principales requieran e amonesten a sus parrochianos que enbien a sus fijos a la iglesia cada día a se informar», SÁNCHEZ HERRERO, José, *Concilios provinciales y sínodos Toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1976, p. 145.

³⁵ El objetivo del catecismo consistía en describir paso a paso la forma en la que los curas debían enseñar la doctrina cristiana a sus fieles. Se limitaba a la aportar las directrices más principales, sin entrar en ningún tipo de detalle o desarrollar ninguna explicación complementaria. Ed. en SÁNCHEZ HERRERO, José, «Enseñanza de la doctrina cristiana...», pp. 174-177.

³⁶ El autor describe brevemente las principales nociones de la doctrina cristiana, como las siete virtudes teologales, las obras de misericordia o los siete pecados capitales. *Tratado de la doctrina* o *Doctrina de la Discrìcion*, en *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, colección hecha por don Tomás Antonio Sánchez, continuada por el excelentísimo señor don Pedro José Pidal, aumentada e ilustrada por don Florencio Janer, Biblioteca de Autores Españoles, t. LVII, 1864, pp. 373-378.

³⁷ El título completo era *Cartilla para mostrar a leer a los moços la doctrina christiana que se canta: Amados hermanos*. Fue publicada hacia el 1500 y posteriormente se introdujo en varias actas sinodales,

encontrado alguna referencia a las prácticas mágicas ni supersticiosas, ni a ningún elemento exterior a la propia catequesis. Puede que porque por una parte se trataban de obras en las que su contenido iría dirigido a los niños y por otra, porque el principal objetivo de las mismas consistía en la descripción sintética de los principios básicos de la doctrina.

Ya entrando en el siglo XVI vieron a luz dos tratados de doctrina cristiana, pertenecientes al género de los catecismos dialogantes³⁸. Se trataban de obras presentadas en formato de diálogo, en los que el autor buscaba instruir en la doctrina cristiana basándose en el diálogo entablado personajes ficticios³⁹. El primero fue el *Diálogo de doctrina cristiana*, publicado en 1529 de forma anónima⁴⁰. Obra en la que no se ha encontrado ninguna alusión directa a la magia⁴¹. Y el segundo, la *Suma de doctrina cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, publicado en 1543 en Sevilla⁴². Dadas las similitudes con el *Diálogo*, se ha considerado que Constantino Ponce de la

como en las de Orense de 1544 o Palencia, 1545. Se conserva una edición incunable en la Biblioteca del Estado de Munich. SÁNCHEZ HERRERO, José, «Literatura catequética...», p. 1090. HUERGA, Álvaro, «Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI (En el IV centenario del B. Juan de Ávila)», *Analecta Sacra Tarraconénsia*, 41. 2 (1968), p. 308 [299-345].

³⁸ Sobre los catecismos dialogantes véase GÓMEZ GÓMEZ, Jesús, *El diálogo del renacimiento español análisis formal y estudio histórico del diálogo didáctico escrito en prosa*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1987; «Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)», *Edad de Oro*, vol. 8, 1989, pp. 117-128.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Existen diferentes opiniones sobre su autoría: Mancel Bataillon atribuyó su autoría a Juan de Valdés en 1925. Y desde entonces, las ediciones del *Diálogo* como los estudios que trataban sobre él relacionaron la obra con Valdés. Véase, VALDÉS, Juan de, *Diálogo de doctrina cristiana*, Editora Nacional, Madrid, 1979; HUERGA, Álvaro., *Op. cit.*, pp. 299-345; GILLY, Carlos, «Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su *Diálogo de Doctrina cristiana*», en MOLINA, Luis López (coord.), *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Abadía Montserrat, Barcelona, 1982, pp. 85-106. En 2009, no obstante, Francisco Calero y Marco Antonio Coronel publicaron una nueva edición de la obra, donde atribuían su autoría a Juan Luis Vives, descartando la opción de que fuese escrita por Juan de Valdés. VIVES Juan Luis, *Diálogo de doctrina cristiana*, CALERO, Francisco; CORONEL, Marco Antonio (estudio, introducción y notas), UNED-BAC, Madrid, 2009. El autor reproducía un diálogo entre tres personajes: Fray Pedro de Alba, arzobispo de Granada; Eusebio, un cura; y Antronio, el narrador. Pero la obra no obtuvo el éxito esperado, dado que aludiendo a su influencia luterana fue tachado de una obra impropia e incorporado en *el Índice de los Libros Prohibidos*.

⁴¹ Trataba de forma teórica sobre la idolatría, cuando Eusebio le preguntaba al arzobispo que le explicase qué era lo que debía saber sobre el primer mandamiento, y a su vez qué era lo que él debía enseñar a sus fieles, pero no se hacía una referencia directa a prácticas mágicas condenables. VALDÉS, Juan de, *Op. cit.*, p. 39.

⁴² BNE, Constantino Ponce de la Fuente, *Suma de doctrina cristiana*, U. 8877, edición de Christoual Alvarez, 28 marzo 1551.

Fuente se inspiró en él⁴³. En ninguno de los dos se hacía ninguna referencia directa a las conductas mágicas, ni siquiera al presentar las obras o acciones que suponían pecar contra el primer mandamiento. Constantino Ponce de la Fuente, en cambio, en su *Suma* sí que trataba, desde una perspectiva teórica, sobre la dificultad de dirigir a los fieles a que no pecaran contra este mandamiento. Y preocupado por este tema, se refería a la posibilidad de, en el futuro, tratar sobre él más extensamente⁴⁴.

Por tanto, a modo de conclusión, en los breves catecismos, cartillas y tratados doctrinales posteriores a 1473 no se han encontrado alusiones al uso de prácticas mágicas terapéuticas ni referencias a la condena y la prohibición de estas prácticas o conductas (a excepción de la *Suma de Doctrina Cristiana* de Constantino Ponce de la Fuente, que sí que se refería a la magia pero aparcaba el tema para tratarlo en obras futuras). Por ello, entre todas las obras pastorales consultadas, las que finalmente hemos utilizado como fuente para este estudio, son en su inmensa mayoría manuales de confesión escritos durante el siglo XV y comienzos del XVI, o en su lugar, sacramentales, tratados doctrinales u obras literarias en los que la instrucción relacionada con la confesión adquiría un especial protagonismo. Por ello, en el siguiente apartado se describirán los manuales y tratados pastorales utilizados en la tesis, bajo el título *manuales de confesión*.

1.3. Los manuales de confesión

Los manuales de confesión eran obras breves y concisas, cuyo principal objetivo consistía en servir de guía de confesión a los sacerdotes y a los penitentes. En el siguiente apartado se definirá uno a uno cada opúsculo utilizado como fuente para esta tesis. Algo que se ha visto conveniente, ya que resulta importante saber cuál era el objetivo de cada autor al escribir tal obra, a quién iba dirigida (a confesores exclusivamente o también a penitentes), si la escribió a petición de alguien o por su

⁴³ VALDÉS, Juan de, *Op. cit.*, p. 14. HUERGA, Álvaro, *Op. cit.*, pp. 10-11. En este caso se trataba de un diálogo entre dos personajes: Ambrosio y Dionisio. Dionisio era el que le hacía preguntas a Ambrosio y éste le contestaba aportando conocimientos teóricos sobre la doctrina cristiana. BNE, Constantino Ponce de la Fuente, *Suma de doctrina cristiana*, *Op. cit.*, ff. 127r-187r.

⁴⁴ «Mas algún día con ayuda de Dios tratare yo esto muy despacio para que veays quan grande cosa y quan poco conocida de los pecadores es la que este primer mandamiento enseña, y lo mucho que deuemos a Dios por solo mandarnos que le amemos», *Id.*, f. 75v.

propia iniciativa, etc., dado que todo esto influía directamente en la forma en la que se trataría la magia en dichos manuales⁴⁵.

No obstante, antes de nada conviene revisar brevemente las características comunes de este tipo de obras. En primer lugar, una de las características que comparten casi todos los manuales de confesión es el empleo de la lengua vernácula. Junto a ello, el empleo de un lenguaje sencillo y directo, accesible tanto a clérigos como a laicos⁴⁶. A su vez, muchos de los manuales, sobre todo los más breves, eran obras anónimas⁴⁷. Esto dificulta mucho su datación y por ello, muchos de los textos anónimos analizados no tienen una fecha de redacción concreta.

En cuanto a los destinatarios, los manuales de confesión podían ir dirigidos a los confesores, a los penitentes o a ambos, como se verá en las siguientes páginas, al tratar sobre cada obra analizada⁴⁸.

En lo que se refiere al objetivo principal de los manuales, la mayoría de ellos buscaban presentar a los confesores una forma de examinar la conciencia de los penitentes. Para ello, redactaban una larga lista de pecados sobre los que los confesores debían preguntarles, o en algunos casos formulaban directamente las preguntas que debían hacerles en la confesión auricular. Otros muchos manuales consultados tenían como objetivo principal guiar a los penitentes a decir la confesión de forma adecuada. Estas obras, conocidas como *confesiones generales*, se presentaban como modelo de confesión, como espejo de confesión para los penitentes⁴⁹. Se escribían en primera persona para que los penitentes los pudiesen aprender de memoria, o al menos los leyesen antes de cada confesión para así examinar su conciencia y recordar los pecados

⁴⁵ Véase BERNOS, Marcel, «Les manuels de confession peuvent-ils servir à l'histoire des mentalités? », en *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, PUF, Paris, 1985, pp. 87-97 (sobre todo, pp. 89-91).

⁴⁶ BOYLE, Leonard E., «*Summae Confessorum*...», p. 230.

⁴⁷ MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 68-69.

⁴⁸ Véase también la clasificación que hace FRAMIÑÁN DE MIGUEL, María Jesús, «Literatura y confesión: hacia una caracterización general de confesionales castellanos bajomedievales», en PAMPÍN BARRAL, Mercedes; PARRILLA GARCÍA, Carmen (coord.), *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001), vol. 2, 2005, pp. 247-268.

⁴⁹ Sobre las confesiones generales véase MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 68-83; TENTLER, Tomas N., *Op. cit.*, pp. 39-40; FRAMIÑÁN DE MIGUEL, María Jesús, *Op. cit.*, pp. 250-251.

cometidos. Son obras muy interesantes para conocer la forma en la que los autores definían a los penitentes los pecados contra el primer mandamiento y las prácticas concretas que incurrirían contra él. En unos como en otros, el pecado consistía el hilo conductor, todo giraba en torno él⁵⁰.

En la mayoría de los manuales de confesión los pecados se clasificaban en diferentes secciones: pecados contra el primer mandamiento, los siete pecados capitales, los pecados contra los doce artículos de la fe, contra los cinco sentidos y contra las catorce obras de misericordia. En la mayoría de ellos las referencias a la magia se hacían al tratar sobre los pecados contra el primer mandamiento. Pecado que se relacionaba con la idolatría y que suponía depositar la confianza no sólo en Dios sino en otros seres, elementos o acciones⁵¹. En este sentido, es de resaltar la sustancial mutación que tuvo lugar en el siglo XIII al reemplazar el sistema moral tradicional, basado en los siete pecados capitales, por un nuevo sistema basado en los Diez Mandamientos⁵². El pecado contra el primer mandamiento se convirtió en el primero y el principal pecado de todos. Y por ello, las acciones contra este mandamiento se convirtieron en las peores, en las más graves. Desde entonces, todos los manuales de confesión como los tratados doctrinales dedicaban un amplio espacio al decálogo y el primer mandamiento adoptaba un protagonismo especial en ellos, ocupando generalmente más páginas que los demás preceptos.

A continuación se describirán brevemente los manuales de confesión que componen el corpus documental de esta tesis doctoral⁵³.

⁵⁰ SOTO RÁBANOS, José María, *Op. cit.*, pp. 411-447; TENTLER, Tomas N., *Op. cit.*, pp. 134-140.

⁵¹ PETERS, Edward, «The medieval Church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century», en PARISH, Helen (ed.), *Superstition and Magic in Early Modern Europe. A Reader*, Bloomsbury, London, 2015, pp. 73-74 [52-90].

⁵² *Ibidem*. CAMPAGNE, Fabián-Alejandro, «El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)», *Anthologica Annua*, 48-49 (2001), pp. 247-248 [217-274].

⁵³ La información aportada se puede complementar con estudios ya existentes en lo que se trata sobre los manuales de confesión medievales castellanos: ARROYO, Gustave A. *Les manuels de confession en castillan*, Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M.A.) en Sciences médiévales, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, 1989, <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/projects/arroyo/manuels.htm>, consultado el 17/11/2016; FRAMINÑÁN DE MIGUEL, María Jesús, *Op. cit.*, pp. 247-268; SOTO RÁBANOS, José María, *Op. cit.*, pp. 411-447.

Confesional

El *Confesional* es una obra anónima, escrita en el siglo XV⁵⁴. Según Hélène Thieulin Pardo, editora del manual, puede que fuese escrita por más de un autor⁵⁵. El *Confesional* es un compendio del *Libro de las Confesiones* (1316) de Martín Pérez, una suma de confesión culta, apoyada en fuentes legales y patrísticas⁵⁶. La intención de los autores anónimos del *Confesional* era la de crear un manual breve y práctico despojándose de las explicaciones más teóricas del *Libro*, recogiendo únicamente la información que necesitaría el confesor para ejercer su labor⁵⁷. El *Confesional* reflejaba, en este sentido, la tendencia predominante del siglo XV, que consistía en el reemplazo de las teóricas *Summae Confessorum* por otro tipo de manuales más prácticos.

El examen de conciencia constituía la parte central de la obra. Una parte en la que los autores presentaban las preguntas que debía hacer el confesor sobre los diferentes pecados que cometían los fieles⁵⁸. Entre ellos se encontraban los pecados contra los diez mandamientos donde se referían a diversas prácticas mágicas y supersticiosas. Los autores exponían veinte interrogantes, que según indicaban, el confesor debía formular al penitente en ese mismo orden. La mayoría eran breves preguntas como «si cometio alguna vez ydolatria»⁵⁹ o «si fue a agoreros o astrologos o los encantadores»⁶⁰. En cambio, al tratar sobre ciertas prácticas concretaban mucho más, como al intentar

⁵⁴ Se encuentra en la BRAH, Ms. 9 2179 (142 folios), pero también ha sido editada por Hélène Thieulin-Pardo, en 2012. THIEULIN PARDO, Hélène (ed. y presentación), *Confesionario...*, *Op. cit.* En este estudio se utilizará la edición de H. Thieulin Pardo.

⁵⁵ Véase *Id.*, pp. 15-30.

⁵⁶ Sobre el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, véase: PÉREZ, Martín, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo; CANTELAR RODRÍGUEZ Francisco (edición crítica, introducción y notas), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002. Sobre la magia en el *Libro de las confesiones* véase ETXEBERRIA MENDIZABAL, Olatz, «La magia en el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez», en LOBATO FERNÁNDEZ, Abel, DE LOS REYES AGUILAR, Esperanza, *et ál.* (ed. lit.), *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, Universidad de León, Área de Publicaciones, León, 2016, pp. 186-199.

⁵⁷ THIEULIN PARDO, Hélène, *Op. cit.*, pp. 31-57.

⁵⁸ Los autores distinguían dos grandes bloques de pecados: los que eran comunes a todos los hombres (pecados contra los diez mandamientos, los siete pecados capitales, pecados contra la justicia, contra las obras de la misericordia espirituales y corporales, etc.) y los pecados ad status (pecados que cometen los reyes, príncipes y grandes señores, los pequeños señores, los jueces, etc.). THIEULIN PARDO, Hélène, *Op. cit.*, p. 34.

⁵⁹ *Id.* p. 125

⁶⁰ *Ibidem.*

conocer «si buscó algun rremedio de sanidat en stando enfermo vsando de yeruas o de otros fechizos o dando a medir la çinta o echendo gotas de azeyte en escurilla(...)»⁶¹. Preguntas como ésta incluían en sí mismas una definición de lo que los autores consideraban pecado contra el primer mandamiento, lo cual resulta muy provechoso para este estudio.

Tratado de confesión de Juan Martínez de Almazán

El *Tratado de confesión* es un manual breve, de alrededor de quince páginas, escrito por Juan Martínez de Almazán en torno a 1410⁶².

Juan Martínez de Almazán, nacido en Almazán (Soria), vivió entre el último cuarto del siglo XIV y la primera mitad del XV. Apenas se conocen datos sobre su vida, más allá de que fue clérigo en la diócesis de Sigüenza y que estudió cánones en Salamanca.

El tratado estaba dirigido a instruir tanto a confesores como a penitentes, aunque Juan Martínez de Almazán hacía mayor incapié en la necesidad de formar a los fieles; a aquellos «que a manera de rusticos, e assi commo canes mudos que non pueden ladrar, se asientan al pie del sacerdote»⁶³. Tras un proemio, Almazán comenzaba la obra describiendo una a una las condiciones necesarias para confesarse y después daba paso a la parte de la *forma de confesión* en el que, utilizando la primera persona, describía las diversas maneras de pecar, ordenando los pecados según su naturaleza: pecados contra los mandamientos, los siete pecados capitales, pecados contra los cinco sentidos corporales, contra los artículos de la fe y contra las obras de la misericordia⁶⁴. Al llegar a los pecados contra el primer mandamiento presentaba una lista numerada de diez

⁶¹ *Id.* p. 126.

⁶² Se conocen seis ejemplares de la obra de los cuales ninguno está completo. BNF, Esp. 432, ff. 151ra-165vb; 2 manuscritos en la BCCS, ambos en el Ms. 5-5-27, ff. 81vb-87vb y f. 196va-vb; BNE, Ms. 9465, ff. 156v-165v; RBME, Ms. P.III.25, ff.118r-127v; BUCM, Ms. 148. ff. 100v-110v. El ejemplar que hemos consultado se encuentra en un códice manuscrito del siglo XV, en la BNE, Juan Martínez de Almazán, *Tratado de confesión*, Ms. 9465 (1400-1500), ff. 156v-165v. Existe, a su vez, una edición moderna del tratado de José María Soto Rábanos, publicada el 2015. SOTO RÁBANOS, José María, «Tratado de confesión de Juan Martínez de Almazán», *eHumanista*, 30 (2015), pp. 275-374.

⁶³ SOTO RÁBANOS, José María, «El tratado de Almazán...», p. 283.

⁶⁴ BNE, Juan Martínez de Almazán, *Tratado de confesión...*, ff. 156v-165v. Véase también, SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», pp. 422-423.

prácticas contrarias a este mandamiento, pero sin entrar en descripciones. Únicamente se limitaba a enumerar las diferentes formas de pecar contra esta mandamiento: «la primera, non creyendo que auia dios; (...) lo sexto yendo a encantadores; lo setimo fasiendo o adorando ydolos (...)»⁶⁵

Liber synodalis

El *Liber synodalis* no es un manual de confesión como tal, sino un manual de doctrina en el que la confesión adquiriría un protagonismo especial. No se conoce su autor ni la fecha exacta de redacción. El único dato que se sabe es que el obispo dominico de Salamanca, Gonzalo de Alba, mandó escribir el manual y aprovechó el sínodo celebrado en Salamanca en 1410 para difundirlo⁶⁶. Su principal objetivo consistía en que el manual llegase a manos de todos los clérigos de la diócesis, por ello, en el sínodo ordenó que todos los clérigos de la misma tuviesen un ejemplar del libro en su parroquia o monasterio y lo leyesen una y otra vez hasta aprenderse bien su contenido⁶⁷.

Por otra parte, el título del libro puede hacer pensar que era un manual introducido en las actas sinodales del sínodo de Salamanca, ya que generalmente la expresión *liber synodalis* o libro sinodal se utilizaba para referirse a los libros que se mandaban escribir recogiendo los preceptos promulgados en la reunión sinodal. En este caso, sin embargo, aunque se aprovechó el sínodo salamantino de 1410 para difundirlo, el tratado fue publicado de forma independiente, a manera de libro⁶⁸.

⁶⁵ BNE, Juan Martínez de Almazán, *Tratado de confesión...*, f. 158r.

⁶⁶ Fray Lope Barrientos asumió el *Liber synodalis* como suyo y lo promulgó en los sínodos diocesanos celebrados por él en Turégano (Segovia), en 1440 y en Cuenca, en el año 1446. Aunque no existen suficientes datos para afirmarlo con certeza, los editores de la obra consideran que pudo tener parte en la elaboración de dicho libro, ya que Gonzalo de Alba afirmó en el sínodo de 1410 que el libro se hizo «avida diligente deliberación con letrados e sabidores en derecho», entre los cuales no se descarta que hubiese participado Fray Lope de Barrientos. ALONSO RODRIGUEZ, Bernardo; CANTELAR RODRIGUEZ, Francisco; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, «El *Liber synodalis* salmantino de 1410», *Revista Española de Derecho Canónico*, 41 (1985), p. 359.

⁶⁷ *Id.*, pp. 355-359.

⁶⁸ El título del libro puede hacer pensar que es un libro compuesto por actas sinodales, ya que se utilizaba la expresión *liber synodalis* o libro sinodal para referirse a los libros que se mandaban escribir recogiendo en ellos los preceptos promulgados en la reunión sinodal. Sin embargo, en este caso, Gonzalo de Alba utilizó la expresión *liber synodalis* para referirse a un tratado de doctrina que promulgó aprovechando el sínodo salamantino de 1410. *Id.*, pp. 351-352.

Existen dos ejemplares de la obra, uno en latín y otro en lengua vernácula. Ambos son casi idénticos, y aunque no existen datos concretos para corroborarlo, todo hace pensar a sus editores que la versión latina es la original y que posteriormente fue traducida al romance, seguramente con la intención de que fuese más comprensible para todos los clérigos de la diócesis⁶⁹.

El *Liber synodalis* es una obra amplia sobre la doctrina cristiana, el ejemplar latino está compuesto por 102 páginas⁷⁰; y el castellano de 112⁷¹. Los sacramentos, y en especial la confesión, adoptan un protagonismo especial, ocupando un tercio de la obra⁷².

En lo que respecta a las referencias relacionadas con los pecados contra la fe y las conductas mágicas, como era habitual en este tipo de obras, las referencias más directas son las que se hacían al tratar sobre los pecados contra el primer mandamiento⁷³. En este punto, el autor presentaba una serie de interrogaciones que el confesor debía hacer al penitente con respecto a prácticas contrarias a este mandamiento. Se trataban de formulaciones bastante sencillas, como «pregúntele (...) si cogio yerbas deziendo palabras algunas que fuesen, o trayendo de colgado al percueço yerbas o cartas que non han aquella virtud que pensaba; otrosi, si conjuro tempestad o enfermedadat qualquiera que fuere»⁷⁴. El autor del libro no aportaba demasiados detalles sobre cada práctica descrita, justamente los necesarios para poder identificarlas como erróneas, lo cual no deja de ser interesante para saber cuáles eran para el autor las prácticas condenables y qué características convertían una acción lícita en una prohibida. Según se desprende de su interrogación, por ejemplo, el llevar colgados al cuello hierbas o cartas no siempre sería condenable, sino sólo cuando dichos objetos no presentaban una virtud aparente para el fin para el que se llevaban.

⁶⁹ *Id.*, pp. 352-359. GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon hispanum*, vol. 4, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987, pp. 174-175.

⁷⁰ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon hispanum...*, pp. 172-174.

⁷¹ *Id.*, pp. 176-288.

⁷² Desde la página 204 a la 241 del *Synodicon Hispanum. Ibídem.*

⁷³ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon hispanum...*, p. 217.

⁷⁴ *Ibídem.*

Confession general de André Días de Escobar

La *Confession general* es la traducción castellana del *Modus Confitendi*, también conocido como *Confessio minor*, uno de los manuales más difundidos en Europa, con al menos 87 ediciones incunables conocidas⁷⁵. Fue escrito por Andrés Días de Escobar (Lisboa, c.1438- Portugal, 1450-51), teólogo perteneciente a la orden de San Benito⁷⁶.

Como el propio título indicaba se trataba de una confesión general, una obra breve y práctica, escrita en primera persona para que los penitentes la aprendiesen de memoria o la utilizarasen como guía de confesión⁷⁷. No obstante, el manual apenas hacía alusiones a las prácticas mágicas o a los comportamientos erróneos relacionados con los pecados contra el primer mandamiento. Simplemente definía brevemente en qué consistía este mandamiento, sin mencionar las prácticas que llevaban a los fieles a caer en este pecado. Según explicaba José María Soto Rábanos, Escobar se centró en elaborar un modelo de confesión general abreviado, y no se detuvo en las diferentes formas de pecar contra cada mandamiento, contra cada sentido u obra de misericordia⁷⁸. Por tanto, a lo largo del mismo no se ha encontrado ninguna referencia a prácticas mágicas.

⁷⁵ En Castilla se conocen dos versiones traducidas de la obra: una de ellas fue traducida al romance por Juan Cárdenas, vecino de Andujar, en 1472. Se encuentra en la BNE bajo el nombre «Confession general», con la signatura Ms. 4183, en los folios 65r-71r. Y la segunda traducción se trata de un incunable publicado por Fradrique de Basilea en Burgos. También se encuentra en la BNE con el título «Confession breue y muy vtile. Compuesta por el Reuerendo señor don Andres obispo megarensi, penitenciario de la sancta yglesia de Roma». A su vez, en 2004 se publicó un facsimil de la edición de Juan Párix (c.1473), junto con una edición de la obra traducida a Manos de Fermín De Los Reyes Gómez, edición consultada para el desarrollo de esta tesis doctoral: ESCOBAR, Andrés de, *Modus Confitendi, Manual para la confesión* (Segovia, Juan Párix, c. 1473), DE LOS REYES GÓMEZ, Fermín (ed.), Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Burgos, 2004. Para muchos se trata, junto con el *Confessionale-defecerunt* de Antonino de Florencia del confesional más conocido y difundido de su época. TENTLER, Thomas N., *Op. cit.*, 39-40. MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 71-72. Aunque el *Modus confitendi* o *Confessio minor*, fue el confesional más difundido y conocido de André de Escobar, también escribió otros dos manuales: *Confessio maior* (1415-1416) y *Lumen confesorum*. SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento...», p. 347.

⁷⁶ Fue nombrado obispo por Gregorio XII, obispo de Ciudad Rodrigo (a partir de 1408, aunque no pudo tomar posesión de la sede por estar ocupada por otro obispo) y de Tabor, de Ajacio (Córcega), y, finalmente, de Megara (a partir de 1428). Durante varias décadas estuvo en la Curia pontificia, y participó en los concilios de Constanza (1414-1418), de Basilea (1431-1437) y en el de Ferrara-Florencia (1437-1439). DE LOS REYES GÓMEZ, Fermín, «El *Modus Confitendi* y Andrés de Escobar», en ESCOBAR, Andrés de, *Modus Confitendi...*, *Op. cit.*, pp. 47-48 [27-61].

⁷⁷ Véase sobre la obra SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», pp. 424-425.

⁷⁸ Se trataba de una característica bastante común en los modelos de confesión general, como también se verá más adelante en otras confesiones generales. *Ibidem*.

Sacramental de Clemente Sánchez de Vercial

El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial (1365-1438) no es exactamente un manual de confesión sino una obra sacramental en la que el sacramento de la penitencia adquiriría un protagonismo especial. Por ello ha sido incluido entre los manuales de confesión.

Clemente Sánchez de Vercial empezó a escribir la obra en Sigüenza, en agosto de 1421 y la terminó en León, a finales de marzo de 1423, siendo arcediano de Valderas (obispado de León)⁷⁹. La obra gozó de una gran difusión, ya que se conocen cinco obras manuscritas y más de 14 ediciones incunables⁸⁰.

El objetivo del autor consistía en «fazer una breve copilacion de las cosas que necessarias son a los sacerdotes que an curar de animas»⁸¹, por tanto, se trataba de una obra dirigida exclusivamente a los confesores. En este sentido se parece bastante al *Manipulus Curatorum* (León, 1333) de Guido Monte Roterio⁸². Es un tratado muy amplio –con un total de 338 folios– y de corte académico donde Sánchez de Vercial hacía referencia a diversas fuentes patrísticas y jurídicas⁸³.

En lo que respecta a las referencias a los pecados relacionados con el uso de la magia, Vercial mostraba una visión más teórica que los demás manuales. Apenas mencionaba prácticas concretas, sino que solamente aludía, de forma genérica a las personas que pecaban contra el primer mandamiento por hacer uso de la magia:

⁷⁹ *Ibidem*, p. 426. Según Horacio Santiago-Otero el verdadero nombre era Clemente Sánchez de Valderas, haciendo referencia al arcedianato de Valderas. SANTIAGO-OTERO, Horacio, «El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Valderas», *Fe y Cultura en la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, p. 265.

⁸⁰ El ejemplar utilizado es el Ms.56 de la Biblioteca Nacional de España, de fecha incierta (siglo XV). BNE, Clemente Sánchez de Vercial, *Sacramental*, Ms. 56, c. 1400-1500.

Sobre las diversas ediciones de la obra: DÍAZ GARRETAS, María Jesús, «Una primera lectura del sacramental de Clemente Sánchez de Vercial: Fuentes», en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989), Tomo I, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca, 1994, p. 320 [319-325]. SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», p. 426.

⁸¹ SANTIAGO-OTERO, Horacio, *Op. cit.*, p. 265.

⁸² No sólo por el similar objetivo que buscaban ambos, sino por la parecida composición de la obra, dividida en tres libros, de las cuales, uno trataba de forma general sobre la doctrina cristiana y los otros dos sobre los sacramentos, entre los cuales la penitencia ocupaba la mayoría de los títulos y folios. SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», p. 426.

⁸³ Sobre las fuentes utilizadas por Clemente Sánchez de Vercial véase DÍAZ GARRETAS, María Jesús, «Una primera lectura del *Sacramental*...», artículo completo.

«contra/este mandamiento fazen todos los ydolatras herejes e los que echan suertes e los adeuinos en qualquier manera e los que van a ellos»⁸⁴.

Reprobación del amor profano de Alfonso Martínez de Toledo

En 1438 Alfonso Martínez de Toledo escribió la obra *Reprobación del amor profano*, más conocida como *Corbacho*⁸⁵. Sobre Martínez de Toledo no se tienen demasiados datos. Se sabe que nació Toledo en 1398 y que cuando escribió esta obra era capellán del rey Juan II, bachiller en derecho canónico y arcipreste de Talavera⁸⁶.

La *Reprobación del amor profano* no es un manual de confesión ni un tratado de doctrina cristiana al uso, como los que se han descrito más arriba, sino una obra literaria de carácter moral en el que se pretendía enseñar al lector «cómo sólo el amor a Dios verdadero es debido, e a ninguno otro non». Sin embargo, Alfonso Martínez de Toledo insertaba en él una especie de catecismo; lo que también se podía parecer a un confesional en el que se repasaban los pecados en los que podían caer los fieles debido al amor profano o al amor a las mujeres⁸⁷.

La obra estaba compuesta por cuatro partes: en la primera se explicaba cómo el amor mundano llevaba a los fieles a caer en todos los males: a través del «loco amor» se podía pecar contra los diez mandamientos (capítulos 20-30); contra cada uno de los siete pecados capitales (capítulos 31-37) o contra las siete virtudes y los cinco sentidos (capítulo 38). En la segunda se trataba sobre «los vicios, tachas y malas condiciones de las malas y viciosas mujeres»; en la tercera sobre las complexiones de los hombres y en la cuarta sobre la influencia de los astros en los seres humanos y sobre si podían influir en su conducta en torno al amor, parte en la que se refería, también a la magia. Dentro

⁸⁴ BNE, Clemente Sánchez de Vercial, *Op. cit.*, f. 28r.

⁸⁵ Sobre *El Corbacho* o la obra de Alfonso Martínez de Toledo: DOÑAS, Antonio; PASCUAL, Isabel, «Boletín Bibliográfico sobre Alfonso Martínez de Toledo y su obra» [En línea], *Parnaseo. Ciber-paseo por la literatura*, Universitat de València, <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/M5/BOL.BIBLI.htm>, consultado el 09/09/16.

⁸⁶ LOMAX, Derek W., «Datos biográficos sobre el Arcipreste de Talavera», *Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Salamanca, agosto de 1971), Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982, pp. 141-146.

⁸⁷ José Sánchez Herrero lo clasifica como un manual de confesión. SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequética...», pp. 1091-1093.

de este apartado el autor aprovechaba para condenar la actividad de algunos religiosos, que tachaba de bigardos, a quienes culpaba del uso de prácticas de hechicería y de conocer y utilizar diversos remedios mágicos con fines curativos: «Muchos destes son nigrománticos, alquimistas, lapidarios, encantadores, fechizeros, agoreros, físicos e de yerbas conocedores, andan de casa en casa, de logar en logar (...) con su ábito e vida desimulada engañando el mundo»⁸⁸. Martínez de Toledo les reprochaba su actitud femenina, y su tendencia de rodearse de mujeres, y nunca de hombres. Resulta muy interesante, en este sentido, cómo el autor relacionaba lo femenino con el saber de las plantas y la actividad curativa: «(...) todas las cosas infingen de fazer como mujer, dexando se usar varonil (...). Infingen delicados, temerosos e espantadisos (...). Trabajan mucho por las virtudes de las yerbas por dar a las mujeres melecinas (...). Toda física saben; todo dolor curan; todo mal remedian (...) bástase que [siempre] los verás, los falsos, solos entre mujeres: nunca de otro ome quieren compañía»⁸⁹.

El Libro de confesión de Medina de Pomar

El manual anónimo conocido como el *Libro de confesión de Medina de Pomar* es un breve manual escrito en romance y destinado a instruir a los penitentes en la manera de confesarse⁹⁰. No se sabe su fecha de redacción, pero los editores, Hugo O. Bizarri y Carlos N. Sainz de la Maza, deducen que es anterior a 1455. Consta de dos partes bien

⁸⁸ MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho* [En línea], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2004, <http://www.cervantesvirtual.com>, consultado el 09/09/16. El término bigardo, derivado de *begardo*, se utilizaba para referirse a los monjes y religiosos que llevaban una vida licenciosa, no demasiado ejemplarizante. Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (1611) definía así el término bigardo: «bigardo, término injurioso, del qual la gente mal considerada suele usar quando trata con irreverencia a algún religioso, y no saben lo que se dizen, ni lo consideran. Traxo origen de los begardos, frayles de la orden de San Francisco tercerones (...). Fueron hereges, cuya cabeça fue un Pedro Iuan y moraron en Francia, en Prouincia de Narbona, y Tolosa y en otras partes, cerca de los años de nuestra Redencion de mil trezientos y catorce, siendo Romano Pontifice Iuan XXII. Por quien fueron condenados. (...) y en aquel tiempo, por suma afrenta dezían al religioso, de quien no tenían buen concepto, que era bigardo; de allí les quedó el nombre de bigardos (...)», COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, Fondos digitalizados de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla [en línea], <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/313/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>, consultado el 02/05/2017

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ La obra ha sido editada por Hugo O. Bizarri y Carlos N. Sainz de la Maza. BIZZARRI, Hugo O.; SAINZ DE LA MAZA, Carlos N. (eds.), «El *Libro de confesión de Medina de Pomar*», DICENDA. *Cuadernos de Filología Hispánica*, n.º 11 (1993), pp. 35-55. La edición toma como texto base el Ms. 9535 de la Biblioteca Nacional de España.

definidas: la primera es un libro de confesión, y la segunda es una especie de «libro de ejemplos» que pretende mostrar a los penitentes varias cuestiones morales relacionadas también con la confesión⁹¹. En la primera parte, la que más interesa para este estudio, el autor compone un modelo de confesión general, una guía práctica que serviría al penitente para aprender cómo debía de decir la confesión. Lamentablemente la obra no está completa, le faltan las primeras dos páginas. Páginas en las que su autor trataba sobre los pecados contra el primer mandamiento según se hace notar en el folio tercero, que comienza así: «...Eso mesmo sy pecó creyendo en ydolatrias, echando ascuas, faziendo safumerios (...) deziendo que por aquello se cobrava la salud tirando el poderío de dios»⁹². De ello se deduce que la parte perdida podría tener información interesante para este trabajo. El folio tercero, en cambio, corresponde al final del apartado dedicado a los pecados contra el primer mandamiento y por tanto, no presenta más información sobre la magia, más allá de la mencionada descripción de las «ydolatrias».

Tratado sobre las confesiones de Alfonso Fernández de Madrigal

El *Tratado sobre las confesiones*, de Alfonso Fernández de Madrigal, es una confesión general destinada a instruir a los penitentes en la manera de hacer la confesión. Alfonso Fernández de Madrigal (c. 1410-1445), también conocido como «el Tostado» o «el Abulense», profesor de la Universidad de Salamanca y obispo de Ávila (1454-1455), fue uno de los teólogos más influyentes del siglo XV castellano. Escribió numerosas obras de carácter teológico y moral, algunas de ellas con un marcado estilo humanista⁹³. No se conoce la fecha concreta de composición de la obra, pero puede que

⁹¹ BIZZARRI, Hugo O.; SAINZ DE LA MAZA, Carlos N. (eds.), *Op.cit.*, pp. 36-37. SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», pp. 427-428; FRAMIÑÁN DE MIGUEL, María Jesús., *Op. cit.*, pp. 261-263.

⁹² BIZZARRI, Hugo O.; SAINZ DE LA MAZA, Carlos N. (eds.), *Op. cit.*, p. 42.

⁹³ FERNÁNDEZ VALLINA Emiliano, «Introducción al Tostado. De su vida y de su obra», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n.º 15 (1988), pp. 153-177.

la escribiese entre 1445 y 1454, fecha en el que fue obispo de Ávila, ya que al final del manuscrito de 1460 se citaba su adscripción⁹⁴.

Tras una introducción sobre el sacramento de la penitencia, la parte principal de la obra se centraba en mostrar y en describir los pecados que cometían los fieles en contra de los siete pecados capitales, contra los diez mandamientos, contra los sentidos corporales y contra las obras de misericordia⁹⁵. Según explicaba Madrigal, el «pecador» debía de leer esta confesión general uno o dos días antes de cada confesión, para repasar los pecados en los que podía haber caído y así, al presentarse delante del sacerdote, confesar sólo aquellas faltas que cometió. En el caso concreto de los pecados contra el primer mandamiento, la parte en la que más se extendía (folios 38r-42v), Madrigal definía brevemente el precepto: «El primer mandamiento es amar a Dios sobre todas las cosas (...)»⁹⁶ y seguidamente iba describiendo detenidamente las diferentes formas de pecar contra él: «Contra este mandamiento pecan los que adoran ydolos así commo adorauan en otros tienpos los gentiles»⁹⁷, «Otra manera de pecar contra el primer mandamiento es en quanto a los que acatan en agujeros (...)»⁹⁸, «Otra manera de pecar es quanto a los que estancan o talan la rosa con palabras de çerimonias muy locas (...)»⁹⁹ etc. Se aprecia que Madrigal no prestaba demasiada atención a la definición teórica del pecado contra el primer mandamiento, sino que le interesaba dar a conocer las prácticas concretas que harían a los fieles caer en él. En este sentido, resulta llamativo que la práctica en la que más se detenía el autor, no se refería a la nigromancia o la adivinación sino al culto desmesurado de las imágenes de los santos («los ydolos): «E quando dicen de algunas ymagines que van a sacer catiuos e que non las fallan entonces en sus lugares por algunos días e después, que vienen mojadas (...) E dicen que lloran los santos e que echan lagrimas muy dulces e ello es agua e miel (...)»¹⁰⁰.

⁹⁴ El ejemplar que se ha utilizado fue escrito en 1472 por Bartolomé de Alcaraz en Andújar. Se encuentra en la BNE, Ms. 4183 ff. 1r-64v. BNE, Alfonso Fernández de Madrigal, *Tratado sobre las confesiones*, Ms. 4183, ff. 1r-64v. Le faltan los primeros dos folios.

⁹⁵ Véase para más información SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», pp. 428-429.

⁹⁶ BNE, Alfonso Fernández de Madrigal, *Tratado sobre las confesiones...*, f. 38r.

⁹⁷ *Ibidem*.

⁹⁸ *Id.*, f. 41v.

⁹⁹ *Id.*, f. 42r.

¹⁰⁰ *Id.*, f. 39v.

Madrigal se estaba refiriendo al uso indebido de los objetos sagrados, algo que cada vez preocupaba más a los eclesiásticos y teólogos de finales de la Edad Media.

Confession rimada de Fernán Pérez de Guzmán

La *Confession rimada* dista bastante de los manuales de confesión a los que se ha referido hasta el momento¹⁰¹. Se trata de una obra escrita en verso y por un laico, Fernán Pérez de Guzmán (c. 1376-1460), señor de Batres. Perteneciente a una de las grandes familias nobiliarias de Castilla (sobrino del Canciller Pero López de Ayala), Pérez de Guzmán participó activamente en la vida política castellana, entrando en contacto con la corte castellana en los primeros años del reinado de Enrique III. En 1432 y a la edad de 50 años, abandonó la corte y el ejercicio político, para instalarse en el señorío de Batres, donde se dedicó a la lectura y la escritura. Fue entonces cuando vio luz la *Confesión rimada*¹⁰².

La *Confession rimada*, escrita entre 1449 y 1452, es un cancionero didáctico que trata sobre la confesión¹⁰³. Se podría considerar un manual de confesión dedicado a instruir a los penitentes. En él, como en el *Tratado de la confesión* de Almazán o el *Tratado de confesiones* de Madrigal, se describen uno a uno los pecados sobre los que el penitente debería de confesar: pecados cometidos contra los diez mandamientos, contra los siete pecados capitales, y contra las obras de la misericordia. Tal y como se hacía en las confesiones generales, Pérez de Guzmán utilizó la primera persona para

¹⁰¹ DÍEZ GARRETAS, María Jesús, «La *Confesión rimada* de Fernán Pérez de Guzmán: estudio y edición», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 3 (2014), pp. 2-3. [1-131]. Sobre los ejemplares conservados y otras ediciones modernas existentes véase pp. 17-23.

¹⁰² María Jesús Díez Garretas, editora de la obra, considera que tuvo una gran influencia del *Rimado del palacio*, obra de carácter didáctico moral compuesta por su tío Pero López de Ayala unos años antes. Edición consultada LÓPEZ DE AYALA, Pero, *Rimado de Palacio (1332-1407)*, ORDUNA, Germán (edición, introducción y notas), Clásicos Castalia, Madrid, 1987. Así como le pudo influir gustos literarios y en la composición de este tipo de obras su relación de amistad con Pedro de Cartagena, obispo de Burgos, a quien a su muerte le dedicó la obra *Coplas a la muerte del obispo de Burgos*. AÑUA-TEJEDOR, Daniel, «La *Confesión Rimada* de Pero López de Ayala», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 5 (2016), pp. 33-36 [30-63]. También puede que la amistad con Pedro de Cartagena, obispo de Burgos, a quien le dedicó la obra *Coplas a la muerte del obispo de Burgos*, influyera en sus gustos literarios y en la composición de este tipo de obras.

¹⁰³ DÍEZ GARRETAS, María Jesús, «La *Confesión Rimada*...», p. 1.

presentar la *Confesión rimada*, lo cual da la impresión de que fue escrita para que los penitentes lo aprendieran de memoria¹⁰⁴.

Como en anteriores obras, en ésta también se trataba sobre las prácticas mágicas al hacer mención a los pecados cometidos contra el primer mandamiento. Éste ocupaba 6 versos, del tercero al octavo. El autor comenzaba describiendo el primer mandamiento: «Digo mi culpa, que a Dios non amé/ según que devía e Él me mandó»¹⁰⁵. Y una vez presentado el mandamiento pasaba a describir las prácticas y conductas que implicaban un pecado contra éste, utilizando una fórmula basada en la repetición: «Aquel a Dios ama que del escantar/non cura de viejas nin sus neçias artes»¹⁰⁶, o «Aquel a Dios ama que de las cartillas/que ponen al cuello por las calenturas/non usa, nin cura de las palabrillas»¹⁰⁷. Así, forma muy breve y respetando las medidas del verso, describía las prácticas que consideraba contrarias al primer mandamiento.

Cabría mencionar a su vez que Fernán Pérez de Guzmán también escribió otra obra de corte moral, *Coplas de vicios y virtudes*. Un cancionero que trataba sobre las virtudes cardinales y teologales, así como sobre los vicios como la vergüenza, la envidia o la lujuria¹⁰⁸. José Sánchez Herrero lo clasificó como *confesional*, en cambio, resulta bastante dudosa su función como manual de confesión, ya que no trataba específicamente sobre la forma de confesarse, ni sobre los pecados¹⁰⁹. Se ha consultado la edición realizada por Foulché Delbosc, y se han encontrado referencias a la astrología

¹⁰⁴ La obra comenzaba así:

«Yo, muy pecador, a Dios me confieso
e a Nuestra Señora e a todos los santos
de los mis pecados, e si digo cuántos
faré infinito e largo proceso,
que son más que arenas del mar, e por eso
yo digo mi culpa los pechos tocando,
que pequé pensando, diziendo e obrando,
como sy pudiere diré por expreso»; *Id.*, p. 34.

¹⁰⁵ *Id.*, p. 35.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 36

¹⁰⁷ *Ibidem.*

¹⁰⁸ FOULCHÉ DELBOSC, Raymond, «Coblas fechas por Fernán Pérez de Guzmán de vicios τ virtudes (268)», *Cancionero castellano del siglo XV*, Tomo I, Casa Editorial Bailly Baillière, Madrid, 1912, pp. 575-626; Díez Garretas, María Jesús; DE DIEGO LOBEJÓN, María Wenceslada, «Sobre *Diuerzas Virtudes e Vicios* de Fernán Pérez de Guzmán», *Literatura medieval*, Vol. IV, Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro 1991), Lisboa, 1993, pp. 65-73.

¹⁰⁹ SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequética...», pp. 1106-1107.

y a la práctica de adivinar el futuro mediante sueños, pero ninguna alusión a la magia utilizada con fines terapéuticos¹¹⁰.

Libro de confesión de Bartolomé Talayero

El *Libro de confesión* de Bartolomé Talayero es un manual escrito en romance aragonés¹¹¹. La obra fue compuesta en 1474 por encargo de Ferrer de Lanuza (Justicia de Aragón entre 1439 y 1479), así como por requerimiento de otras «muy nobles e deuotas personas»¹¹². No se sabe demasiado sobre su autor más allá de que en 1467 su nombre aparecía registrado como bachiller en la Universidad de Salamanca y en 1472 como licenciado en los Libros de Claustros de la misma universidad¹¹³.

Es un manual práctico dirigido expresamente a instruir a los penitentes en la forma en la que debían confesarse¹¹⁴. Compuesta por 95 folios, la obra está dividida en dos partes: la primera es una especie de proemio en el que se recogen diversas cuestiones prácticas sobre la confesión (folios 3v al 29v). La segunda y la parte principal del manual (ff. 29v- 95r) trata sobre los pecados que los fieles cometían contra los diez mandamientos, contra los siete pecados capitales o contra los cinco sentidos corporales.

Siguiendo la tendencia general en este tipo de obras, Talayero se refería a las conductas y prácticas mágicas al tratar sobre los pecados cometidos contra el primer mandamiento. En primer lugar, definía brevemente las prácticas que implicaban caer en el pecado contra este mandamiento: «Contra el primo peccan aquellos quien posposada la honra de dios ponen sperança para cumplimiento de sus desseos en ydolatrias: sortilegios; deuinadores; agüeros (...)»¹¹⁵. A continuación, presentaba una fórmula que podrían memorizar y utilizar las personas que confesaran este tipo de errores: «Padre, accusome y digo mi culpa que offendi a mi dios e mi creador (...), vos pido de mucha

¹¹⁰ PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán, «Coblas fechas por Fernán Pérez...», p. 585.

¹¹¹ BNE, Bartolomé Talayero, *Libro de confesión*, Ms.1057, 1474, ff. 2r-95r.

¹¹² *Id.*, ff. 1v-2v. SOTO RÁBANOS, José María, «Visión y tratamiento del pecado...», p. 430.

¹¹³ SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequética...», p. 1108.

¹¹⁴ BNE, Bartolomé Talayero, *Libro de confesión...*, ff. 2v-3r.

¹¹⁵ *Id.*, f. 35r.

merçe me dedes penitencia dello, sacandome del poder del enemigo, y me reconcilieses a mi dios y senyor y verdadero»¹¹⁶. Finalmente pasaba a describir con más detalle las posibles prácticas que podrían haber utilizado los penitentes. Aportaba incluso explicaciones que ayudarían al pecador a identificar los pecados cometidos en los casos en los que no lo tuviese claro: « Deste genero de peccado es tener la mano en la maxilla quando el clerigo dize el prefacio o tener un pie sobre otro quando dizen el euangelio. Y para que cada uno por sí pueda conocer quales cosas son prohibidas e vienen contra este primer mandamiento, piense bien, e sea cierto que son todas aquellas cosas que no fueren scriptas en la sancta scriptura o en la medicina»¹¹⁷.

El objetivo de Bartolomé Talayero consistía en enseñar al lector cómo debía confesarse, para lo cual aportaba todos los detalles necesarios, incluso la forma de cómo distinguir las prácticas lícitas de las reprobables, resultando una fuente especialmente interesante para este estudio.

Arte de confesión breve e mucho provechosa

El *Arte de confesión breve e mucho provechosa assi para el confessor como para el penitente*, es un manual de confesión anónimo¹¹⁸. Existen dos ejemplares incunables en la Biblioteca Nacional de España, el primero, y el que ha sido consultado, fue impreso por Fradrique de Basilea en Burgos en 1490¹¹⁹.

Se trata de un manual breve y práctico, escrito para que sirviese de guía de confesión a los penitentes. Su autor expresaba claramente en el prólogo la intención de

¹¹⁶ *Id.*, ff. 35r-35v.

¹¹⁷ BNE, Bartolomé Talayero, *Libro de confesión...*, ff. 35v- 36r.

¹¹⁸ El título decía: «Comienza una muy breue e prouechosa arte de confessar, fecha por vn religioso de la orden de Sant Benito, que mucho deseaua a saluacion de las animas». Por lo que, lo único que se sabe de su autor es que era un religioso de la orden de San Benito.

¹¹⁹ BNE, *Arte de confesión breve e mucho provechosa assi para el confessor como para el penitente*, Inc. 1007(3), 1490, hh. 177-193. La obra se encuentra en un código en el que se recogieron tres manuales de confesión: la traducción castellana del *Modus confitendi* de André Días de Escobar, *Confessionale reuerendissimi patris* de Antonino de Florencia y el *Arte de confesión breve e mucho provechosa*. El código está sin foliar, tiene un total de 193 hojas de las cuales las últimas 16 pertenecen al *Arte de confesión* (hh.177-193). El segundo ejemplar que se conoce fue impreso también en Burgos por Juan de Burgos cinco años más tarde, en 1495.

escribir un manual breve que fuese comprensible para todos ellos, ya que entre los confesionales de su época veía una carencia de obras de este tipo¹²⁰.

El objetivo del autor consistía en que, al igual que en el *Tratado sobre las confesiones* de Madrigal, los penitentes leyesen el manual antes de cada confesión para recordar todos los pecados cometidos y no olvidarse de confesarlos al cura de almas. Por ello, al tratar sobre cada pecado – pecados contra los diez mandamientos, los siete pecados capitales, pecados contra las obras de la misericordia, y también sobre los pecados según los diferentes «estados» de cada uno (los casados, las mujeres, los estudiantes, los médicos o los boticarios)–, primero exponía lo que el penitente debía decir al respecto y a continuación explicaba qué conductas eran las que se consideraban pecaminosas contra ese principio.

En lo que refiere a los pecados contra el primer mandamiento, proponía la siguiente fórmula: « Sennaladamente digo a dios e a vos padre mi culpa el primer mandamiento no hauer guardado, ca yo no he amado a mi dios y sennor ni seruido con todas mis fuerças segun yo era obligado (...)»¹²¹. Y a continuación, pasaba a la parte en la que enumeraba los pecados relacionados con este mandamiento de forma clara y concisa para que el penitente identificara si había cometido alguno de ellos: « Para en especial confessar ha se de acordar decir: (...) Si trae nomina o nonbres ignotos. Si alcançó alguna cosa por la inuocacion del demonio, o hechizos, u otro algún maleficio. Si en las enfermedades de los ninnos faze algo o haze fazer alguna cosa supersticiosa, como es curar de ojo, o baço, o para que no chupen las bruxas (...)»¹²².

En este sentido, la información que se puede extraer de este manual de confesión es principalmente de carácter descriptivo. En él se puede apreciar cuáles eran las prácticas concretas que el autor consideraba erróneas, y por el contrario, cuáles no.

¹²⁰«Algunos (...) han dado y escrito artes de confessar en las quales queriendo dexar doctrina a los confesores y penitentes, fue necesario algo estenderse y por esto, queriendo yo con breuedad ceuar a todos para exercicio tan prouechoso, enseñaré en esta obra breuesita a solos los penitentes, pues [son] los que officio tan peligroso aceptan». *Id.*, h. 177v.

¹²¹ BNE, *Arte de confesión breve e mucho provechosa...*, h. 180r.

¹²² *Id.*, h. 180v.

Breve forma de confesar reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos de Fr. Hernando de Talavera

Breve forma de confesar es un manual de confesión dirigido a instruir a los penitentes. Fr. Hernando de Talavera (1428-1507) fue catedrático de la Universidad de Salamanca y confesor de la reina Isabel I. Fue nombrado obispo de Ávila en 1486 y tras la conquista del reino nazarí, en 1493 obtuvo el cargo de primer arzobispo de Granada.

La *Breve forma de confesar* se encuentra dentro de una obra del mismo autor compuesta por varios tratados de carácter didáctico y pastoral titulada *Breve y muy provechosa doctrina de lo que deve saber todo cristiano, con otros tractados muy provechosos compuestos por el arzobispo de Granada*¹²³. Se conserva un ejemplar incunable en la Biblioteca Nacional de España, impreso en Granada por Meinardo Ungut y Juan Pegnitzner, alrededor de 1496, ejemplar utilizado en la realización de esta tesis doctoral¹²⁴. También existe una edición moderna llevada a cabo por Miguel Mir en 1911¹²⁵.

Hernando de Talavera al escribir este confesional buscaba que fuese lo más práctico posible para los confesores y para ello, optó por reducir todos los pecados a los diez mandamientos. Consideraba que el método habitual utilizado en los manuales de confesión que consistía en describir los pecados cometidos contra los mandamientos, los pecados capitales, pecados contra las obras de misericordia, contra los cinco sentidos, etc., no resultaba tan práctica o «provechosa» para los penitentes¹²⁶.

En efecto, después de un breve proemio, comenzaba con los pecados contra el primer mandamiento, donde explicaba uno a uno los pecados relacionados con éste.

¹²³ Son ocho los tratados recogidos en ella: *Fiestas que son de guardar en cada mes e cuates tienen vigilia e cuando son las cuatro temporas que han de ayunar; Breve forma de confesar, reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos; Breve doctrina de la manera en que havemos de restituir y satisfacer; En qué manera se deve haver la persona que ha de comulgar antes que comulgue y cuando comulga y después que ha comulgado; De murmurar o mal decir; De vestir y de calzar; De lo que significan las ceremonias de la Misa y de lo que en cada una se debe pensar y pedir a Nuestro Señor; y De cómo se ha de ordenar el tiempo para que sea bien expendido.*

¹²⁴ BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar, reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, Inc. 2489, c. 1496, ff. 20r-76r.

¹²⁵ MIR, Miguel (ed.), *Escritores místicos españoles*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. 16, Bailly-Baillière, Madrid, 1911, pp. 3-35.

¹²⁶ BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar*.... f. 39r.

Recogía en este apartado los pecados de acidia, de soberbia, de indevoción, o los pecados contra la virtud de la oración, y al final, los pecados relacionados con la magia y la superstición, reunidos bajo el título «Pecados de ydolatria y de supersticion que es vana religio, y de adevinança o de agueros y de hechizeria»¹²⁷.

Respondiendo a su objetivo de escribir un manual práctico, Talavera no se detenía en aspectos teóricos ni teológicos. Definía en una sola frase el mandamiento primer mandamiento («El primer mandamiento en suma es adorar a vn solo dios, seruirle, honrrarle y amarle sobre toda cosa»¹²⁸), y a continuación pasaba a enumerar las conductas y prácticas que atentaban contra el mismo: «Ytem peccan los hechizeros y adeuinos (...) si de otras palabras vsan enlos tales conjuros o encantamientos, saluo delos santos euanglios (...)»¹²⁹; «Ytem, los que hazen y traen nominas en las quales ay palabras que non son del santo eungelio (...)»¹³⁰; «Ytem, los que con palabras y otras cosas vanas fingen que desojan los niños(...)»¹³¹. El manual de Talvera resulta, por tanto de gran interés para conocer cómo definía los remedios mágicos y donde establecía el límite entre lo lícito y lo prohibido.

Tratado breve de confesión

Es una obra anónima sin título que comienza con la frase «Tratado breve de confession copilado por un rreverendo maestro en santa theologia para provecho de las animas». Se conservan dos ejemplares de la obra, ambos impresos en Burgos por Fradrique de Basilea. El ejemplar consultado es el primero, impreso el 15 de diciembre de 1490. Se encuentra en la Real Academia de la Historia¹³². El segundo, del 15 de febrero de 1491 está en la Biblioteca de Castilla-La Mancha¹³³.

¹²⁷ *Id.*, ff. 57v-58v.

¹²⁸ *Id.*, f. 21v.

¹²⁹ *Id.* f. 22r.

¹³⁰ *Id.*, f. 22v.

¹³¹ *Ibidem.*

¹³² BRAH, *Tratado breve de confesion "Yo peccador mucho errado"*, Inc. San Román 28(2), 1490, ff. 206r-221v. Se encuentra junto a la versión castellana del *Confessionale Deffecerunt* de Antonino de Florencia: Inc. San Román 28 (1).

¹³³ El ejemplar ha sido catalogado erróneamente como el *Tratado de confesión* de Pedro Ciruelo. BCM, Pedro Ciruelo, *Tratado de confesión*, Inc. 335(II), hh. 149-186. También ha sido catalogado de la misma

Es un manual dirigido a los penitentes, escrito para que lo leyesen antes de la confesión y así «conocer los pecados y acordarse dellos»¹³⁴. Viendo las características del manual de confesión y, en especial, las referencias que se hacían a los pecados claustrales, parece que se trataba de una obra escrita por un clérigo regular y dirigida a sus hermanos¹³⁵. A su vez, las referencias a la exigencia de realizar una confesión diaria también ayudan a pensar que se trataría de un manual destinado a eclesiásticos y no a laicos, quienes no tendrían dicha obligación¹³⁶.

En cuanto se refiere a los pecados relacionados con la magia y la superstición, el tratado no aportaba muchos detalles, únicamente describía de forma muy general en qué consistía pecar contra el primer mandamiento: «Digo a dios e a vos mi culpa que no puse toda mi fee e mi creencia e mi esperança en solo dios, mas algunas vezes pare mientes en suennos o en esternudos o en agueros o en otras cosas que no deuiera»¹³⁷.

Suma de confesión «Defecerunt» de Antonino de Florencia

La suma de confesión conocida como «*Defecerunt*», escrita en 1440 por el dominico Antonino de Florencia (Florencia 1389-1459), arzobispo de su ciudad natal, fue el confesional más difundido durante el siglo XV y comienzos del XVI¹³⁸. Su

manera en varios catálogos y bases de datos y estudios: WILKINSON, Alexander S. (publ.), *Iberian books: books published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601. Libros ibéricos: libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601*, Brill, Leiden, 2010, p. 128; Catálogo online *Universal Short Title Catalogue (USTC)*, University of St Andrews, 2016, ref. 333235, <http://ustc.ac.uk/index.php/record/333235#>, consultado el 26/10/2016; GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Universidad de Huelva Publicaciones, Huelva, 2009, p. 88.

Se encuentra junto a la *Reprovação de la superstición y las hechizerías* de Pedro Ciruelo en el cual el maestro hace referencia a un tratado de confesión escrito con anterioridad. Al comienzo del libro puede leerse una nota manuscrita en el que se indica que a final de éste se encuentra el *Tratado de confesión* de Pedro Ciruelo. Seguramente la misma mano editó el título de la obra anónima: «Siguese un Tratado de confesión que hizo el maestro Pedro Ziruelo». Lo menciona al principio de su «Prologo Libro de la reprobación de las supersticiones», BCM, Pedro Ciruelo, *Tratado de confesión*, Inc. 335, h. 141. Sin embargo, el tratado de confesión al que hace referencia Ciruelo en su *Reprovação* no es éste sino el *Arte de bien confesar*, conocido también como *Confesionario*, sobre el que se tratará en las siguientes páginas. CIRUELO, Pedro, *Reprovação de las supersticiones y hechizerías* (1538), HERRERO INGELMO, José Luis (edición, introducción y notas), Diputación de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 42, nota 52.

¹³⁴ BRAH, *Tratado breve de confesión...*, f. 217r.

¹³⁵ *Id.* ff. 212v-213r.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Id.*, f. 207v.

¹³⁸ MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 73-75.

traducción al romance también gozó de una importante difusión durante los siglos XV y XVI, al conocerse al menos 30 ediciones de la obra¹³⁹. Por ello, viendo la difusión y la aceptación de la obra en Castilla, se ha introducido en el corpus documental de la tesis, aunque se tratase de una obra redactada en Italia, y por tanto fuera de los límites geográficos de este estudio.

Se trata de una suma amplia y muy completa donde Antonino de Florencia profundizaba en la doctrina con una erudición suprema, utilizando a su vez, un lenguaje claro y conciso, consiguiendo así que el confesor identificase y entendiese las cuestiones que debía de preguntar a los penitentes¹⁴⁰. En primer lugar enumeraba los casos de excomunión, luego presentaba una confesión general donde proponía interrogatorios que el confesor debería de hacer sobre los pecados contra los diez mandamientos¹⁴¹. Las referencias sobre los pecados relacionados con las prácticas mágicas terapéuticas, como de forma habitual, aparecían al tratar sobre los pecados contra el primer mandamiento. En esta parte, el autor presentaba una lista de interrogantes que el confesor debía de hacer al penitente sobre diversos comportamientos pecaminosos: «Mandastes fazer o fezistes algun maleficio en el que fuesen llamados los demonios oculta o manifiestamente?»; «Aprendistes alguna arte o sciencia para encantar (...)»?¹⁴². Después de cada pregunta, suponiendo que el penitente respondiese en afirmativo, Antonín de Florencia explicaba al confesor si la práctica en cuestión se trataba de un pecado venial o mortal o, en caso de dudas, cómo podía distinguirlo: «Trays alguna nómina? Si dixiere que sí, véala el confessor y si fallaren en ella algunas cosas dubdosas o malas, así como nombres o signos no ciertos (...), mandale que la queme (...), ca si pensaua que eran buenas cosas, assi como oraciones, es pecado venial»¹⁴³.

Resulta, por tanto, un fuente muy interesante para conocer con exactitud cómo definía Antonino de Florencia las prácticas contrarias al primer mandamiento y dónde

¹³⁹ La edición que se ha utilizado se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, BNE, Antonino de Florencia (Antonino de Pierozzi), *Confessionale «Defecerunt». Suma de confesión*, Inc. 967. Publicado en Zaragoza por Jorge Coci, Leonardo Hutz y Lope Appentegger, entre 1499 y 1502.

¹⁴⁰ MICHAUD-QUANTIN, Pierre, *Op. cit.*, pp. 73-75.

¹⁴¹ Sobre la organización de la suma, *Id.*, pp. 74.

¹⁴² BNE, Antonino de Florencia, *Op. cit.*, f. 29v.

¹⁴³ *Id.*, f. 30r.

establecía el límite entre lo aceptable y lo condenable, así como el límite entre el pecado venial y mortal.

Se ha consultado también una edición latina, conservada en la BNE, y lo que nos ha resultado llamativo es que la versión traducida no coincide con la versión latina, no al menos al tratar sobre los pecados contra el primer mandamiento¹⁴⁴. Las prácticas descritas en el ejemplar traducido difieren mucho de las que se presentan la edición latina, lo que lleva a pensar que no se hizo una traducción literal, sino que la obra fue modificada. Se desconocen las razones de ello, pero puede que fuese debido al interés de adaptarse a la realidad local y de asemejarse más a las prácticas que comúnmente se citaban en los manuales confesionales castellanos.

Lucero de vida cristiana de Pedro Jiménez de Prejan

El *Lucero de vida cristiana* es un tratado escrito a petición de los reyes católicos, con el objetivo de «alumbrar» a los «simples e ingorantes». La primera edición que se conoce es de 1493¹⁴⁵. Pedro Jiménez de Prejano discípulo del Tostado, catedrático de la Universidad de Salamanca, fue obispo de Badajoz (1486-1498) y de Coria (1489-1495)¹⁴⁶.

El tratado está compuesto por tres partes: la primera trata de la encarnación del verbo divino, la segunda, sobre los sacramentos y la tercera, sobre la ley divina vieja y nueva.

Prejano se mostraba especialmente preocupado con los judíos recientemente convertidos. Consideraba que, después de la negligencia de los prelados, la ignorancia absoluta de los conversos era la causa principal de las herejías¹⁴⁷. No obstante, no se ha

¹⁴⁴ BNE, Antonino de Florencia, *Confessionale «Defecerunt»*, Inc. 2474, 1470.

¹⁴⁵ SÁNCHEZ HERRERO, José, «Literatura catequética...», pp. 1098-1099. La edición consultada es de 1533. BNE, Pedro Jiménez Prejano, *Lucero de vida cristiana*, R. 41348, 1533.

¹⁴⁶ SÁNCHEZ HERRERO José, «Literatura catequética...», pp. 1098-1099.

¹⁴⁷ «(...) ni saben si son xpianos o porque, ni saben lo que han de creer. E así van los padres e los hijos, los señores e seruidores en via de perdición. E esta ignorancia despues de la negligencia de los prelados ha seydo la mas pocissima causa de las heregias de Hispania»; BNE, Pedro Jiménez Prejano, *Lucero de vida cristiana...*, f. 2v.

encontrado ninguna referencia a las prácticas pecaminosas relacionadas con la magia que podrían utilizar los conversos ni los cristianos viejos.

Memorial de pecados de Pedro de Covarrubias

El *Memorial de pecados* es un manual de confesión escrito por Pedro de Covarrubias. No se sabe la fecha exacta de su composición, aunque el primer ejemplar que se conoce es de 1515, editado en Burgos por Fadrique de Basilea¹⁴⁸. La edición consultada fue impresa en Toledo en 1527¹⁴⁹.

El autor, maestro de teología y perteneciente a la Orden de los Predicadores, nació en Covarrubias (Burgos) hacia 1470 y murió en torno a 1530. Fue confesor de la Duquesa de Frías, a petición de la cual escribió este manual¹⁵⁰. La duquesa le solicitó concretamente que escribiese una obra en la que se presentase una forma de «examinar la conciencia y reducir los pecados a la memoria»¹⁵¹.

La obra ha sido estudiada por María Jesús Framiñán, por lo que no será necesario detenerse en su descripción¹⁵². Simplemente destacar que el manual está compuesto por dos partes: en la primera se presentaban preguntas en torno a los pecados contra los diez mandamientos, donde se intercalaban referencias a los siete pecados capitales; y en la segunda se indicaban las preguntas en torno a los pecados según los estados. En lo que respecta a los pecados relacionados con la magia y la superstición, Covarrubias, como era habitual, se refería a ellos al tratar sobre la idolatría, pecado contra el primer mandamiento. Apartado al cual destinaba mucho más espacio que a los demás.

¹⁴⁸ FRAMIÑÁN María Jesús, «El *Memorial de Pecados* de Covarrubias (1515): texto y ámbito literario», en *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)* (Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996), Servicio de Publicaciones, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 599-609.

¹⁴⁹ BNE, Pedro de Covarrubias, *Memorial de pecados e aviso de la vida christiana copioso muy cumplido e provechoso assi para los confessores como para los penitentes*, R. 27988, 1527, hh. 1-48. La obra gozó de varias reimpressiones además de éste: fue impreso en Burgos (Fadrique de Basilea, 1517; sin impresor, 1527), en Sevilla (Comberger, 1516, y J. Várela, 1521), en Toledo (Eguía, 1527) y en Salamanca (Porrás y Liondedei, c. 1528), FRAMIÑÁN, María Jesús, «El *Memorial de pecados...*», p. 599.

¹⁵⁰ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 1. FRAMIÑÁN, María Jesús, «El *Memorial de pecados...*», p. 601.

¹⁵¹ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 2r.

¹⁵² FRAMIÑÁN, María Jesús, «El *Memorial de pecados...*», p. 599.

Al igual que en el *Confesional*, compendio del *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, Covarrubias proponía a los confesores algunas preguntas sobre los pecados que se podrían cometer contra este mandamiento. En este caso se trataban de 30 preguntas. Algunas muy breves como «Tomastes algo de lugar sacro?»¹⁵³ y otras más complejas y descriptivas como «Dezistes cosa supersticiosa para sanar la qual no tenia virtud natural para tal efecto, ni consta ela iglesia que la tenga sobre natural, como es medir la cinta, hender el mimbre, abrir el arbol (...)»¹⁵⁴. Preguntas tan detalladas como éstas dejan ver cuales eran los remedios concretos que Covarrubias consideraba pecaminosos, y donde establecía el límite entre las prácticas aceptables y reprobables.

A su vez el autor se refería, aunque indirectamente, a la hechicería al tratar sobre los pecados que podían cometer los boticarios, cuando daban «alguna medicina para hazer cosa de ofensa de dios»¹⁵⁵ o los mercaderes cuando vendían «afeytes para las malas mujeres»¹⁵⁶, algo poco habitual en este tipo de manuales.

Confessionario de Pedro Ciruelo

El *Confessionario* de Pedro Sánchez Ciruelo es un manual dirigido a instruir a los curas de almas en la materia de la confesión. La obra iba especialmente dedicada a los confesores de las siete iglesias parroquiales de su ciudad natal, Daroca (Zaragoza), iglesias donde predicó años atrás.

Pedro Sánchez Ciruelo (c.1470- c. 1548-1554), conocido como maestro Ciruelo, fue una de las más insignes figuras de la época. Estudió en Salamanca, se doctoró en Teología en París, donde también ejerció de profesor de Matemática (Collège de Beauvais); y al volver, fue llamado por Cisneros para encargarse de la cátedra Prima de Santo Tomás en la recién creada Universidad de Alcalá¹⁵⁷. Escribió un amplio corpus de tratados sobre la matemática y la lógica, junto con varias obras teológicas, entre las

¹⁵³ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 11v.

¹⁵⁴ *Id.*, hh. 11v-12r.

¹⁵⁵ *Id.*, h. 78v.

¹⁵⁶ *Id.*, h. 79.v.

¹⁵⁷ Sobre el cardenal Cisneros y la Universidad de Alcalá: BATAILLÓN, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, pp. 1-22.

cuales se encuentran el *Confessionario* y la *Reprovação de supersticiones y hechizerías* (1538), de la que se tratará más adelante.

El primer ejemplar del *Confessionario* del que se tiene noticia es de 1538, impreso en Salamanca por Pedro de Castro¹⁵⁸. Después esta edición la obra tuvo varias reimpressiones¹⁵⁹. El documento que se ha utilizado es el ejemplar impreso en Medina del Campo por Pedro de Castro el 2 de noviembre de 1548¹⁶⁰.

El *Confessionario* es un manual muy práctico, escrito en romance para facilitar su comprensión a todos los confesores, a quienes estaba dirigida la obra¹⁶¹. El objetivo principal de Ciruelo al escribir este manual era el de formar a los confesores en la acción de examinar la conciencia. Para ello redactó de forma ordenada las preguntas que éstos deberían hacer a los penitentes al recibir la confesión. Se trataba, por tanto, de un manual en el que de forma clara y ordenada se facilitaban todos los pasos que tendrían de seguir los confesores, desde la primera pregunta que debían hacer hasta la forma en

¹⁵⁸ DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1983, p. 340; WILKINSON, Alexander S. (Publ.), *Iberian Books...*, p. 129. Aunque Salamanca aparezca como lugar de edición de la obra, seguramente se trate de Medina del Campo dado que la imprenta de Pedro de Castro se encontraba allí.

Cabe añadir que han sido varios los tratados erróneamente atribuidos a Pedro Ciruelo en distintos catálogos y estudios. Anteriormente se ha citado el anónimo *Tratado breve de confesar*, catalogado en varios lugares como tratado de Ciruelo. A su vez, el manual *Arte para bien confesar*, impreso en Zaragoza por Pablo Hurus en 1497 (así como todas sus ediciones posteriores), también ha sido erradamente atribuido a Pedro Ciruelo en varios catálogos. WILKINSON, Alexander S. (Publ.), *Iberian books...*, pp. 128-130; base de datos *Universal Short Title Catalogue* (USTC), *Op. cit.*, <http://ustc.ac.uk/index.php/record/333880>, consultado el 29/09/2016. GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Op. cit.*, p. 94. También ha sido erróneamente atribuido a Ciruelo el *Arte para bien confesar fecha por un devoto religioso de la orden de san Jerónimo*, obra de la cual el primer ejemplar que se conoce es de 1527, impreso en Burgos, WILKINSON, Alexander S. (Publ.), *Iberian books...*, p. 129. Base de datos, *Universal Short Title Catalogue*, *Op. cit.*, <http://ustc.ac.uk/index.php/record/344517>, consultado el 29/09/2016. Puede que el título del manual de Ciruelo, *Confessionario compuesto por el muy reuerendo señor maestro Ciruelo (...); es arte de bien confesar, muy prouechos al confessor y al penitente; en el qual están agora nueuamente añadidos muchos apuntamientos (...); Examinado y aprouado por los señores del Consejo de la Sancta Inquisición*, en el cual se incluía la frase «arte de buen confesar» haya sido el origen de tal confusión. Se ha podido comprobar que tanto en el *Arte para bien confesar* (1497), como en *Arte para bien confesar fecha por un devoto religioso de la orden de san Jerónimo* (1527), son obras anónimas, en ninguno de ellos se hace ninguna mención a la autoría de Ciruelo. En el caso de éste último además, se indica que el autor era un religioso de la orden de san Jerónimo, orden a la cual no pertenecía el maestro.

¹⁵⁹ En Medina (1544, 1546 y 1548) y en Zaragoza (1546 y 1560). HERRERO INGELMO, José Luis, «Su vida y su obra», CIRUELO, Pedro, *Reprovação...*, p. 19.

¹⁶⁰ BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario*, R.11167 (I), 1548, ff. 1r-66v.

¹⁶¹ Al redactarla en romance, Ciruelo añadía que también la podrían aprovechar los «discretos» seglares. BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 2r.

la que debían absolver al penitente¹⁶². El orden utilizado por el autor era el habitual en este tipo de manuales: primero se trataba sobre los pecados contra los diez mandamientos, luego contra los siete pecados mortales, contra las siete las virtudes, contra los cinco sentidos y los sacramentos. Finalizaba con una breve forma de confesión («confessio sacerdotis cotidiana») y una breve forma de absolución¹⁶³.

Es de destacar el espacio que dedicaba Pedro Ciruelo al primer mandamiento: casi un tercio de la obra (19 folios de 64)¹⁶⁴. Dividía el apartado en dos partes: en el primero trataba sobre la *latria*, en sus actos interiores que eran las virtudes teologales (la Fe, la Esperanza, la Caridad) y en sus actos exteriores o corporales (la Adoración)¹⁶⁵; y el segundo versaba sobre la cara opuesta de la *latria*, la idolatría y las cuatro grandes formas de caer en este pecado: la nigromancia, la hechicería, los agüeros y adivinos, y oraciones y peticiones vanas¹⁶⁶. Desarrollaba cada apartado detenidamente, tratando sobre las prácticas que hacían a los fieles caer en esos pecados («De aquesta manera pecan los que hazen remedios contra el mal de ojo que dizen; o para sacar el sol de la cabeza; y para sanar el mal de baço (...)»¹⁶⁷), pero también aportando explicaciones teológicas y añadiendo citas del Evangelio. El tono de Pedro Ciruelo era mucho más académico que la mayoría de los demás tratados y manuales consultados.

El interés que mostraba el autor por los pecados contra la fe se vio reflejado, como se verá más adelante, en su tratado *Reprovación de las supersticiones y hechicerías* (publicado el mismo año), donde explicaba que se decidió a escribir dicha obra porque en el manual de confesión no pudo extenderse todo lo que le habría gustado.

Finalmente cabría mencionar que existen más manuales de confesión y tratados doctrinales que no se han podido consultar por ceñirse al tiempo y a las necesidades

¹⁶² «Primero, demande el confessor al penitente si no lo conoce, de qué tierra o nacion es, y qué arte y modo de biuir tiene (...)», *Id.*, f. 3v. Sobre la forma absolución: *Id.*, ff.66r- 66v. Error de foliación: de h. 63 pasa a la 66.

¹⁶³ BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario*..., ff. 63r-63v.

¹⁶⁴ *Id.*, ff. 4r-23r, error de foliación la hoja 23 está foliada como 15.

¹⁶⁵ *Id.*, ff. 4v-15v.

¹⁶⁶ *Id.*, ff. 15v-25r.

¹⁶⁷ *Id.*, f. 18r.

propias de la tesis de doctorado. En cambio, están identificadas y podían ser objeto de estudios posteriores¹⁶⁸. Otros en cambio, no se han consultado pues se ha hecho una elección de los manuales y tratados que se considera podían ser más útiles para este estudio, descartando varios manuales por su brevedad (manuales de 5-6 folios), ya que al consultar algunos textos de estas envergaduras (como la *Doctrina de la Discriçion*, por ejemplo, cuya edición ocupa seis folios¹⁶⁹), se ha visto que básicamente trataban sobre las principales nociones de la doctrina, sin entrar a mencionar los pecados cometidos por el uso de prácticas mágicas¹⁷⁰.

1. 4. Tratados antisupersticiosos

Las explicaciones aportadas por Pedro Ciruelo al inicio de su tratado *Tratado de Reprobación de las Supersticiones y Hechizerías* son un buen exponente del interés y la preocupación que suscitaban la superstición y la magia entre los teólogos contemporáneos. Ciruelo, aunque reconocía que en el manual de confesión se extendió más de lo habitual en la parte dedicada al pecado contra el primer mandamiento, consideraba que aun y todo, no pudo explicar y aclarar cómo le hubiera gustado, el peligro que suponían las prácticas mágicas y supersticiosas en la sociedad en la que vivía. Por ello, explicaba, comenzó a escribir una obra más extensa y dedicada exclusivamente a la materia que tanto le preocupaba¹⁷¹.

¹⁶⁸ UPenn (Rare Book & Manuscript Library University of Pennsylvania), André Dias de Escobar, *Lumen confessorum*, Ms. Codex 1215, ff. 1r-46r.; accesible en línea: http://dla.library.upenn.edu/dla/medren/pageturn.html?id=MEDREN_4322648¤tpage=8&rotation=0&size=1, consultado el 28/01/2017; BCSIL, *Speculum peccatoris et confessoris*, n.º 37, 1r-110r, (sobre el *Speculum*: CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, «Un *Speculum peccatoris et confessoris* del siglo XV», LINEHAN, Peter (ed.), *Life, Law and Letters. Historical Studies in honour of Antonio García y García*, Roma, 1998, pp. 171-186); BCCS, Juan Alfonso de Benavente, *Tractatus de poenitentiis*, sig. 8-2-17; BNE, Pedro Díaz de Costana, *Tractatus de confessiones sacramentali*, Inc. 364, c. 1500; BNE, Pedro Fernández de Villegas, *Flosculus sacramentorum et modus atque ordo visitando clericos et ecclesias*, R. 6628, 1526.

¹⁶⁹ Véase la nota n.º 36.

¹⁷⁰ RBME, Anónimo, *Instructio de doctrina christiana*, Ms. d. IV 15, ff. 91r-100r; Anónimo, *Principios básicos de doctrina cristiana*, citado en SÁNCHEZ HERRERO, José, «La literatura catequética...», p. 1088; BNE, Alfonso Cámara, *Epitome sive compilatio de sacramentis cum tractatu de doctrina christiana*, Inc. 1069; Biblioteca Real de Copenhague, Sebastián Ota, *Tractatus de confesione peragenda*, Inc. 2972; BCSIL, Anónimo, *Confesional*, n.º 51; BUS, Anónimo, *Modo de confesarse*, Ms. 2005; BNE, Martín de Frías, *Tractatus perutilis*, R.MICRO. 38016.

¹⁷¹ «Mas, porque manifiestamente veo cuánta necesidad ay que ellas sean bien declaradas y reprobadas, porque hazen mucho daño y son causa de la perdición de muchas ánimas christianas y este mal se

La inquietud que Pedro Ciruelo mostraba hacia la magia no se trataba de algo excepcional, era algo compartido en los teólogos de su época. En efecto, durante el siglo XV y XVI vieron a luz numerosos tratados cuya intención exclusiva era reprobar la magia y la superstición: en 1405 Nicolás de Jauer, profesor de teología en la Universidad de Praga, escribió el tratado *De Superstitionibus*; pocos años después, en 1412 John de Frankfurt, profesor de teología en la universidad de Heidelberg, escribió el tratado *Quaestio utrum cohercendi demones*; hacia 1415 vio la luz el tratado anónimo *Tractatus daemonibus*; en 1425 Henry de Gorkum, profesor de teología en Colonia elaboró el *Tractatus de superstitionibus quibusdam casibus*; y ya a comienzos del siglo XVI el canónigo navarro Martín de Andosilla escribió el tratado *De superstitionibus*¹⁷². La reprobación de las prácticas mágicas se hizo tan necesaria que el conocimiento que podían aportar los manuales pastorales sobre la magia se consideraba ya insuficiente¹⁷³.

En Castilla se conocen dos obras de este tipo: el *Tratado de las Supersticiones y Hechicerías* de Martín de Castañega y la *Reprovación de las Supersticiones y Hechizerías* de Pedro Ciruelo. Se trataban de obras breves y muy concisas, escritas para transmitir a los clérigos competencias básicas sobre estos errores para que los pudiesen identificar y condenar. Explicaban qué tipo de prácticas se consideraban aceptables, y por el contrario, cuáles debían ser condenadas y perseguidas. El objetivo era muy práctico. Los autores de este tipo de tratados no pretendían aportar conocimientos teóricos, teológicos, como lo hacían las obras teológicas más comunes del siglo XIII y XIV, como las *summae* o los comentarios, o por lo menos, ese no era su principal objetivo, sino que buscaban aportar conocimientos básicos y muy concretos sobre dichos errores¹⁷⁴. Por ello, muchas de estas obras se escribían en lengua vernácula y utilizaban un lenguaje claro y directo¹⁷⁵.

continúa por muchos días y años, he deliberado (...) escribir este otro libro en nuestra lengua (...)» CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, p. 43.

¹⁷² Un completo análisis sobre los tratados antisupersticiosos del siglo XV y XVI en THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, vol. IV, Columbia University Press, 1934, pp. 278-499. Véase también BONNEY, Françoise, *Op. cit.*, pp. 85-98.

¹⁷³ BAILEY, Michael D., «Late medieval crisis on superstition?», *Speculum*, 84 (2009), pp. 633-666.

¹⁷⁴ Destacando la diferencia de este tipo de tratados breves y funcionales respecto a otros tratados teológicos Daniel Hobbins clasificaba estas obras dentro de un nuevo género. Se refería a los «tracts», término que en castellano vendría a significar tratado breve o panfleto. Según Hobbins el objetivo de estos tratados breves consistía en extenderse más allá del círculo universitario e intelectual y llegar a otro

Una de las características compartidas por la mayoría de tratados antisupersticiosos escritos en la cristiandad latina era que fueron escritos por encargo¹⁷⁶. Característica relacionada directamente con el carácter práctico y funcional de estas obras, debido a que quien encargaba una obra de estas características, buscaba respuestas a un problema concreto, soluciones a una realidad que consideraba necesario cambiar. Generalmente el problema se refería a la presencia preocupante de prácticas mágicas y supersticiosas y al hecho de que esas conductas erróneas fuesen adquiriendo cada vez más adeptos entre los fieles, uniéndole a ello la incompetencia de los clérigos (derivado principalmente de su escasa formación doctrinal), para hacer frente a dicha realidad¹⁷⁷.

Ni que decir tiene que los tratados antisupersticiosos son una excelente fuente para analizar la visión que tenían los teólogos de la magia en general y de la magia utilizada con fines terapéuticos en particular. Al tratarse de obras escritas con la intención exclusiva de instruir a sus lectores en las prácticas mágicas y supersticiosas, de ellas se pueden extraer información muy valiosa sobre la percepción de sus autores ante dichas prácticas y conductas erróneas. Como por ejemplo, ¿qué prácticas condenaban?, ¿qué argumentos utilizaban para condenar algunas y aceptar otras?, ¿en qué prácticas se detenían más?, etc.

Tratado de las supersticiones y hechizerías de Fray Martín de Castañega

El *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechizerías y vanos conjuros y abusiones y otras cosas al caso tocante y de la posibilidad y remedio dellas* de Fray Martín de Castañega fue publicado en Logroño en 1529¹⁷⁸. Castañega, en el

tipo de ámbitos donde no podrían acceder obras más académicas, o al menos, no tendrían la proyección esperada. Al ser breves, se podían copiar fácilmente, lo que ayudaba a su circulación. Además, en la mayoría de ellos, se exponía el tema a tratar en el mismo título, lo cual también facilitaba su accesibilidad HOBBS, Daniel, «The schoolman as public intellectual: Jean Gerson and the late medieval tract», *American Historical Review*, 108, 5 (2003), pp. 1308-1335. Bailey asimila la clasificación de Hobbins y utiliza también el término *tracts*, BAILEY, Michael D., «Concern over superstition...», p. 127.

¹⁷⁵ *Id.*, p. 121. BAILEY, Michael D., «Late medieval crisis...», p. 642.

¹⁷⁶ A nivel occidental véase THORNDIKE, Lynn, *Op. cit.*, pp. 274-307.

¹⁷⁷ BONNEY, Françoise, *Op. cit.*, p. 88.

¹⁷⁸ La obra fue editada en 1994 por Juan Robert Muro Abad y en 1997 por Fabián Alejandro Campagne. En este estudio se ha utilizado la edición de Juan Robert Muro Abad: CASTAÑEGA, Fray Martín de,

momento en el que escribió el tratado era fraile de la Provincia franciscana de Burgos y predicador del Santo Oficio en Logroño, donde se editó la obra¹⁷⁹. Alonso de Castilla, obispo de la diócesis de Calahorra encargó a Castañega que escribiese el tratado para instruir a todos los eclesiásticos de la diócesis en esta materia, dado que en los últimos años habían aumentado los juicios por hechicería y brujería, en los que también habían sido procesados algunos clérigos¹⁸⁰. Alonso de Castilla consideraba que la ignorancia era la causa principal de que los preladados no fuesen capaces de frenar el auge de estos casos y de que ellos mismos, peor aún, cometiesen este tipo de pecados. Por lo cual, ordenó que todos los eclesiásticos del obispado tuviesen un ejemplar de la obra¹⁸¹.

El objetivo del tratado era, por tanto, el de «alumbrar» a los clérigos de la diócesis. Pór ello fue escrito en lengua vernácula y utilizando un lenguaje claro¹⁸². La obra estaba compuesta por 55 folios y dividida en 24 capítulos, sin una clasificación por partes.

Según se expresaba en la provisión dedicada al lector, al inicio de la obra, el objetivo de Castañega no era precisamente el de redactar un análisis general sobre la superstición, pues consideraba que era algo que ya habían hecho los doctores que trataron el tema hasta ese momento. Su intención estaba en poner la lente en aquellas cuestiones que consideraba que eran más necesarias. Ello la convierte en una fuente especialmente rica para analizar su visión sobre la magia «para sanar», ya que entre esos

Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529), Juan Robert Muro Abad (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994. CASTEÑEGA, Fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, Fabián Alejandro Campagne (estudio, edición y notas), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.

¹⁷⁹ Apenas existen datos sobre la vida de Martín de Castañega, según apunta Juan Robert Muro Abad. *Id.*, pp. XV-XVIII.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 8. Es de tener en cuenta que la Santa Inquisición se había asentado en la misma diócesis de Calahorra (precisamente en Durango unos años antes), y también lo había hecho en la vecina diócesis de Pamplona. BAZAN DÍAZ, Iñaki, *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durangoko Artearen eta Historiaren Museoa, Durango, 2007; BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «Superstición y brujería en el Duranguesado a finales de la Edad Media ¿Amboto 1507?», *Clio & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 191-224.

¹⁸¹ CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Op. cit.*, p. 9.

¹⁸² *Id.*, p. 5.

«puntos» que le parecían más «necesarios», las prácticas mágicas curativas adoptaban un especial protagonismo¹⁸³.

Reprovação de las supersticiones y hechizerías de Pedro Ciruelo

El tratado *Reprovação de las supersticiones y hechizerías* fue publicado en 1538 por el maestro Pedro Ciruelo en la Universidad de Alcalá de Henares¹⁸⁴. A diferencia de Castañega, Ciruelo escribió el tratado por su propia iniciativa. Su objetivo consistía en exponer una serie de argumentos para reprobado la magia y la superstición. Al igual que Alonso de Castilla, impulsor del tratado de Martín de Castañega, el maestro daroquense apuntaba a la necesidad de escribir esta obra ante «las muchas maneras de vanas supersticiones y hechizerías que en estos tiempos andan muy públicas en nuestra España»¹⁸⁵. Una realidad que según apuntaba, había sido causada por «la negligencia y descuido» de prelados y jueces, así como de eclesiásticos y seglares, a quienes dirigía el tratado¹⁸⁶.

Es una obra amplia y muy completa, aunque a su vez práctica, escrita utilizando el estilo escolástico¹⁸⁷. Está compuesta por tres partes: la primera trata sobre la superstición en general, la segunda sobre las artes adivinatorias y la tercera sobre la hechicería. Era en esta tercera parte, titulada «Disputa contra las hechizerías que se ordenan para alcazar algunos bienes, o para se librar de algunos males fuera del curso natural», donde Ciruelo trataba de explicar las prácticas mágicas utilizadas para «sanar», prácticas a las que dedicaba cuatro capítulos¹⁸⁸.

El tratado de Ciruelo, a diferencia de la obra de Castañega, tuvo una enorme difusión en Castilla. Se convirtió en el manual que utilizarían en las décadas posteriores

¹⁸³ «(...) en el presente tratado, se ponen mas expresamente y de otra arte, los puntos que me parece que son necesarios, para mayor declaración de la manera y posibilidad de los engaños diabólicos que agora mas que nunca, por estas partes se descubres, para quitar dudas y escrupulos de muchos coraçones incredulos destas cosas (...)», *Id.*, p. 10.

¹⁸⁴ CIRUELO, Pedro, *Reprovação...*, *Op. cit.*

¹⁸⁵ *Id.*, p. 20 (Introducción: *Vida y obra de Pedro Ciruelo*).

¹⁸⁶ *Ibidem.*

¹⁸⁷ *Ibidem.*

¹⁸⁸ *Id.*, Capítulos III, IV, V y VII.

todos los eclesiásticos encargados de hacer frente a la magia, la superstición y la brujería¹⁸⁹.

Tractado de la divinança e sus especies, que son las especies de la arte de Lope de Barrientos

Finalmente, también cabría mencionar el *Tractado de la divinança e sus especies, que son las especies de la arte* de Lope de Barrientos, escrito a mediados del siglo XV (c. 1438-1469)¹⁹⁰. Aunque no obedece estrictamente a las características principales de los tratados antisupersticiosos, se considera que debe de formar parte del corpus documental de esta tesis por su inestimable valor para conocer el discurso de los teólogos castellanos hacia la magia medicinal. Por ello, se ha traído aquí, al final del apartado dedicado a dichos tratados.

Lope de Barrientos (Medina del Campo, 1382 - Cuenca, 1469), fraile dominico y catedrático de teología en la Universidad de Salamanca, en 1429 fue llamado por el rey Juan II a insertar en la corte y pocos años después, en 1434, el monarca lo nombró su confesor¹⁹¹. Precisamente, el *Tractado de la divinança* fue escrito a petición del Juan II. Y también los dos tratados que redactó con anterioridad a éste: el *Tractado de Caso e Fortuna* y el *Tractado de dormir et despertar et de soñar*¹⁹².

¹⁸⁹ *Id.*, pp. 19-20. Sobre las diferencias y similitudes entre ambos tratados TAUSIET CARLÉS, María, «Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega», *Revista Gerónimo Zurita*, 65-66, (1992), Zaragoza, pp. 139-148.

¹⁹⁰ Editado por CUENCA MUÑOZ, Paloma, *El tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992, pp. 165-276; y ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando, *Arte Magia y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 98-154. La edición utilizada ha sido ésta última.

¹⁹¹ Ese mismo año, en 1434, Lope de Barrientos protagonizó el *suceso* tan conocido: la quema la biblioteca de Enrique de Villena. Lo hizo siguiendo las órdenes del monarca de revisar su biblioteca y expurgar los libros contrarios a la doctrina cristiana. Aunque tras esta acción recibió críticas de algunos contemporáneos, Barrientos siguió ascendiendo en su carrera eclesiástica, obteniendo los obispados de Segovia, Ávila y Cuenca. CUENCA MUÑOZ, Paloma, *Op. cit.*, pp. 5-27; MARTÍNEZ CASADO, Ángel, *Lope Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994, pp. 14-19.

¹⁹² Estos dos no se han introducido en el corpus de la tesis porque no tratan sobre el tema de la misma. Se refieren a la suerte, la fortuna y a la adivinación mediante sueños. Véase ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando, *Op. cit.*

No existe un criterio unificado a la hora de catalogar los tratados de Lope de Barrientos. Fabián Alejandro Campagne los presentaba como los primeros exponentes de la literatura antisupersticiosa en Castilla, introduciéndolos en su estudio sobre el discurso antisupersticioso en la España Moderna¹⁹³. Constanza Cavallero también los definía como tratados antisupersticiosos en sus estudios sobre el teólogo, aunque también utilizaba el término anti-mágicos para referirse a ellos¹⁹⁴. Por el contrario, Euan Cámeron, en su amplio y completo estudio sobre el discurso antisupersticioso en Europa entre 1250 y 1750, no incluía los tratados de Barrientos en su corpus documental, a diferencia de las obras de Martín de Castañega y Pedro Ciruelo¹⁹⁵. En este caso, la razón principal por la que en esta tesis los tratados de Lope de Barrientos no se definen como como tratados antisupersticiosos es que las obras no giraban en torno a la superstición, sino que trataban sobre la adivinación y magia. Los tratados antisupersticiosos se deben comprender en un contexto concreto en el que crecía el temor por la magia, la superstición y la brujería. Como se mencionaba en páginas anteriores, eran obras prácticas, destinadas a aportar conocimientos muy concretos sobre las prácticas mágicas y supersticiosas que utilizaban los fieles, y no conocimientos teórico-teológicos sobre la magia. A su vez, los tratados de Lope Barrientos y entre ellos, el *Tractado de la divinança e sus especies*, se escribieron en un ámbito distinto, el cortesano, y con un objetivo diferente al de los tratados antisupersticiosos escritos en los siglos XV y XVI: el de instruir al monarca en la adivinación y la astrología, algo que se podría leer como una muestra del interés que suscitaban estos saberes en la cultura cortesana medieval¹⁹⁶.

¹⁹³ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, *Homo Catholicus. Homo Supersticiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2002, pp. 30-34.

¹⁹⁴ CAVALLERO, Constanza, «Supersticiosos y marranos. El discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la “cuestión conversa”», *Cuadernos de historia de España*, vol. 84 (2010), pp. 61-90.

¹⁹⁵ CAMERON, Euan, *Enchanted Europe. Superstition, Reason, & Religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010. Por otra parte, Arturo Morgado García describe los tratados de Lope de Barrientos como ejemplos de la literatura demonológica producida en la España del siglo XV, junto al *Fortalitium fidei* de Alfonso de Espina, publicada en 1467 en Estrasburgo, el *De artibus magicis et magorum maleficis* del canónigo zaragozano Bernardo Bassin, o el *Tractatus de superstitionibus* de Martín de Arlés y Andosilla. MORGADO GARCÍA, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Sanlúcar de Barrameda, 1999, pp. 11-12.

¹⁹⁶ ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando, *Op. cit.*, pp. 63-68. KIECKHEFER, Richard, «La fascinación de la magia en la cultura cortesana», *La magia en la Edad Media...*, pp. 103-110.

En cambio, también cabría mencionar que los tratados de Barrientos presentaban ciertas similitudes con los tratados antisupersticiosos en cuanto a su objetivo didáctico y moralizador. Especialmente la última parte del *Tractado de la divinança* (Quinta parte, capítulo VII), parte en la que Barrientos trataba entre otras cosas sobre la magia terapéutica, se asemejaba en cierta manera a la forma de redacción de los tratados antisupersticiosos, pues presentaba descripciones bastante concisas sobre prácticas mágicas pertenecientes a la llamada «magia de tradición común»¹⁹⁷.

En esta parte, Barrientos respondía a dudas concretas que podían surgir en torno a ciertas prácticas mágicas, refiriéndose, sobre todo, a las que eran más comunes en la sociedad medieval. Varias estaban relacionadas con distintas formas utilizadas para evitar o curar enfermedades: «Conuiene saber si es pecado vsar de las cosas naturales para salud de los cuerpos»¹⁹⁸, «(...) si las señales o caracteres se pueden mezclar con las cosas naturales para producir algunos efetos»¹⁹⁹ o «Conviene saber sy cogiendo las yeruas para algunas enfermedades, es lícito decir algunas oraciones o poner algunos escripturas sobre los onbros o animalias»²⁰⁰. Tras describir cada duda, Barrientos intentaba responderla de forma bastante concisa. A la primera pregunta respondía así, por ejemplo: «Respondiendo a esta questão dezimos que vsar de las coss naturales en las pasiones tienen alguna virtud, non es cosa illícita nin superstiçiosa con tanto que non mesclen nin ayuntes señales o caracteres (...)»²⁰¹. Esta última parte del tratado resulta, por tanto, muy provechosa para conocer la visión de Lope Barrientos hacia la magia utilizada con fines terapéuticos.

1. 5. Constituciones sinodales y visitas pastorales

Las constituciones sinodales y las visitas pastorales son también una fuente primordial para este estudio, por la función que cumplieron ambas en la acción pastoral. Los sínodos diocesanos eran reuniones periódicas que celebraba el obispo con los

¹⁹⁷ Paloma Cuenca Muñoz analiza las similitudes del *Tractado de la Adivinança* y el tratado de *Reprovação de las supersticiones y hechizerías* de Pedro Ciruelo. CUENCA MUÑOZ, Paloma, *Op. cit.*, pp. 73-78.

¹⁹⁸ ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando., *Op. cit.*, p. 140.

¹⁹⁹ *Ibidem.*

²⁰⁰ *Id.*, p. 145.

²⁰¹ *Id.*, p. 140.

clérigos de la diócesis encargados de la cura de almas²⁰². El IV Concilio de Letrán estableció la obligatoriedad de su celebración anual, y desde entonces se convirtieron en un instrumento de transmisión de la legislación eclesiástica. Los clérigos de las aldeas recibían noticia de lo que debían saber (de las reformas promulgadas en concilios ecuménicos, concilios provinciales, etc.), a través del obispo, que además de explicarles las nuevas leyes y decisiones, les mostraba cómo ponerlas en práctica en su parroquia²⁰³. A su vez, dada la importancia adquirida por el sacramento de la penitencia y la instrucción pastoral a partir del IV Concilio de Letrán, los sínodos adquirieron también una notable función pedagógica. Los obispos aprovechaban las reuniones sinodales para conocer el nivel de formación de los clérigos diocesanos, e instruirlos en la doctrina cristiana²⁰⁴. Utilizaban, a su vez, como se ha visto más arriba, las actas sinodales para introducir en ellas breves manuales de doctrina, garantizando, así que llegarían a todas las parroquias del obispado.

En los estatutos sinodales se hacía un especial hincapié en corregir las conductas tanto de clérigos como de feligreses. Entre estas conductas erróneas, algunas estaban relacionadas con la actividad de sanadoras y curanderas y con quienes acudían a ellas buscando remedio a sus problemas, lo cual resulta muy interesante para este estudio. En las constituciones sinodales promulgadas por Gonzalo de Vivero en el obispado de Salamanca en 1451, por ejemplo se establecía lo siguiente:

«Mandamos e estableçemos que ningunos, asy omes commo mugeres, (...) que non sean osados de yr nin enviar a preguntar o tomar consejo con los dichos sorteros, maleficos, fechizeros e fechizeras, encantadores e adevinos, (...) nin las requieran nin demanden remedio nin consejo sobre ningunos actos»²⁰⁵

En cambio, en lo que se refiere estrictamente a prácticas mágicas y supersticiosas no todas las constituciones sinodales trataban el tema con la misma profundidad. En

²⁰² PONTAL, Odette, *Op. cit.*, p. 26; VILAGRÁN, Gelabertó, «Fuentes para el estudio de la religión popular española», en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie IV, Historia Moderna*, t. 17 (2004), p. 91 [77-102]; CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, «El *Synodicon Hispanum*, espejo de la España medieval», *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 17 (2008), p. 338 [337-341].

²⁰³ PONTAL Odette., *Op. cit.*, p. 26.

²⁰⁴ *Ibidem.* VILAGRÁN, Gelabertó, *Op. cit.*, p. 91; CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, «El *Synodicon Hispanum*...», pp. 338-339.

²⁰⁵ Obispado de Salamanca, Sínodo de Gonzalo de Vivero, 2 de mayo de 1451, GARCÍA Y GARCÍA Antonio (ed.), *Synodicon Hispanum*, vol. 4, *Op. cit.*, p. 324.

algunos de ellos se aportaba una información detallada sobre los remedios erróneos que utilizaban los fieles ante la enfermedad; en otras, en cambio, se hacía sólo una mención general –lo cual parecía tratarse de un formalismo–, en lugar de una descripción de las prácticas sobre las que se había tenido constancia y se pretendían erradicar²⁰⁶. En el sínodo de Tuy de 1529, por ejemplo, se ordenaba la excomunión de «fechizeros e fechizas, adivinos e adivinas, e todos lo que van a ellos, e todos los que los defienden e anparan e dan favor e ayuda», sin entrar en más detalles²⁰⁷.

La presencia de los estatutos sinodales en la Corona de Castilla estaba ligada, como ocurrían con los manuales de confesión o los tratados doctrinales, a la evolución de la actividad reformadora, por ello, la mayoría de los sínodos consultados son del siglo XVI. También es de tener en cuenta que, que no siempre la ausencia de estatutos sinodales significaba que no se hubiesen celebrado. Es posible que en muchas ocasiones no se dejara constancia escrita de la reunión, y puede, también, que muchas de ellas se hayan perdido²⁰⁸.

Los sínodos medievales castellanos están publicados en la colección dirigida por Antonio García García, *Synodicon Hispanum*. Una colección de XII tomos donde han sido transcritos y analizados los sínodos diocesanos de prácticamente todas las diócesis castellanas²⁰⁹. Por ello, en este apartado no será necesario detenerse en describir cada uno de ellos.

Junto a los sínodos, las visitas pastorales constituyeron otra pieza importante en la instrucción pastoral de los fieles en el periodo tardomedieval. Fueron otra herramienta utilizada para difundir la palabra de Dios en la diócesis e instruir a los fieles en las verdades de la fe. El visitador acudía a las parroquias pertenecientes a la diócesis y predicaba la palabra de Dios, recordaba los principales preceptos de la fe y comprobaba,

²⁰⁶ Sobre el valor de los estatutos sinodales en el estudio de la religiosidad popular resultan interesantes: VILAGRÁN, Gelabertó, *Op. cit.*; BARREIRO MALLÓN, Baudilio, «Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad popular en el noroeste de la Península», *Religiosidad popular, II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 72-95.

²⁰⁷ Obispado de Tuy. Sínodo de Diego de Muros, 4-6 de Noviembre de 1482; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Synodicon Hispanum*, vol. I., *Op. cit.*, 1981, p. 379.

²⁰⁸ CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, «El *Synodicon Hispanum*...», p. 339.

²⁰⁹ GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon hispanum*, I-XII, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981-2014.

a su vez, haciendo preguntas, si el clero tenía un adecuado nivel de conocimiento doctrinal y si llevaba una vida ejemplar. Revisaba también la iglesia para ver su estado y la de los materiales. Y finalmente, comprobaba la conducta de los fieles, haciendo preguntas a algunos laicos²¹⁰.

Cabe destacar que son muy pocos los textos conservados en la Corona de Castilla²¹¹. No existe un inventario de las visitas conservadas, ni estudios que las analicen en su conjunto, sino artículos individuales en los que se editan visitas concretas. Estas diseminadas ediciones son las que se han utilizado como fuente en el presente estudio²¹². Existe, no obstante, un minucioso inventario de obispos visitantes, publicado por Ana Arranz Guzmán en 2003. Un estudio que ha contribuido a verter más luz a este tema tan desconocido en la historiografía castellana medieval²¹³.

²¹⁰ ARRANZ GUZMÁN, Ana, «Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la Baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitantes», *En la España medieval*, n.º 26 (2003), p. 301 [295-339].

²¹¹ No se puede decir lo mismo de la Corona de Aragón, donde se han publicado estudios relevantes utilizando las visitas pastorales como fuente principal: MONJAS MANSO, Luis, *Op. cit.* También han sido una fuente importante en algunos estudios sobre la magia, y la brujería, como por ejemplo: CASTELL GRANADOS, Pau, «*E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)*», *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. 31 (2013), pp. 233-244.

²¹² CID, Cándido, «Una visita pastoral de la diócesis auriense en 1487», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos históricos y artísticos de Orense*, t. V, n.º 109 (1916), pp. 187-192, 205-208, 221-224, 226-233, 261-264, 294-296, 320-326, 352-358, 373; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, «Dos visitas a Bretoña», *Compostellanum*, 23 (1978), pp.171-189; DE ANDRÉS, Gregorio, «Actas de la visita al arcedianazgo de Madrid en 1427», *Hispania Sacra*, 1986, pp.153-245; LÓPEZ VILLALBA, José Miguel, «El libro de visitas de la Iglesia de Santo Tomás de Guadalajara (1484-1620). Estudio diplomático», en *Actas del III encuentro de historiadores del Valle Henares, Guadalajara*, 1992, pp. 147-155; BARTOLOMÉ, Bonifacio, «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447», *En la España Medieval*, n.º 18 (1995), pp. 303-349; RODRIGUEZ DE LAMA, Ildelfonso, «La reforma de la Iglesia en España antes del concilio de Trento. Una visita de don Pedro Velasco, obispo de Calahorra a la Puebla de Arganzón (1510)», *Berceo*, (1949), pp. 501-510; GARCÍA ORO, José, «La vida religiosa en el Valle de Oro. Actas de la visita realizada en junio de 1510 por orden de Don Diego de Muros III», *Compostellanum*, 24 (1979), pp. 121-173; TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio, «El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, Arzobispo de Toledo», *Anthobgica Annua*, 4 (1956), pp. 121-173; DÍAZ BODEGAS, Pablo (introducción, transcripción y notas), *Libro de visitas del licenciado Martín Gil*, Diócesis de Calahorra y la Calzada-Logroño, Logroño, 1998.

²¹³ El inventario de los obispos visitantes ha dado a conocer que existe constancia de la celebración de varias visitas pastorales, aunque no se conserven sus respectivos libros, bien porque no se recogieron por escrito o porque se han perdido. Según apuntaba Ana Arranz Guzmán muchos sínodos diocesanos también informaban sobre la celebración de visitas pastorales, ya que los estatutos sinodales serían una herramienta idónea para transmitir la información adquirida en las visitas a todos los clérigos de la diócesis, ARRANZ GUZMÁN, Ana, *Op. cit.*, pp. 298-299.

Tras analizar los libros de visitas pastorales conservadas y editadas, se puede concluir que eran una minoría los ejemplares aportaban información sobre las conductas relacionadas con el uso de remedios mágicos. Muchos de ellos se limitaban a un inventario material²¹⁴; alguno recogía las respuestas negativas de los laicos al ser preguntados sobre si conocían algún hechicero²¹⁵; y otros mencionaban algunas conductas erróneas de los fieles, pero sin aportar detalles²¹⁶. La visita pastoral efectuada al Valle del Oro en 1510 por orden de Don Diego de Muros era una excepción. En ella se explicaba cómo el visitador, al preguntar al cura si conocía algún pecado público, este le respondió que «no sabe de pecado publico que aya en esta feligresía, salvo que Fernando Gomez e Fernando de Ermida son veyzydeiros». Aunque, añadía que «Cree que non es con mala arte e que los ha por buenos cristianos»²¹⁷.

1. 6. Sermones y *exempla*

Junto a los manuales de confesión, los tratados antisupersticiosos y los sínodos, los sermones constituyen una fuente esencial de este estudio. Aunque en comparación con otras obras pastorales, son menos los documentos preservados, resultan ser una fuente muy interesante para conocer la actitud de los sacerdotes y predicadores castellanos ante el uso habitual que los fieles hacían de remedios mágicos.

Los sermones son discursos religiosos pronunciados generalmente por un predicador a una audiencia²¹⁸. Su principal objetivo consistía en instruir a los oyentes en

²¹⁴ Como en la visita de Martín Sánchez al arcedianato de Madrid de 1427, DE ANDRÉS, Gregorio., *Op. cit.*; en el libro de la visita de 1487 de la diócesis de Orense, CID, C., *Op. cit.*; o en el *Libro de visitas* de Martín Gil, escrita en torno a 1543 y 1544, donde se recogían varias visitas realizadas en el obispado de Calahorra, DÍAZ BODEGAS, Pablo (introducción, transcripción y notas), *Op. cit.*

²¹⁵ «Pregontados se auia en a día flegresia alguuns adeuinos ou que fosen aos adeuinos ou agoyreiros ou escomungados, diseron que non sabían», GARCÍA GARCÍA, Antonio, «Dos visitas a Bretoña...», p. 189.

²¹⁶ En la visita pastoral a la diócesis de Segovia de 1446 y 1447, el visitador, al final del cuaderno, condenaba de forma genérica a «los adivinos e fechiseras», sin especificar nada más; mencionaba también ciertos comportamientos pecaminosos de los fieles, como comer y beber y dormir en las iglesias, no cumplir los testamentos, no confesar o no recibir el cuerpo del Señor «y otras cosas»; Pedro Velasco, en la visita efectuada en la Puebla de Arganzón en 1519 se refería a algunas conductas pecaminosas de los fieles, relacionadas con el matrimonio, con la blasfemia y el no acudir a misa, en cambio no decía nada sobre prácticas ilícitas relacionadas con la magia, RODRIGUEZ DE LAMA, Idenfolso M., *Op. cit.*

²¹⁷ GARCÍA ORO, José, *Op. cit.*, pp. 162-163.

²¹⁸ KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *The sermon*, Brepols, Turnhout-Belgium, 2000 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, Fasc. 81-83), pp. 151-55 (*Introduction*). Véase también la definición

la doctrina cristiana y persuadirlos a que tuviesen una mejor conducta cristiana²¹⁹. Se basaban en textos sagrados, generalmente en la Santas Escrituras, pero también en fuentes litúrgicas y patrísticas²²⁰. Siguiendo la definición aportada por Alain de Lille en su *Summa de arte praedicatoria*, un tratado ampliamente difundido en la Península, el sermón se trataba de una «manifesta et publica instructio morum et fidei, informationi hominum deserviens, ex rationum semita et auctoritatum fonte proveniens»²²¹.

Aunque una de las principales características de los sermones consista en su oralidad, hoy día se tiene conocimiento de ellos gracias los textos escritos a partir de los sermones pronunciados, o en su lugar, gracias a opúsculos redactados por los predicadores para guiarse en la predicación. Existen a su vez, colecciones de sermones compuestos por clérigos y teólogos para que sirviesen de manual a otros predicadores²²². Éstos últimos difieren bastante de los demás, pues suelen carecer de elementos propios de un discurso oral y suelen ser más teóricos y abstractos, como se verá más adelante mediante ejemplos concretos de sermonarios castellanos.

En lo que se refiere a las formas de predicación, caben distinguir dos: la homilía y el sermón. La primera fue utilizada durante los siglos iniciales del cristianismo y se basaba en la explicación del evangelio a la manera que hacían los primeros padres de la Iglesia. En el siglo XII, en cambio, nació en las nuevas universidades, sobre todo en la de París, el sermón escolástico o sermón artístico. Una predicación que se caracterizaba por su configuración retórica, dividida en varias partes: el *thema*, una breve frase de la Biblia o de la liturgia, presentada como base sobre lo que iba a tratar el sermón; la *divisio*, donde se enumeraban las partes que tendría; en tercer lugar, la dilatación, o el

aportada por Jean Longère en LONGÈRE, Jean, *La prédication médiévale*, Études Agustiniennes, Paris, 1983, pp. 11-17.

²¹⁹ KIENZLE, Beverly Mayne, *Op. cit.*, pp. 115-156.

²²⁰ *Id.*, pp. 157-159. Véase también LONGÈRE, Jean, *Op. cit.*, pp. 177-202 (Capitre 3, VII. *Instruments de travail des prédicateurs*).

²²¹ SÁNCHEZ SÁNCHEZ Manuel Ambrosio, «Vernacular preaching in Spanish, portuguese and catalán», KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *Op. cit.*, p. 761 [759-858]

²²² LONGÈRE, Jean, *Op. cit.*, p. 158. Véase también BÉRIOU, Nicole, «Les sermons latins après 1200», KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *Op. cit.*, pp. 423-431 [363-446].

desarrollo del sermón y finalmente la conclusión²²³. El sermón escolástico fue ampliamente difundido a partir del siglo XIII por las nuevas órdenes mendicantes, de forma que los sermones pronunciados en la cristiandad latina durante los siglos posteriores pertenecían a este género, también los sermones castellanos utilizados como fuente para este estudio.

En cuando a su valor para conocer la actitud de los clérigos y teólogos ante la magia medicinal, cabría indicar que no todos los sermones consultados hacían alguna referencia a estos temas. Y es que según afirmaba Manuel Ambrosio Sánchez Sánchez, los sermones castellanos se caracterizaban por su tendencia a la abstracción. La mayoría trataban sobre los pasajes del Evangelio o la liturgia, sin remarcar aspectos de la sociedad en la que predicaba²²⁴. No obstante, para verlo más claramente a continuación se tratará uno a uno sobre los sermones consultados para este estudio.

El sermonario del Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca

El sermonario conservado en el Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca es un texto anónimo, escrito a principios del siglo XV²²⁵. El código esta compuesto dos colecciones distintas: la primera, ocupa gran parte del libro, y la mayoría de las piezas de la misma son sermones del ciclo litúrgico, 45 en total; la segunda, esta compuesta por cinco sermones con una temática muy diferente a las de la primera colección. Al parecer, fueron escritos con posterioridad a la misma²²⁶.

El sermonario fue redactado, según Manuel Ambrosio Sánchez, para que sirviese de modelo a otros predicadores, y por ello no presentaba referencias explícitas a un auditorio concreto. En cambio, intuye su editor que la mayor parte del texto, los 45 sermones de la primera colección, fueron escritos para ser predicados ante un auditorio

²²³ LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Evangelios moralizados*, JIMÉNEZ MORENO, Arturo (edición, introducción y notas), Ediciones Universidad de Salamanca (Textos Recuperados, 24), Salamanca, 2004, p. 56 (*estudio introductorio*).

²²⁴ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio, «Vernacular preaching in Spanish...», *Op. cit.*, pp. 850-851. JIMÉNEZ MORENO, Arturo, *Op. cit.*

²²⁵ *Un sermonario castellano Medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio (estudio y edición), vol. I y II, Ediciones Universidad de Salamanca (Textos recuperados, 19), Salamanca, 1999.

²²⁶ *Un sermonario castellano...*, vol. 1, pp. 19-32.

popular, compuesto por las clases bajas o las medias, por la sencillez de su estructura o por el uso exclusivo de la Biblia como fuente de autoridades²²⁷. Los otros 5 sermones, pudieron ser escritos para otro tipo de auditorio, algunos para eclesiásticos y otros para la nobleza²²⁸.

Apenas se han encontrado alusiones a la magia y la superstición, exceptuando el *Sermón de la dominica doudécima*, donde se trataba sobre aquellas personas que en los momentos previos a la muerte, en vez de confiar su salud en Dios, acudían a predicciones de adivinas y hechiceras a quienes les preguntaban si su enfermedad podría tener cura o no. Haciendo caso a la palabra de estas personas, utilizaban los remedios recetados por las mismas, «E después envían por el escantadera, que l'escante la cinta o el pavilo, por quanto dixo el adevina que está aojado»²²⁹. Entre tanto, denunciaba el autor, muchos enfermos morían sin confesarse ni arrepentirse de los pecados, quedando condenados al infierno. Por ello era tan necesario ofrecer a Dios sus dolencias²³⁰.

Sermones pronunciados por San Vicente Ferrer en Castilla

El fraile dominico valenciano Vicente Ferrer (1350-1419) fue la figura más insigne de la predicación peninsular. Pronunció numerosos sermones en el reino de Valencia, su tierra natal, y realizó numerosas campañas evangélicas por Francia, Italia, Suiza, Países Bajos, y también por Castilla²³¹. En este caso, los sermones que se han consultado para este estudio son los que el predicador pronunció en su campaña castellana, entre 1411 y 1412, concretamente los 33 sermones reunidos en el Ms. RAE294 de la Biblioteca Nacional de España, manuscrito editado y estudiado por Pedro María Cátedra²³².

²²⁷ *Id.*, pp. 46-48.

²²⁸ *Ibidem.*

²²⁹ *Id.*, vol. 2, p. 504.

²³⁰ *Ibidem.*

²³¹ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio, «Vernacular preaching in Spanish...», p. 804.

²³² CÁTEDRA, Pedro Manuel, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Salamanca: Junta de Castilla y León, 1994. Véase también CÁTEDRA, Pedro Manuel, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, vol. 39 (1984), pp. 235-309.

El dominico valenciano tuvo una participación activa en la política de su tiempo. Intentó, por una parte, resolver el Cisma de Occidente defendiendo la legitimidad del papa de Avignon. Por otra, intentó también mediar en los problemas sucesorios de la corona de Aragón contribuyendo activamente al Compromiso de Caspe²³³. En 1398 dejó la corte papal y siguiendo la llamada de Jesucristo, comenzó su campaña evangélica predicando la palabra de Dios en el mundo²³⁴.

Los sermones de San Vicente Ferrer aunque compartían las características generales de los sermones escolásticos, se caracterizaban por su capacidad retórica; por utilizar diversos elementos, como la segunda persona para referirse directamente a los oyentes, los diálogos ficticios con ellos, o las referencias directas a la los creyentes. Usando este tipo de técnicas conseguía llegar a su audiencia.

Se caracterizaban también por tener un mayor componente «popular», por referirse directamente a los fieles²³⁵. En este sentido, sus sermones consisten en una fuente muy rica para analizar la actitud del dominico valenciano ante las prácticas mágicas terapéuticas ya que trataba sobre ellas de forma muy clara y directa, sin abstracciones. En el sermón vigesimoquinto, por ejemplo, entablaba un diálogo ficticio con los oyentes, dirigiéndose a ellos en segunda persona: «E vosotras, mis hijas, quando non podedes aver fijos de vuestro matrimonio, ¿adónde ydes? Al adevino o adevina o escantador. ¡O, traidoras, personas! ¿Por qué ydes a los enemigos de nuestro Señor Ihesú Christo?»²³⁶. En otras ocasiones su discurso no era tan directo, pero seguía siendo inmensamente intimidador, como en el sermón sexto, donde mandaba a los señores y regidores a «echar al pecado» de sus villas. Se refería concretamente a los adivinos y adivinas, a quienes se dirigían los fieles en busca de remedio de «algunas enfermedades o pérdidas»²³⁷. Y añadía que por culpa de las acciones reprobables de estas personas «viene cada año tribulaciones e tenpestades»²³⁸. Por ello, expresaba que dado que los

²³³ SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio, «Vernacular preaching in Spanish...», p. 804.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ MUESSIG, Carolyn, «Sermon, preacher and society in the Middle Ages», *Journal of Medieval History*, 28 (2002), pp. 89-90 [73-90]

²³⁶ Sermón vigésimo quinto, *Sermón segundo del Antechisto*, CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, *Sermón, sociedad y literatura...*, pp. 550-551.

²³⁷ Sermón sexto, *Sermón de exemplos que Ihesu Christo mostró*, *Id.*, p.334.

²³⁸ *Ibidem*.

adivinos y las adivinas perjudicaban a todos los habitantes de la villa («dapñan a todos»), éstos debían morir «por mano de todos: que todos, omnes e mugieres, tiren piedras a ellos»²³⁹.

Evangelios moralizados de Juan López de Salamanca

Los *Evangelios moralizados* son una colección de sermones dominicales, ordenados según el calendario litúrgico²⁴⁰. Están divididos en dos libros. Existió, no obstante, un tercer libro, que hoy día no se conserva. Si bien no se conoce la fecha de redacción de los *Evangelios*, los datos internos del libro apuntan a que se escribieron en torno a 1440²⁴¹.

La figura de Juan López es bastante desconocida. Existe constancia de que nació en torno a 1398 y murió en 1479 y que fue vecino de la ciudad de Salamanca²⁴². A su vez, se sabe que fue teólogo y predicador, perteneciente a la orden de Santo Domingo²⁴³.

Los *Evangelios moralizados* fueron escritos para que otros sacerdotes los utilizaran en sus predicaciones, por lo que carecen de elementos característicos de los sermones orales, como el uso del vocativo o de expresiones utilizadas para llamar la atención a los oyentes. En cambio, Arturo Jiménez Moreno, editor de los libros, ha visto la posibilidad de que los libros se basasen en predicaciones pronunciadas con anterioridad, al identificar ciertos indicios de oralidad –como las formas verbales

²³⁹ Para realizar tal afirmación se sostenía en las Santas Escrituras: «Varón o muger que sea adevino o adevina non sea sostenida en ninguna manera, mas muera e sea apedreado con piedras», *Ibidem*.

²⁴⁰ Han sido editados por Arturo Jiménez Moreno: LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Evangelios moralizados*, JIMÉNEZ MORENO, Arturo (edición, introducción y notas), Ediciones Universidad de Salamanca, (Textos Recuperados, 24), Salamanca, 2004.

²⁴¹ JIMÉNEZ MORENO, Arturo, *Vida y obra de Juan López de Zamora. Un intelectual castellano del siglo XV. Antología de textos*, Excmo. Ayuntamiento de Zamora y Centro de la UNED de Zamora, Zamora, 2002, pp. 49-50.

²⁴² Su procedencia ha sido objeto de dudas durante años, ya que algunos textos se referían a él como Juan López de Zamora y otros como Juan López de Salamanca. De hecho, Arturo Jiménez Moreno, utilizaba el sobrenombre “de Zamora” en 2002. Dos años después, no obstante, en la edición de los *Evangelios moralizados*, resolvía el dilema de la procedencia de Juan López, argumentando que su ciudad natal no era Zamora, sino Salamanca, pues en una dedicatoria de una de las obras del autor, se le citaba como «vecino y morador» de la ciudad de Salamanca, LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Evangelios moralizados...*, p. 5.

²⁴³ *Id.*, pp. 4-6.

imperativas en plural («notad», «mirad»)²⁴⁴. Cabría añadir a este respecto que algunos sermones de los *Evangelios Moralizados*, hacían referencia a ciertos comportamientos pecaminosos de los fieles. Aunque no de forma tan directa como San Vicente Ferrer, Juan López de Salamanca, en uno de sus sermones (concretamente, en el *Evangelio del segundo domingo de Quaresma*) también condenaba concretamente que los fieles buscaran curar sus enfermedades acudiendo a hechiceras o utilizando ciertos remedios reprobables: «Aqui deverian aver verguença los fieles catholicos que buscan melezinas de fechizeras e otras burlas de ojo e de quajo e de rosa e de otras enfermedades»²⁴⁵. A su vez, en el *Evangelio del domingo tercero*, ordenaba que ante la enfermedad se debía de decir «Domine, salva nos, perimus» («Señor, sálvanos, que perescemos»), y no confiar en hechiceros, encantadores o bendecidores²⁴⁶.

La colección de sermones conservados en el Ms. 9433 de la Biblioteca Nacional de España

La colección de sermones conservados en el Ms. 9433 de la Biblioteca Nacional de España está compuesta por cuatro sermones. Fueron atribuidos a Pedro Marín, como se indicaba en los primeros folios del manuscrito: «(...) el libro que dio maestre pedro marin al conde de los sermones enrromanse», aunque no existe ningún dato sobre el mismo²⁴⁷. Se sabe, sin embargo, que el códice fue escrito para Pedro Fernández de Velasco, Conde de Haro²⁴⁸. El manuscrito data del siglo XV, aunque no se conoce con certeza su fecha exacta de edición²⁴⁹.

²⁴⁴ *Id.*, pp. 55-56.

²⁴⁵ *Id.*, p. 291.

²⁴⁶ *Id.*, p. 231.

²⁴⁷ *Id.*, p. 13.

²⁴⁸ *Id.*, p. 19.

²⁴⁹ Se encuentran junto al tratado teológico y moral, también anónimo, *Vestigio al conocimiento beatificante*. CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de S. Vicente Ferrer*, Universidad de Salamanca (Colección "Textos Recuperados", 1), Salamanca, 1990, p. 44.

No se han encontrado referencias a la magia utilizada con fines curativos ni a creencias mágicas o supersticiosas. Los sermones tratan sobre temas como la penitencia o la muerte, pero no sobre prácticas concretas concernientes a la magia²⁵⁰.

Los sermones en romance castellano reunidos en el código 40 de la Real Colegiata de San Isidoro de León

En los 22 sermones en romance castellano, reunidos en el código 40 de la Real Colegiata de San Isidoro de León tampoco se ha encontrado ninguna referencia a prácticas mágicas. Estos sermones fueron editados y analizados Pedro María Cátedra dentro del proyecto para la elaboración del Catálogo de la Predicación Hispana del Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas (SEMYR) de la Universidad de Salamanca²⁵¹.

Son textos anónimos, ya que no se conoce el autor o los autores de los sermones, ni del código²⁵². Lo que se sabe es que el código fue escrito por manos distintas y que se encuadró en el siglo XV.

Se trataban de sermones para predicar en domingos y festividades del calendario litúrgico: el primer domingo de Adviento (sermón 1)²⁵³, el día de la Invenición de la Cruz (sermón 4)²⁵⁴ o la fiesta de san Juan Bautista (sermón 13)²⁵⁵. Fueron escritos para servir a otros predicadores como modelo de predicación, posiblemente razón por la cual carecían de referencias directas a los oyentes, así como de referencias a actitudes

²⁵⁰ Los sermones han sido editados por Pedro María Cátedra, inaugurando la colección «Textos Recuperados» de la Universidad de Salamanca, CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel (estudio y edición). *Los sermones atribuidos a Pedro Marín...*

²⁵¹ CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, *Los sermones en romance de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Publicación del SEMYR (Catálogo de la predicación hispana, 2), Salamanca, 2002. El código 40 además de los sermones reúne diferentes textos, como *Liber Sinodalis*, el *Liber de proproetatibus animalium* o los *Termini naturales*. Todos ellos se caracterizan por su intención pastoral, *Id.*, p. 21.

²⁵² En el último sermón se cita a fray Álvaro como autor. Según Cátedra, puede que fuese el dominico fray Álvaro de Torre o el trinitario fray Álvaro de Castro. Uno de los dos dudo ser el autor de los últimos cuatro sermones. *Id.*, pp. 27-28, 79-82.

²⁵³ *Id.*, pp. 107-112.

²⁵⁴ *Id.*, pp. 125-129.

²⁵⁵ *Id.*, pp. 185-190.

erróneas de los fieles, salvo breves alusiones en contra de los judíos o sobre la soberbia de los nobles, ataques propios de la predicación mendicante²⁵⁶.

Finalmente, no convendría acabar el apartado sin mencionar los *exempla*, una fuente inestimable para el estudio de la magia, y el conocimiento de la cultura popular, en general²⁵⁷. Los *exempla* eran breves relatos que los predicadores insertaban en sus sermones con objeto de hacer llegar más fácilmente su discurso a los oyentes²⁵⁸.

Vicente Ferrer, por ejemplo, incorporaba numerosas breves narraciones en sus predicaciones²⁵⁹. Entre ellas no se han encontrado alusiones directas a la magia terapéutica, pero sí a la adivinación. En el sermón tercero del código RAE294 utilizaba un *exemplum* para ilustrar la incapacidad y la falsedad de los adivinos. El relato trataba sobre San Luis, rey de Francia, que consiguió probar la ineptitud de uno de los adivinos de su corte, y mandó quemarlo²⁶⁰.

²⁵⁶ *Ibidem*.

²⁵⁷ La investigación en torno a los *exempla* medievales ha ido ligada al estudio de la cultura popular, sobre todo a partir de que en el *Groupe d'anthropologie historique de l'occident medieval* (GAHOM) de la École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) dirigido por Jacques le Goff, investigadores como Claude Bremond y Jean Claude Schmitt se interesan en su estudio, destacando su valor para conocer las relaciones entre la cultura erudita y la cultura «folclórica». El grupo de investigación sobre los *exempla*, hoy dirigido por Marie Anne Polo de Beaulieu y Jaques Berlioz, posee una base de datos, *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi* (ThEMA) y una base bibliográfica (*BIBLEX*), ambas accesibles online. Véase: <http://gahom.ehess.fr/index.php?513>, consultado el 31/01/17.

²⁵⁸ BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean Claude, *L'exemplum...*, pp. 27-38; BERLIOZ, Jacques, POLO DE BEAULIEU, Marie Anne (dirs.), *Op. cit.*, pp. 18-20. PRAT FERRER, Juan José, «Los *exempla* medievales. Una etapa escrita entre dos oralidades», *Oppidum. Cuadernos de investigación*, n.º 3 (2007), pp. 165-188.

²⁵⁹ Véase CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, *Sermón, sociedad y literatura...*, pp. 195-210; «Los *exempla* de los sermones castellanos de san Vicente Ferrer», *ExLibris. Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, ROMERA, José; LORENTE, Antonio; FREIRE, Ana María (eds.), Madrid, UNED (Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura), vol. 1, 1993, pp. 59-94.

²⁶⁰ CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, *Sermón, sociedad y literatura...*, p. 197, «El rrey Luys pasó allende la mar e mandó que ningún[n]d adevino fuesse entre su hueste e fizo quemar a muchos dellos. E los cavalleros de aquellos marquesados vinieron al rrey e dixiéronle: —“Señor, rrogámoste que dexes tal adevino, ca lo fallamos çierto e verdadero en lo que dize, e por cabsa deste los ladrones non osarán furtar”. —“Ca a mí furtaron tal cosa”—dixo uno dellos—“e dixome la verdat, así que nunca dize sinon verdat”. E finalmente el rrey dixo: —“¡Vía, en buena ora, evad, que me plaze!”.

Otro día el rrey tomó su corona con que se avía coronado e ascondióla e después de algunos días demandóla. E díxole a su camarero: —“Señor, non la fallo”. E el rrey aquexávase mucho que ge la diesen. E dexiéronle los cavalleros: —“Señor, venga agora el adevino, ca agora podría aprovechar, ca él dirá la verdat e sabrá quién la furtó”. E dixo el rrey: —“Pues, venga”.

E quando fue venido, preguntóle el rrey que quién avía furtada la su corona. E dixo el adevino que lo asegurasse e que él ge lo dería. E el rrey segurólo. E dixo el adevino que aquel caballero que más abía rrogado al rrey por él que lo dexase vevir que aquél lo avía fecho. E el rrey demandava la corana al

Los *exempla* no sólo se incluían en los sermones, también se insertaban en tratados doctrinales o en diversas obras con una intencionalidad moral o pastoral. En el *Libro de Confesión de Medina de Pomar* (véase p. 29), por ejemplo, el autor anónimo utilizaba varios relatos para explicar las razones por las cuales era necesario confesarse, o por qué no había que tener vergüenza para hacerlo, ni había que posponerlo hasta el momento de la muerte, etc²⁶¹.

A su vez, durante la Edad Media se escribieron varias compilaciones de *exempla*, destinados a servir de instrumento a los predicadores. En Castilla, se podrían destacar tres recopilaciones por su trascendencia y su difusión: *El Libro de los Gatos*, el *Libro de los ejemplos por A.B.C* y el *Espéculo de los Legos*²⁶². El primero de ellos, *El Libro de los Gatos*, es una traducción de las *Parabola*e o *Fábulas* del teólogo y predicador anglosajón Odo de Cheriton, compendio de *exempla* escrito en siglo XIII²⁶³. Fue

caballero e él dezia: –“Señor, no la tengo nin quiera Dios que yo tal cosa oviesse fecha a mi señor Rey. ¡Miente como traidor e yo me combatiré con quialquier omne del mundo que me dixiere que yo la tengo!”. E dixo el rrey: “¿Non deziades vos que nunca dezia sinon la verdat e que nunca dezia falsedat? Pues datme acá la mi corona, pues él dize que vós la tenedes”. –“Ora vía, catad que yo tengo la corona, ca yo la escondí por probar lo que me deziades”. E fizo quemar al adivino»; *Id.*, pp. 291-292.

²⁶¹ Aquí un *exemplum* del *Libro de confesión de Medina de Pomar* «Contra los que non se quieren confesar de los pecados por vergüença: Dize el Ecclegiástico: «Non ayas vergüença de confesar los tus pecados nin te dexes caer so todo pecado». Ytem: «Qui aquí non fiziere penitencia nin en el otro mundo fallará indulgencia». Enxiemplo: Como una mugier oviese caído en un pecado, ella e su marido estando solos, començó de sospirar; a la qual preguntó el marido que por qué sospirava. E ella contóle el pecado que avía fecho; a la qual dixo el marido que por qué non// [fol. 31r] se confesava, e ella respondió: "¿Cómo me confessaré de tan grant maldat a los que conosco e cada día veo e me veen?". E el marido le dixo: «Pues confiésate a aquellos religiosos que vienen algunas vezes aquí al lugar». E ella non quiso tomar su consejo, mas puesta en su desesperación por tentación del Diablo aguardó un día que ninguno non estodiese en casa e cerró la puerta e con una su navaja degolló dos ninnos suyos fijos, e a si eso mesmo. E en esta manera dio gozo acabado al Diablo. Dize Sant Agostin: «Non ayas vergüença de te confesar, ca yo pecador só como tú e omne só como tú. E, pues. Omne pecador, confiésate al pecador». Ytem Salomón: «Aborresçe el Sennor a los pecadores e mucho//[fol.31v] es misericordioso a aquellos que se tornan a Él por penitencia», BIZZARRI, Hugo O.; SAINZ DE LA MAZA, Carlos N. (eds.), «El *Libro de confesión de Medina de Pomar* (II)», *Op. cit.*, pp. 21-22.

²⁶² Aunque se conocen más, como *Exemplos muy notables*, editado por Silvia Iriso Ariz, IRISO ARIZ, Silvia, «Exemplos muy notables», *Memorabilia* [En línea], n.º 4 (2000), <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/exemplos/menu.htm>, consultado el 05/04/2016. O el *Exemplario contra los engaños del mundo*, HARO CORTES, Marta (dir.), *Calila e Dima. Exemplario contra los engaños del mundo: estudios y edición*, Publicacions de la Universitat de València, València, 2007.

²⁶³ AGUILAR I MONTERO, Miquel, «*Libro de los gatos*. Análisis de un ejemplario medieval», *Espéculo. Revista de estudios literarios* [En línea], n.º 31 (2005), <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/libgatos.html>, consultado el 31/01/2017. LACARRA, María Jesús, «*El Libro de los gatos*: hacia una tipología del ‘enxiemplo’», en EGIDO MARTÍNEZ, Aurora Gloria; FONQUERNE, Yves-René (coord.), *Formas breves del relato: coloquio Casa Velázquez-Departamento de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza* (Madrid, febrero de 1985), 1986, pp. 19-34.

traducido al romance a finales del siglo XIV. Los *exempla* recogidos en la obra compartían una significativa carga moral y muchos de ellos trataban sobre el diablo y el peligro de caer en sus engaños. En el *exemplum* XXIX (*Enxemplo de la avispa con la araña*), por ejemplo, se presentaba una fábula sobre las trampas que ponía el diablo a los creyentes para que estos cayesen en sus garras²⁶⁴. En cambio, no se han encontrado referencias directas a la magia terapéutica.

El *Libro de los exemplos por ABC* de Clemente Sánchez de Vercial fue otro de las principales compilaciones castellanas²⁶⁵. Se trataba de un amplio compendio de *exempla* presentado en orden alfabético. Fue compilado a principios del siglo XV. Escrito como instrumento para predicadores, los ejemplos tenían un objetivo pastoral y moralizador: algunos trataban sobre la necesidad de cumplir con los sacramentos, y en especial, con la penitencia; otros trataban sobre los peligros de ciertos pecados, como la lujuria; y otros muchos, al igual que en *el Libro de los gatos*, advertían sobre engaños diabólicos, como el *exemplum* 112 (41), *Dabolus saepe hominis figura decipit in humana. El diablo figura de ombre suele tomar para mejor a los buenos engañar*, que se refería a los diablos que andaban por las noches con figura de mujer para engañar a los creyentes²⁶⁶; o el *exemplum* 342 (277) *Paciencia in infirmitate magni meriti est. Aver paciencia en la enfermedat, al que la recibe es grand bondat*, que trataba concretamente sobre el valor

²⁶⁴ «Dijo el abispa á la araña: "Tú nunca vuelas, mas siempre estás en los forados. Mas volaria yo en un día que non farias tú en diez." Dijo la araña: "Yo te apostaré un cuartal de vino que non dices verdad." La abispa dijo: "Bebamos primero el vino so este árbol." Et dijo el araña: "Non quiero ahí, que non tengo aguisada una cortina muy blanca é muy fermosa cual á mí conviene; vámonos á mi casa é allí nos sentaremos muy bien." E el abispa se fué con el araña cuidando que decia verdad, et el araña metió la en su tela, é luego que el abispa se asentó en la tela, revolvióse la tela á sus piés é á la cabeza, é comenzóse á sacudir, mas non pudo salir dende. Estonce dijo la abispa: "maldicha sea tal cortina onde el hombre non puede salir." "Ciertamente, dijo el araña, nunca de aquí saldrás viva." Et allegóse á ella et afogóla. El araña se entiende por el diablo que pone este corazon á los hombres de tomar barraganas é tomar riquezas é algo ajeno, que es mal ganado et despues que en ello están non se pueden partir dello. Aquestas cosas son dichas cortinas del diablo, é afógalos; mas non saben cuándo nin cuándo non, si á un día, si á dos, si á diez, commo dice la fablilla de Galter. Si alguna cosa comenzares, para mientes que salgas con ella, así commo él fizo, que pasó las gradas, diciendo queria catar á do siempre hobiese gozo é sin tristeza». CÓCERA MARTÍNEZ, Delia (ed.), «*Libro de los Gatos*», *Revista Lemir* [En línea], n.º 3 (1999), <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Gatos/gatos.html>, consultado el 31/01/2017.

²⁶⁵ GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María del Mar, «Edición del *Libro de los exemplos por A.B.C.* de Clemente Sánchez», *Memorabilia*, 12, 13 y 15 (2009-2013), pp. 1-629. Existe otra edición también bastante reciente de Andrea Baldessera: SÁNCHEZ, Clemente, *Libro de los exemplos por A.B.C.*, BALDISSERA, Andrea (edición crítica, estudio introductorio e note), Edizioni ETS (Publicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia deU'Università di Pavia. Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere Modeme), Pisa, 2005.

²⁶⁶ GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María del Mar, *Op. cit.*, p. 157.

de la mantener la paciencia en estos casos, necesario para alejarse de la tentación de acudir a remedios impropios y esperar la cura de Dios²⁶⁷

La tercera compilación de exempla castellana del siglo XV, el *Espéculo de los legos*, no ha podido ser consultada, aunque ha sido identificada para futuras investigaciones. *Espéculo de los legos* era la traducción al romance del *Speculum Laicorum*, compilado en Inglaterra hacia finales del siglo XIII. Ha sido editada por José María Mohedano Hernández²⁶⁸.

A modo de conclusión, como se ha visto a lo largo del capítulo, todas las fuentes teológicas consultadas, tanto los manuales de confesión como los sermones e incluso los tratados antisupersticiosos compartían una misma finalidad principal: la instrucción de sus lectores en la materia doctrinal o pastoral y en el caso de los últimos, concretamente en la materia de la superstición. En todas ellas las alusiones a la magia también se hacían desde un enfoque instructivo. Por ello son una fuente de información excepcional para conocer la posición de las autoridades eclesiásticas y teólogos castellanos respecto a la magia utilizada con fines profilácticos o curativos. En ellos se pretendía mostrar a los lectores cuáles eran las prácticas que la Iglesia consideraba pecaminosas en esta materia y por qué; cómo se podían distinguir de las que se consideraban lícitas; quiénes eran los que las utilizaban comúnmente, etc.

No obstante, al tratarse de obras tipológicamente diferentes, la forma en la que se afrontaba este tema variaba de una a otra. No todos dedicaban el mismo espacio a dichas explicaciones, no todos tenían la posibilidad de hacerlo. En los tratados antisupersticiosos, por ejemplo, al tratarse de obras escritas con la intención exclusiva de instruir a sus lectores sobre las prácticas mágicas y supersticiosas, las dimensiones que adoptaban las aclaraciones sobre la magia y la superstición no eran comparables con los que se podían hacer en otros tipo de obras en las cuales la superstición era un tema a tratar entre otras muchas.

²⁶⁷ *Id.*, p. 479.

²⁶⁸ MOHEDANO HERNÁNDEZ, José María (ed.), *Espéculo de los legos. Texto inédito del siglo XV*, CSIC, Madrid, 1951.

En este sentido, debido a que no en todas las fuentes pastorales se daba una información sobre la magia, y en algunas de ellas las referencias eran muy breves, ha sido necesario consultar un número bastante elevado de obras. Esa ha sido la razón por la que son más numerosas las fuentes pastorales consultadas en comparación con las fuentes de carácter medicinal, como se verá en la segunda parte de la tesis.

2.

Reprobación moral y teológica de la magia utilizada con fines curativos

« ¿Dezistes cosa supersticiosa para sanar la qual no tenia virtud natural para tal effecto, ni consta ala yglesia que la tenga sobre natural (...)?»,
Pedro de Covarrubias, *Memorial de pecados*¹

En el siguiente capítulo se analizará la posición de teólogos y moralistas castellanos ante las prácticas mágicas utilizadas para evitar o curar enfermedades. En el primer y segundo apartado se verá si los remedios mágicos gozaban de un tratamiento especial en las fuentes pastorales, al compararlas con prácticas mágicas de otro tipo. En el tercer apartado se examinarán los debates teológicos existentes sobre los límites entre las prácticas lícitas y prohibidas. En los siguientes tres apartados se analizará la posición de teólogos y moralistas sobre prácticas concretas: sobre las nóminas y los encantamientos (apartado 4); sobre los amuletos, las reliquias y los objetos consagrados (apartado 5); y sobre la virtud de los saludadores (apartado 6). Y finalmente, en el apartado séptimo se tratará sobre la posición de teólogos respecto al uso que los médicos y sanadores hacían de los remedios mágicos.

¹ BNE, Pedro de Covarrubias, *Memorial de pecados e aviso de la vida christiana copioso, muy cumplido e provechoso así para los confesores como para los penitentes*, R. 27988, 1527, h. 12.r.

2.1. La dificultad de identificar los remedios mágicos como prácticas erróneas

Las prácticas mágicas utilizadas para predecir enfermedades, evitarlas o curarlas ocupaban un lugar importante en el abanico de conductas que reprobaban los teólogos castellanos en sus obras pastorales. Eran las que más espacio ocupaban en los apartados dedicados a los pecados contra la fe. En el siguiente apartado se verá si éstas, tal y como denunciaba Jean Gerson en su *De erroribus circa arte magicam*, gozaban de un tratamiento diferente en las obras pastorales y tratados antipersticiosos castellanos, al tratarse de prácticas y remedios utilizados con un intención curativa.

Una de las mayores diferencias en la condena de la hechicería y, en especial, las prácticas mágicas terapéuticas, con respecto a la nigromancia o magia diabólica, residía en el reconocimiento de la ignorancia como causa de su uso. En varias de las obras pastorales consultadas se reconocía que los fieles podían utilizar ciertos remedios mágicos y supersticiosos, sin saber que estaban cometiendo un pecado contra el primer mandamiento. Los moralistas y teólogos castellanos eran conscientes de las dificultades que podían tener los fieles para conocer el carácter lícito o reprobable de cada práctica cuando se trataba de remedios utilizados con fines curativos o apotropaicos.

Pedro Ciruelo en su *Confessionario* se refería a la complejidad de identificar las prácticas mágicas que se ordenaban «para sanar», y advertía a los lectores de que quienes hicieran uso de remedios mágicos, cometían un pecado tan grave como quienes practicaban la nigromancia, aunque éste no fuese tan notorio o manifiesto:

«(...) de las cerimonias y vanidades que se ordenan para sanar ciertas enfermedades, o con ensalmos de palabras o de nominas escritas o poniendo sobre el doliente algunas cosa (...), porque es cierto que qualquier hombre o mujer quales tales cosas haze o permite que haga sobre su persona o sobre sus, hijos o moços o ganados secretamente tienen intencion de ser del demonio ayudado en tu trabajo. Lo qual dios tiene muy ciertamente vedado por este primer mandamiento como ya esta declarado, (...). (...) es peccado tan graue como el de la primera especie de ydolatria avnque es más cubierto o colorado quel otro»².

La dificultad de identificar como erróneas las prácticas mágicas utilizadas «para sanar» podía ir ligada a la buena intención de las mismas. Al tratarse de prácticas

² BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario*, R. 11167 (I), 1548, ff. 17v-18r.

utilizadas con la finalidad de evitar o curar enfermedades, y no para causar el mal o dañar a nadie, al parecer, la percepción general hacia los remedios mágicos era mejor que hacia otro tipo de prácticas. Y ello contribuía a que los fieles pecaran por ignorancia. Por ello, los teólogos y moralistas trataban de especificar que todas las practicas mágicas eran erróneas, incluso las que se utilizaban para curar.

En la *determinatio* de París de 1398, por ejemplo, se especificaba que aunque la intención de las acciones fuese buena, eso no hacía de una práctica mágica una acción aceptable³. Jean Gerson se refería a que ésta era uno de los mayores problemas de las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos: la permisividad de la que gozaban entre los fieles⁴. El tratado de doctrina inglés, de comienzos del siglo XV, *Dives and Pauper*, también se refería a este problema. La obra fue escrita en forma de conversación, donde *Pauper*, un hombre pobre, posiblemente fraile, instruía en los diez mandamientos a *Dives*, un laico rico. En un momento *Dives* interrumpía la conversación para expresarle que no comprendía por qué no se podía utilizar la magia para identificar a un ladrón. ¿Acaso no era conveniente utilizar cualquier medio para hacerlo? *Pauper* le contestó que en cuanto que en la adivinación participaba el demonio, se trataba de una acción errónea, pecaminosa⁵.

A finales del siglo XV, en la traducción castellana del *Confessionale Defecerunt* de Antonino de Florencia se detallaba, por ejemplo, que hacer uso de prácticas mágicas o supersticiosas implicaba un pecado mortal, independientemente de las causas por las que se empleaban, incluso, si eran «por sanidad»:

«¿Fezistes o mandastes fazer algunos encantamientos con los sacramentos o con las cosas sagradas de la iglesia? Por qualquier causa que se faga, ahun que sea por sanidad, es pecado mortal y muy grande sacrilegio»⁶.

³ «Article n° 5 : qu'il est licite d'utiliser pour une bonne fin les arts magiques ou d'autres superstitions interdites par Dieu et l'Église. Erreur car, comme le dit l'Apôtre, il ne faut pas faire le mal, afin que le bien advienne»; BOUDET, Jean-Patrice, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon*, n. s., t. 12 (2001), p. 153 [121-157].

⁴ THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, vol. IV, Columbia University Press, New York, 1934, pp. 123-124.

⁵ RIDER, Catherine, *Magic and religion in medieval England*, Reaktion Books, London, 2012, p. 43.

⁶ BNE, Antonino de Florencia (Antonino de Pierozzi), *Confessionale «Defecerunt»*. *Suma de confesión*, Inc. 967, c. 1499 y 1502, f. 29v.

A su vez, los teólogos eran conscientes de que la posibilidad de que los remedios mágicos consiguiesen curar a los enfermos reforzaba la percepción positiva hacia ellos, dificultando aún más que los fieles identificaran estas prácticas como erróneas. Por ello, muchos trataban de aclarar que, en el caso de que esto ocurriera –si algunos enfermos sanaban tras utilizar remedios mágicos o supersticiosos– siempre sería gracias a una intervención demoniaca.

Martín Pérez en su *Libro de Confesiones* de 1316 –el primer manual de confesión conocido en Castilla, del cual en el siglo XV se publicó una versión sintetizada–, mostraba su preocupación sobre esta cuestión. Advertía de que muchas veces los «encantadores» pronunciaban sus profecías en voz alta delante de quienes acudían a ellos, teniendo como consecuencia que, si los vaticinios se cumplían, o los enfermos curaban tras su consulta, éstos atribuían el logro a un milagro de Dios, y pensando que no habían cometido pecado alguno, continuaban recurriendo a estos «engañadores». Para evitarlo, Martín Pérez pedía a los confesores que, al recibir la confesión, preguntasen a los encantadores y conjuradores si pronunciaban sus predicciones en voz alta, seguramente con la intención de corregir ese procedimiento:

«E, otrosi, demandaras a los escantadores e a los que conjuran qué palabras dizen e si las levantan de suyo, ca muchos lo fazen e por razon que muchos destos que van a adivinos o a escantadores tienen que non es pecado, por razon que muchas vegadas dizen lo que ha de venir e contesçe asi, otrosi dizen que ven a ojo muchos dolientes, que luego sanan, que son encantados, e por ende creen que esto viene de Dios e que plaze a el»⁷.

Un siglo más adelante, Lope de Barrientos en su *Tractado de la divinança*, al recoger las dudas que podían surgir en torno a ciertas prácticas mágicas, se preguntaba: ¿Si las artes mágicas no tenían ninguna virtud ni eficacia, cómo era posible que se

⁷ PÉREZ, Martín, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo; CANTELAR RODRÍGUEZ Francisco (edición crítica, introducción y notas), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 155. Véase también ETXEBERRIA MENDIZABAL, Olatz, «La magia en el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez», en LOBATO FERNÁNDEZ, Abel; DE LOS REYES AGUILAR, Esperanza, *et ál.* (ed. lit.), *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, Universidad de León, Área de Publicaciones, León, 2016, pp. 192-193 [186-199].

cumplieran las predicciones de magos y adivinos?⁸. A la duda respondía reconociendo que «aunque algunas cosas les sean mostradas por experiencia» no había que tener fe en ellas, pues se trataban de ilusiones diabólicas⁹.

A finales del siglo XV, Bartolomé Talayero en el *Libro de confesión* también reconocía que en algunos casos, las prácticas mágicas conseguían curar a los enfermos. Admitía, a su vez, que muchas mujeres habían conseguido quedarse embarazadas gracias a este tipo de remedios. Aclaraba, en cambio, que todo ello ocurría por una intervención demoniaca:

«(...) e avimos muchos guarecidos y ahun hartas mugeres prenyadas por medio e industria de semeiantes ignorantes, esto porque seria luego precesso y lexos de nuestro principal propuesto, no entiendo por agora otro responder saluo que verdat dizes. Empor guay para quien tal guanyo viene por que somos ciertos ello venir por permission divina floxando en danyo de su anima dios las riendas al diablo»¹⁰.

Ya en el siglo XVI, Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizerias* también trataba de explicar que si en ocasiones se conseguían cumplir los objetivos buscados, mediante «supersticiones y cosas sospechosas e inuocaciones no acostumbradas en la iglesia» o en su caso, por prácticas «fuera de todo curso natural», ello no se debía a una acción piadosa de Dios sino a una intervención demoniaca¹¹.

Ante esta realidad, se ha podido comprobar que algunos teólogos, teniendo en cuenta las dificultades de los fieles identificar las prácticas mágicas curativas como acciones erróneas, daban un trato diferente a quienes pecaban por ignorancia. Antonino de Florencia en su *Confessionale «Defecerunt»* (c. 1440-1500), diferenciaba entre las penas que debían de ser impuestas a aquellos que conocían el carácter pecaminoso de las nóminas que utilizaban, y a los que no eran conscientes de ello. Los primeros

⁸ BARRIENTOS, Lope de, «Tractado de la adivinança», ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando (ed.), *Arte Magia y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2000, p. 138.

⁹ *Id.*, pp. 153-154.

¹⁰ BNE, Bartolomé Talayero, *Libro de confesión*, Ms. 1057, 1474, ff. 36r-36v.

¹¹ CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, MURO ABAD, Juan Robert (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 56.

cometían un pecado mortal, en cambio, quienes las portaban pensando que «eran buenas cosas» incurrían en un pecado venial:

« (...) si fallare en ella (nómina) algunas cosas dubdosas o malas, assi como nonbres o signos no ciertos, ni conocidos o que sea escripta en pergamino virgen o escripta o puesta en tal hora o atada con tal cuerda, mandale que la quemee, ahun que entre las tales cosas haya otras buenas y si no quisiere no lo absuelua, ca pecado mortal es traer las tales cosas sabiendo lo que trahe, ca si pensaua que eran buenas cosas, assi como oraciones, es pecado venial»¹².

En esta misma línea Pedro de Covarrubias a comienzos del siglo XVI en el *Memorial de pecados*, proponía a los confesores que preguntasen a los penitentes si «sabiéndolo» habían llevado colgada alguna nómina con palabras supersticiosas¹³. En ese caso habrían incurrido en un pecado contra el primer mandamiento, lo cual hace suponer que, quizás, si lo hubieran hecho sin ser conscientes, no lo harían.

Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizarias* (1529), también reconocía la diferencia entre los nigromantes (*bruxos, xorguinos* o *megos*), quienes hacían un pacto explícito y voluntario con el demonio «con palabras claras e formales, renegando de la fe»; los hechiceros, quienes utilizando «ceremonias e inuocaciones diabolicas» hacían también un pacto explícito con el demonio; y finalmente, quienes, sin creer en tales prácticas, acudían a estas personas para curar sus enfermedades o solucionar sus problemas¹⁴. Para Castañega, estos últimos también pecaban mortalmente, al realizar un pacto implícito con el demonio. En cambio, este pecado no era «tan rezio» como el primero¹⁵. Estas personas según afirmaba el franciscano, no creían en dichos remedios, y si las permitían o consentían lo hacían «diziendo: valgan lo que valieren»¹⁶. Posiblemente con esta expresión se refiriese a que acudían a estos hechiceros por necesidad, quizás como último recurso, al no conseguir remediar sus males por otras vías. Por ello, el pecado cometido por estas personas adquiriría una connotación diferente, en comparación con quienes pactaban con el demonio conscientemente y de forma deliberada.

¹² BNE, Antonino de Florencia, *Op. cit.*, f. 30r.

¹³ « ¿Traxistes sabiendolo alguna nomina de palabras supersticiosas?»; BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 12v.

¹⁴ CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Op. cit.*, p. 19.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*.

Unos años más adelante Pedro Ciruelo iba un paso más allá y en su *Reprobación de las supersticiones y hechizeras* (1538) eximía del pecado a quienes utilizaban nóminas y encantamientos supersticiosos sin comprender las palabras que usaban¹⁷. El teólogo darocense ordenaba a los confesores, que a la hora de establecer penitencia tuviesen en cuenta si las personas que actuaban de forma supersticiosa utilizando este tipo de prácticas lo hacían por ignorancia. En ese caso no existiría pecado, o acaso sería venial¹⁸. Pero entonces el confesor debería de instruir al pecador, y de allí en adelante no podría ser eximido alegando su ignorancia en la materia¹⁹.

Por tanto, lo que se puede concluir de esto es que para los teólogos y eclesiásticos castellanos la relación que los nigromantes establecían con el demonio era (teóricamente) siempre voluntaria, mientras que la relación de las hechiceras y las personas que utilizaban amuletos o pronunciaban ciertos encantamientos no tenía por qué serlo. Cabía la posibilidad de que éstos últimos cometiesen tal pecado sin saberlo, sin darse cuenta de que dicha práctica implicaba un pacto implícito con el demonio. En efecto, el mayor temor de muchos teólogos tardomedievales estaba en que los fieles, «ignorantes», estuviesen invocando a los demonios mientras pensaban que ofrecían devoción a Dios, o que fuesen los demonios los que en realidad actuaban en una práctica que supuestamente se llevaba a cabo gracias en las virtudes naturales²⁰. El hecho de que cada vez se considerara mayor la posibilidad de que los demonios participasen en cualquiera de las prácticas, en principio, naturales o sagradas, hacía más necesaria la delimitación exacta de las acciones aceptadas y condenables²¹. Por ésta, y por otras más razones, las diversas prácticas utilizadas para sanar se describían con mucho detalle y mucha precisión, como se verá en el siguiente apartado.

¹⁷ CIRUELO, Pedro, *Reprobación de las supersticiones y hechizeras*, HERRERO INGELMO, José Luis (ed. introducción y notas), Diputación de Salamanca, Salamanca, 2003, Capítulo IV, Parte III, p. 120.

¹⁸ En cambio, si quien utilizaba semejantes prácticas era una persona letrada «que saben, o son obligados a saber lo que conviene a su salvación», no estaría eximido de pecado, *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ KIECKHEFER, Richard, *La Magia en la Edad Media*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992 [1989], p. 194.

²¹ BOZOKY, Edina, *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout-Belgium, 2003 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 86), p. 112; SKEMER, Don C., *Binding words. Textual amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, 2006, p. 65; CAMERON, Euan, *Enchanted Europe. Superstition, reason, & religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010, p. 103.

2.2. Entre lo natural, lo divino y lo demoniaco. Límites difusos, definiciones minuciosas

Agustín de Hipona advertía de que «Es cierto que cuando no hay encantos, invocaciones y caracteres, no pocas veces es dudoso si las cosas que se atan o de cualquier manera se aplican el cuerpo para sanarle, obran en virtud de su naturaleza», o en su lugar, actúan de forma mágica, y por tanto «ha de evitarlo el cristiano»²². Dudas semejantes persiguieron a los teólogos en los siglos posteriores. Sobre todo al tratar sobre aquellas prácticas utilizadas con fines curativos –remedios basados en el uso de hierbas medicinales, de amuletos u oraciones– en las que, como indicaba Agustín de Hipona, no se utilizaban «encantos, invocaciones o caracteres». ¿Cómo discernir si las prácticas empleadas poseían las virtudes para las que fueron efectuadas?, ¿cómo saber si un remedio actuaba en el enfermo por sus virtudes naturales o por la intervención del demonio? En las siguientes páginas se verá cómo trataban de definir los remedios mágicos los moralistas y teólogos castellanos.

Antes de nada resulta conveniente precisar que el carácter lícito o prohibido de las prácticas se conocía identificando el origen de las fuerzas que hacían posible la práctica en cuestión. En un extremo estarían las acciones que tenían una causalidad natural; las virtudes naturales posibilitaban su ejecución y por tanto pertenecían a la filosofía natural. En el otro extremo estarían las prácticas que se efectuaban gracias a la virtud divina por lo cual, tampoco serían condenables, sino que en muchos casos se consideraban prácticas devotas. Y en contraposición a estas dos opciones, estarían las prácticas en las que participaban los demonios, prácticas completamente condenables y peligrosas²³.

Tal y como afirmaba Euan Cameron en las obras pastorales tardomedievales la definición de la causalidad de cada tipo de remedio se convirtió en algo cada vez más necesario. Los lectores debían de saber las fuerzas con las que se regía cada acción para

²² CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)», *Anthologica Annuua*, 48-49 (2001), p. 224 [217-274].

²³ Véase GIRALT, Sebastià, «Magia y ciencia en la Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (1230-1310)», *Clío & Crimen*, 8 (2011), p. 17 [14-72].

poder distinguir entre las que se considerarían lícitas y las que no²⁴. Una necesidad que, según se ha podido apreciar en las fuentes pastorales castellanas, aumentaba al tratar sobre prácticas utilizadas con fines curativos.

En este sentido, Bartolomé Talayero en su *Libro de confesión* (1474) describía las prácticas mágicas utilizadas con fines terapéuticos de una forma sencilla, con la intención de que los penitentes, a quienes iba dirigida la obra, pudiesen por sí mismos saber cuáles eran las conductas erróneas. Al parecer, consciente de que la mayoría de los fieles no comprenderían una definición basada en las causalidades, simplificaba su explicación de la siguiente forma: «Y para que cada uno por sí pueda conocer quales cosas son prohibidas e vienen contra [e]ste primer mandamiento, piense bien, e sea cierto que son todas aquellas cosas que no fueren scriptas en la sancta scriptura o en la medicina»²⁵.

Más adelante, Pedro de Covarrubias en su *Memorial de pecados e aviso de la vida christiana* (1515, la edición consultada es de 1527), proponía a los confesores que dirigiesen la siguiente pregunta a sus penitentes: «¿Dezistes cosa supersticiosa para sanar la qual no tenia virtud natural para tal effecto, ni consta ala yglesia que la tenga sobre natural (...)?»²⁶. Esta aclaración la hacía justamente en el párrafo en el que trataba sobre las prácticas pecaminosas utilizadas para curar enfermedades.

Pedro Ciruelo en su tratado antisupersticioso *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* explicaba de forma muy concisa las diferentes causalidades de los fenómenos terrenales (la divina, la natural y la demoniaca):

«qualquiera cosa que de nuevo se haze en al mundo tiene su causa o causas de donde procede. Y estas con en tres maneras y no puede aver otras fuera destas: porque o procede de causas naturales que tienen virtud para la hazer o procede de Dios que milagrosamente obra sobre curso natural, o procede de los ángeles buenos o malos que se juntan con las causas naturales»²⁷.

²⁴ CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 103.

²⁵ Mencionar las conductas «que no aparecen en la sagrada escritura» sería otra forma de explicar que las prácticas erróneas eran las que no respetasen ni tuviesen en cuenta las leyes de Dios, la palabra de Dios, BNE, Bartolomé Talayero, *Op. cit.*, fol. 36r.

²⁶ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 12r.

²⁷ CIRUELO, Pedro, *Op. cit.*, p. 69.

A continuación Ciruelo manifestaba que los efectos producidos por obras supersticiosas no procedían de causas naturales, porque ni los objetos ni las palabras que se utilizaban en ellas poseían virtudes naturales; tampoco consistían en una acción milagrosa, pues no procedían de Dios, por lo que necesariamente debían de proceder de los ángeles que secretamente participaban en dichas obras. Los ángeles santos del paraíso no podían ser, porque según explicaba Ciruelo, éstos siempre obedecían a Dios y nunca harían algo que no le complaciera. Por tanto, debían ser los ángeles del infierno, los demonios (o diablos)²⁸. Ciruelo aportaba esta explicación para aclarar a los lectores que, las prácticas mágicas que tan habitualmente se utilizaban, se trataban de conductas erróneas, pues no poseían las virtudes necesarias para producir los efectos necesarios.

Además de hacer una descripción minuciosa de las causalidades, en muchas obras pastorales se aportaban definiciones detalladas de las distintas prácticas mágicas utilizadas con fines curativos. De hecho, en la mayoría de las obras consultadas, las prácticas de hechicería y en concreto las diversas prácticas utilizadas con fines curativos o apotropaicos, como nóminas, amuletos, encantamientos, oraciones, etc., se describían con mucha más precisión que cualquier otro tipo de práctica. Puede que los teólogos al tratar sobre estas acciones necesitaran aportar definiciones más detalladas, explicaciones más concretas, para que sus lectores pudiesen identificarlas. En la constitución sinodal n.º 37 (*De sortilegis*) del obispado de León de 1526, por ejemplo, el obispo Pedro Manuel daba noticia de que en la ciudad de León como en otras villas y lugares del obispado había por una parte, ciertas personas que presumían de ser adivinos y de conocer acontecimientos futuros («ay algunas personas que presumen de adivinos y de alcanzar las cosas secretas que a solo Dios pertenesce saberlas»²⁹), y otros que se dedicaban a curar enfermedades³⁰. Sobre los procedimientos que utilizaban los primeros apenas aportaba detalles, sólo un pequeño apunte sobre el uso de cercos con el objetivo de invocar al demonio («entran en circo sobre ello invocando los demonios»)³¹. En cambio, sobre los segundos presentaba datos muy concretos. Según el obispo Pedro

²⁸ *Id.*, p. 70.

²⁹ Tit. XXXVII *De sortilegis*. Obispado de León. Sínodo de Pedro Manuel, 11 de Junio de 1526, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum* III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984, p. 361.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

Manuel, entre los que curaban estaban, en primer lugar, los que lo hacían recitando ciertas palabras y dibujando ciertos signos («palabras que dizen sobre los enfermos, guardando horas, días, tiempos y lugares, bendiziendolos, mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hazer el sino de Salomon y otros carateres»³²); en segundo lugar, los que curaban escribiendo sobre las inflamaciones («escriben sobre las nascidas y inchazones que los enfermos tienen, palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello an de sanar»³³); y muchos otros que utilizaban diversos remedios mágicos o supersticiosos que no especificaba («y otros hacen otras muchas supersticiones, por la Yglesia reprobadas, y prohibidas en derecho so graves penas»³⁴). En este caso quien utilizara palabras para curar a enfermos podía no estar cometiendo un pecado. Sin embargo, al añadirle la variable que consistía en llevar a cabo dicha práctica en ciertas horas, días o lugares concretos («guardando horas, días, tiempos y lugares»), se convertiría una práctica ilícita, pues se estaría depositando la fe de quien lo utilizaba en elementos ajenos a dichas palabras, como el momento o el lugar en las que se pronunciaban. También se incurriría en pecado si a su vez se mezclaban dichas palabras con otras prohibidas mientras se hacían ciertos signos mágicos («mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hazer el sino de Salomon y otros carateres»³⁵).

A su vez, al tratar sobre remedios terapéuticos, los teólogos no sólo se referían a prácticas basadas en el uso de palabras mágicas, oraciones o amuletos, sino que describían prácticas muy variadas, en muchos casos difíciles de identificar. Pedro Gómez Barroso a finales del siglo XIV citaba, por ejemplo, en su tratado *Declaración de los mandamientos de Dios* una práctica que se utilizaba para curar a enfermos. Se trataba de pasar a las personas que padecían de una hernia por unos arbustos o zarzales: «pasar el potroso o potrosa³⁶ por el queuigo³⁷ o binbre³⁸ o çarça³⁹». Curiosamente, el

³² *Ibidem*

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Con el término *potroso* o *potrosa* Barroso se pudo referir a una persona que sufría de potra. Según el Diccionario de la Real Academia Española *potra* significa (coloquialmente) hernia de una víscera u otra

ritual que giraba en torno al santo lebrél, en el valle francés de Dombes, recogido en el siglo XIII por el predicador e inquisidor Étienne de Bourbon, consistía también de pasar los niños enfermos entre dos árboles⁴⁰. En este caso, el predicador dejó constancia de más detalles del ritual, gracias a los cuales se puede saber que la madre se colocaba a un lado y la hechicera al otro y mientras pronunciaban ciertas palabras, pasaban el niño en nueve ocasiones por el lugar⁴¹. Esta práctica ha sido registrada por etnógrafos y antropólogos en distintos lugares de Europa y que consistía, con sus variaciones locales, en pasar los niños que padecían una hernia a través de un árbol y después unir las partes separadas (véase imágenes 1 y 2)⁴².

Pedro de Covarrubias en su *Memorial de Pecados* se referiría a un ritual similar cuando citaba las prácticas que consistían en «hender el mimbre» y «abrir el árbol»⁴³. También lo haría Pedro Ciruelo en su *Confessionario* al referirse a los que «hinden la çarça o sarmiento para sanar la fiebre; o los que abren algun arbol para sanar los

parte blanda; o hernia en el escroto, *Diccionario de la Real Academia Española* (23º edición, 2014) [en línea], consultado en <http://dle.rae.es/>, el 19/05/2017.

³⁷ Por su parte, con el término *queuigo* puede que se estuviera refiriendo a *quejigo*, según el Diccionario de la Real Academia Española árbol de la familia de las Fagáceas, o roble que todavía no ha alcanzado su desarrollo regular, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

³⁸ Con el término *binbre* es posible que se refiriera a *mimbre*, según el Diccionario de la Real Academia Española, mimbrera, arbusto salicáceo. *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

³⁹ RBME, Pedro Gómez Barroso, *Declaración de los mandamientos de la Ley de Dios*, Ms. A. IV. LL., ff. 1r-114r, c. 1400-1500, f. 5v.

⁴⁰ SCHMITT, Jean Claude, *La herejía del santo lebrél. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Múnich Editores, Barcelona, 1984 [1979], pp. 123-124.

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² Resurrección María Azkue describió, por ejemplo, en su obra *Euskaleñaren Yakintza* que en varios valles navarros como en Ulzama, Larraun o Aezkoa en la noche de San Juan, dos personas llamadas Juan (tres, en algunos lugares) hacían pasar los niños herniados entre las ramas de un roble, justo a las doce de la noche, mientras se daban las 12 campanadas. Pronunciando las fórmulas «Juanek uzten zaitu» («Juan te deja») y «Juanek hartzen zaitu» («Juan te coge») con cada campanada, pasaban el niño de un lado del árbol al otro doce veces. AZKUE, Resurrección María, *Euskaleñaren Yakintza. Literatura popular del País Vasco. I. Costumbres y supersticiones*, Euskaltzaindia & Espasa-Calpe, Madrid, 1989 [1947], pp. 298-301. Rituales muy parecidos han sido registrados durante el siglo XX en lo ancho y largo de la Península, así como en, diversos países de Europa (Francia, Italia y Alemania, Inglaterra o Países Escandinavos) y de América. HAND, Wayland D., «*Passing through: folk medical magic and symbolism*», *Magical medicine. The folkloric component of medicine in the folk belief, custom and ritual of the peoples of Europe and America*, University of California Press, London, 1980, pp. 133-144 [133-185]. PEDROSA, José Manuel, «Ritos y ensalmos de curación de la hernia infantil: tradición vasca, hispánica y universal», *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Sendoa, Oiartzun, 2000, pp. 135-171.

⁴³ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 12r.

quebrados»⁴⁴. Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizeras*, por su parte, se refería a un ritual con cierto parecido, en este caso no para quienes parecían de hernia, sino para –posiblemente– curar o cerrar heridas: «Como para curar y concertar los lomos acostumbran a hazer vna hechizeria hendiendo o partiendo vna caña o mimbre; e despues que se ayunten las partes diciendo ciertas palabras en cierta manera»⁴⁵.



Imagen 1. Rito con niño herniado en la noche de San Juan.
AZKUE, R. M., *Op. cit.*, p. 299.

⁴⁴ BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 18r. Pedro Ciruelo repetía las mismas prácticas en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizeras*, CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 124.

⁴⁵ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 38.



Imagen 2. *Smöjning* (pasar sobre un árbol). Uppland, Suecia, 1918, Nordiska Museet.
Fotografía publicada (HAND, W. D, *Op. cit.*, p. 150), recuperada de Nordiska Museet/DigitaltMuseum,
<https://digitaltmuseum.se>, el 16/11/2017.

En el *Confesionario*, el compendio anónimo del *Libro de las confesiones* de Martín Pérez, también se citaban varias prácticas concretas como cortar «pajas de çenteno con cuchillo de cabos prietos» (un remedio que no ha podido ser identificado) o dar «a medir çinta uirgen»⁴⁶. Se trataban, además, de remedios que no aparecían en el *Libro*, y que fueron añadidas en el compendio del mismo, lo que deja ver la importancia que supondría el citar prácticas concretas cuando se trataban de remedios mágicos. La práctica citada en el *Confesionario* como «medir la cinta» posteriormente también fue descrita en otros manuales. Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar* (c. 1496), se refería al remedio que consistía en «medir la cinta», utilizada para curar a niños aojados⁴⁷. Ya en el siglo XVI Pedro de Covarrubias en su *Memorial de pecados* citaba la misma práctica, en este caso, sin especificar la dolencia o enfermedad⁴⁸. También lo hacía Pedro Ciruelo, tanto en su *Confesionario* como en el tratado *Reporpvación de las supersticiones y hechizerías*⁴⁹. Según han dado a conocer diversos estudios etnográficos sobre la medicina popular, concretamente en Valencia, el ritual conocido como «medir la cinta» se trataba de una práctica curativa utilizada contra el empacho⁵⁰. El ritual consistía en que una persona experta (generalmente mujer), medía el nivel de empacho del paciente, con la ayuda de una cinta o un pañuelo. El paciente

⁴⁶ THIEULIN PARDO, Hélène (ed. y presentación), *Confesionario. Compendio del "Libro de las confesiones" de Martín Pérez*, Sources, 2, SEMH-Sorbonne-CLEA, París, 2012, p. 88.

⁴⁷ BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar, reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, Inc. 2489, c. 1496, h. 22v.

⁴⁸ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 12r.

⁴⁹ BNE, Pedro Ciruelo, *Confesionario...*, f. 18r; CIRUELO, Pedro, *Reporvación...*, pp. 124-125.

⁵⁰ BALAGUER Emili, «La medicina popular», en LÓPEZ PIÑERO José María (ed.), *Historia de la medicina valenciana*, Tomo III, Vicent García Paterna, 1992. pp. 197-209; BARONA, Josep Luis; VALLADOLID, María Jesús, *Superstició i pensament mític a la medicina popular valenciana: les malalties "no de metges"*, Canelobre, Barcelona, 1987, pp. 48-54, citados en DEVESA JORDÀ, Francesc (et ál.), «Persistencia de una práctica de medicina mágico-religiosa para la cura del empacho entre los enfermos que acuden a consultas externas de digestivo», *Gastroenterología y Hepatología*, 28 (5) (2005), pp. 267-274. En 2005 varios médicos valencianos especialistas en el aparato digestivo, al ver que muchos de sus pacientes se referían a haber utilizado este ritual, publicaron un artículo en el que hacían un estudio estadístico analizando el caso. Los resultados demostraron que casi el 60% de los pacientes consultados habían realizado al menos una vez el ritual que consistía en «medir la cinta». DEVESA JORDÀ, Francesc (et ál.), *Op. cit.* En cambio, en otros estudios etnográficos de la geografía española no se han encontrado referencias a este ritual. Lo cual, hace pensar en la posibilidad de que se tratase de una práctica focalizada en la zona. Ingrid Kuschck, por ejemplo, en su *Medicina popular en España* donde analizaba la medicina popular en regiones como Galicia, País Vasco, Extremadura o Cataluña, no mencionó esta práctica. KUSCHICK, Ingrid, *Medicina popular en España, Siglo XXI*, Madrid, 1995. Tampoco lo hizo Resurrección María Azkue, ni más recientemente, Anton Erkoreka al analizar la medicina popular vasca, AZKUE, Resurrección María, *Op. cit.*; ERKOREKA, Anton, *Análisis de la medicina popular vasca*, Instituto Labayru, Caja de Ahorros Vizcaina, Bilbao, 1985.

sujetaba un extremo de la cinta, y la «medidora», colocada en frente, sujetaba el otro extremo. Entonces medía tres veces la distancia entre ambos a codos, mientras rezaba una oración secreta en voz baja, y así diagnosticaba del nivel de empacho del paciente. Una vez realizado el diagnóstico, se debía continuar midiendo tres veces durante tres días consecutivos hasta que se curase la dolencia⁵¹. A su vez, concretamente para diagnosticar el mal de ojo, en diferentes zonas de la península se ha identificado una práctica que consistía también en medir con una cinta o un hilo la distancia desde el extremo de los dedos de las manos, con los brazos estirados, hasta el pecho; y la distancia desde los pies a la cabeza. Si ambas no eran iguales, era prueba de que había aojamiento⁵². Puede, por tanto, que Hernando de Talavera se refiriese a esta práctica o a una semejante, al tratar en concreto de un ritual relacionado con «medir la cinta» para curar a niños aojados.

Se aprecia, por tanto, que al tratarse de prácticas mágicas utilizadas con fines terapéuticos, aunque brevemente, los autores de obras pastorales intentaban concretar, más que al tratar sobre otro tipo de prácticas mágicas, qué remedios y rituales precisos eran los que implicaban un pecado contra el primer mandamiento. Pedro Covarrubias en su *Memorial de pecados*, por ejemplo, recogía una lista de prácticas muy variadas al tratar sobre remedios utilizados con fines curativos: «¿Dezistes cosa supersticiosa para sanar la qual no tenia virtud natural para tal efecto, ni consta a la yglesia que la tenga sobre natural, como es medir la cinta, hender el mimbre, abrir el arbol, orinar en cierta yerua, cortar el mal de baço trastornando la yerua, tener firme esperança en alguna nomina, o no ser heridos en la guerra o de pestilencia ec.?(...)»⁵³. De forma muy parecida describía Pedro Ciruelo en su manual *Confessionario* los distintos tipos de prácticas utilizadas para evitar o curar enfermedades: «De aquesta manera pecan los que hazen remedios contra el mal de ojo que dizen; o para sacar el sol de la cabeza; y para sanar el mal de baço, llamado aliaca; y los que miden la cinta; (...) o los que quieren sanar algunas llagas o algunas heridas con solas las palabras, no poniendo medicinas; o

⁵¹ DEVESA JORDÀ, Francesc (*et ál.*), *Op. cit.*, p. 24.

⁵² DE HOYOS SAINZ, Luis; DE HOYOS SANCHO, Nieves, *Manual de folklore. La vida popular tradicional en España*, Madrid, 1985, p. 203, citado en BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Arcano, Toledo, 1989, p. 232.

⁵³ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, h. 12r.

los que ponen esperanza en las nominas para no ser heridos en la guerra, o en la pestilencia; y de otras muy muchas maneras, cincuenta⁵⁴».

Seguramente con el mismo fin de evitar confusiones, al describir las prácticas mágicas y supersticiosas utilizadas para sanar, los teólogos aportaban también una serie de detalles que en otros casos no presentaban: describían el agente o la persona que solía utilizar dichas prácticas (*encantaderas y bendesideras*⁵⁵; o en su caso, *mujeres*⁵⁶, *viejas*⁵⁷); las personas a las que iban dirigidas (*enfermo o doliente*⁵⁸, pero también se hacía referencia a *niños —aojados—*⁵⁹, y al *ganado*⁶⁰); y las enfermedades o las dolencias por las que se empleaban (el mal de ojo⁶¹, el mal de bazo⁶² o la fiebre terciana y cuartana⁶³, etc.)⁶⁴.

⁵⁴ BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 18r. Repetía estas mismas prácticas en el tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizeras*, CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, pp. 124-125.

⁵⁵ « (...) e lieuanlos a encantaderas e bendesideras e dicen que los sanan»; BNE, Alfonso Fernández de Madrigal, *Tratado sobre las confesiones*, Ms. 4183, 1472, f. 42r.

⁵⁶ « (...) a las mujeres que bendisen la çinta»; *Ibidem*.

⁵⁷ « de escantos τ de viejas»; FOULCHÉ DELBOSC, Raymond, «Coblas fechas por Fernán Pérez de Guzmán de vicios τ virtudes (268)», en *Cancionero castellano del siglo XV*, Tomo I, Casa Editorial Baílly Baillière, Madrid, 1912, p. 630.

⁵⁸ «y algunos otros escriben sobre las nascidas y inchazones, que los enfermos tienen»; Obispado de León. Sínodo de Pedro Manuel, 11 de Junio de 1526, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum...*, p. 361; «que se ordenan para sanar ciertas enfermedades, o con ensalmos de palabras o de nominas escritas o poniendo sobre el doliente», BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 17v.

⁵⁹ «a los que dicen que estan los niños aojados e lieuanlos a encantaderas e bendesideras»; BNE, Alfonso Fernández de Madrigal, *Op. cit.*, f. 42r; «pecan los que con palabras y otras obras vanas fingen que desaojan los niños que fueron aojados», Si en las enfermedades de los ninnos faze algo o haze fazer alguna cosa supersticiosa, como es curar de ojo, o baço, o para que no chupen las bruxas»; BNE, Anónimo, *Arte de confession breue e mucho prouechosa, assi para el confessor como para el penitente*, Burgos, 1490. Inc. 1007, f. 180v; BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar...*, h. 22v.

⁶⁰ «e las cerimonias y vanidades que se ordenan para sanar ciertas enfermedades, o con ensalmos de palabras o de nominas escritas o poniendo sobre (...) su persona o sobre sus cosas, hijos o moços o ganados»; BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 17v; «por su deuocion, los hombres alguna vez piden del azeyte de la lámpara que arde delante de la imagen de tal santo (...) para usar dello con mucha deuocion, desseando remediar sus pasiones y enfermedades o de sus ganados»; CASTAÑEGA, Fray M. de, *Op. cit.*, p. 40.

⁶¹ «buscan melezinas de fechizeras e otras burlas de ojo e de quajo e de rosa e de otras enfermedades»; LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Evangelios moralizados*, JIMÉNEZ MORENO, Arturo (edición, introducción y notas), Ediciones Universidad de Salamanca, Textos Recuperados, 24, Salamanca, 2004, p. 291; «E non yr con fijo ni fija a fechizero o encantador e bendizador por título de enfermedades o de ojo»; *Id.*, p. 231; «e aquesta manera pecan los que hazen remedios contra el mal de ojo que dizen»; BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 18r.

⁶² «y para sanar el mal de baço, llamado aliaça»; *Ibidem*.

⁶³ «y los que miden la cinta o hienden la çarça o sarmiento para sanar la fiebre»; *Ibidem*.

⁶⁴ Se podrán ver detalladamente las enfermedades para las que se utilizan este tipo de remedios en el apéndice dedicado al catálogo de prácticas.

2.3. Posturas divergentes: debate teológico sobre las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos

Tal y como se ha visto al analizar las definiciones que los moralistas y teólogos castellanos hacían de las prácticas mágicas, no todos compartían la misma posición sobre las mismas acciones. Algunos de ellos condenaban el uso de ciertos amuletos mientras que otros los aprobaban, y lo mismo ocurría con algunos ensalmos y oraciones o a la hora de juzgar el poder sanador de los saludadores. En este apartado, por tanto, se tratará sobre las diferentes posiciones de los teólogos castellanos ante los distintos remedios mágicos.

Para comprender la posición de teólogos y moralistas castellanos de los siglos XV y XVI hacia las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos resulta necesario retroceder al siglo XIII y conocer las transformaciones que tuvieron lugar a partir de entonces en cuanto a la concepción de la magia.

En el siglo XIII, teólogos y filósofos vinculados a universidades europeas iniciaron una importante labor de teorización en torno a las virtudes ocultas y la magia. La traducción de textos mágico-astroológicos árabes y greco-latinos, iniciada en el siglo XII en la península ibérica, hizo que la astrología y la magia de tradición escrita se integraran en el ámbito universitario europeo y creciese el interés de los intelectuales por conocer la influencia de los astros en la naturaleza⁶⁵. En este contexto, en el siglo XIII teólogos y filósofos naturales vinculados a la Universidad de París comenzaron a tratar sobre un *nuevo* tipo de magia: la magia natural⁶⁶. Se trataba de una forma de magia lícita, una rama de la filosofía natural dedicada a conocer la influencia de los cuerpos celestes sobre la naturaleza. Se fundamentaba en el principio de que los cuerpos celestes, sobre todo los planetas y las estrellas, ejercían una influencia natural, pero oculta, en los elementos de la tierra: en las plantas, en las piedras preciosas o en los

⁶⁵ GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, p. 16.

⁶⁶ Guillermo de Auvernia (c.1180-1249) profesor de teología en la Universidad de París desde 1225 y obispo de París a partir de 1228, fue la primera persona en reconocer la existencia de dos tipos de magia: la magia natural y la magia diabólica, conocida también como nigromancia. BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e - XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006, pp. 214-220; KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, pp. 16-25; GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, pp. 16-25.

animales⁶⁷. Siguiendo este principio, ciertas hierbas o piedras podían poseer propiedades curativas, aunque éstas no fuesen visibles al ojo humano⁶⁸. Una hierba colgada al cuello, por ejemplo, en contra de lo que consideraría Agustín de Hipona en su tiempo, para los teólogos del siglo XIII podría poseer propiedades curativas, transferidas por los astros.

La teología escolástica reconoció, por tanto, la existencia de la magia natural y su carácter lícito⁶⁹. De ahí en adelante se considerarían legítimas las prácticas basadas, no sólo en las propiedades naturales visibles, sino también ocultas. Alberto Magno (m. 1280) reconocía que ciertos animales, plantas y piedras podían poseer propiedades naturales ocultas, transferidas por los astros. Por ello aceptaba el uso de imágenes astrológicas plasmadas en piedras preciosas o en anillos⁷⁰. Roger Bacon, por su parte, defendía que las palabras poseían una virtud natural (*virtus verborum*), transferida por los astros. Según Bacon, las palabras pronunciadas por una persona podían influir en otra, gracias a las propiedades ocultas de las propias palabras, transferidas por los astros⁷¹. Por tanto, consideraba lícito el uso de encantamientos con una finalidad terapéutica, pues las palabras pronunciadas por un médico influirían de manera natural

⁶⁷ La existencia de las fuerzas ocultas se fundamentaba en la teoría de que ciertas fuerzas llenaban el cosmos y animaban todos y cada uno de sus elementos. Algunas de ellas eran visibles a los ojos humanos mientras que otras no. Estas últimas, eran denominadas generalmente como «virtudes», «fuerzas» o «propiedades» ocultas. Actuaban de forma oculta, causaban ciertos efectos que no se podían explicar mediante la razón, pero seguían siendo naturales, y por tanto pertenecían al campo de la filosofía natural. Las propiedades ocultas eran por tanto, una forma de comprender aquello que se consideraba natural pero no era invisible a los ojos. Los casos más comunes de fenómenos naturales que surgían mediante las fuerzas ocultas eran la atracción de ciertos metales hacia el imán, las descargas eléctrica del pez raya, las premoniciones y el mal de ojo. Dichas propiedades ocultas procedían de la influencia de los astros. En esta materia es esclarecedora la forma en la que teorizaba Arnau de Vilanova. Como explicaba en su obra médica *Opera omnia*, inacabada a su muerte en 1311, los astros transmitían propiedades a todos los elementos de la tierra (minerales, vegetales, animales o artificiales). Algunas de estas propiedades eran accesibles por la razón humana y otras en cambio no. Éstas últimas serían las propiedades ocultas. GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, pp. 18-25.

⁶⁸ Véase KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 21.

⁶⁹ BOUDET, Jean-Patrice, *Entre science et nigromance...*, pp. 214-220; KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, pp. 16-25; GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, pp. 16-25.

⁷⁰ THORNDIKE, Lynn, *Op. cit.*, vol. II, 1923, pp. 551-552; GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, pp. 23-24; CARDONER, Antonio, «Los talismanes y la patología medieval», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 14 (1950), p. 59 [52-69]; para tener una visión completa sobre el razonamiento de Alberto Magno sobre la virtud natural de las imágenes astrológicas: WEILL-PAROT, Nicolas, *Les «images astrologiques» au Moyen Âge et à la Renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XII^e - XV^e siècles*, H. Champion, Paris, 2002, pp. 260-280.

⁷¹ DELAURENTI, Béatrice, «La *virtus verborum* de Roger Bacon», *La puissance des mots. "Virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Editions du CERF, Paris, 2007, pp. 157-200 (un breve resumen en pp. 157-158).

en el enfermo⁷². Bacon creó, de esta forma, una doctrina sobre la *virtus verborum* que influiría en la noción que la teología escolástica tendría sobre el poder de los encantamientos⁷³.

No todos los teólogos coincidían, en cambio, a la hora de definir el alcance de dichas propiedades. Tomás de Aquino aunque también reconocía la existencia de las propiedades ocultas naturales y consideraba lícito su utilización, mostraba más cautela a la hora de reconocer el valor que pudiesen tener dichas propiedades para producir los efectos deseados, y advertía que en su ausencia, dichos poderes procedían de Dios o de los demonios⁷⁴. Por ello, procuró establecer de la forma más sistematizada posible el límite entre las prácticas lícitas y las prohibidas⁷⁵. En cuanto a los encantamientos, Tomás de Aquino admitía su uso, siempre y cuando se utilizaran con fines médicos, veterinarios o agrícolas y se empleasen palabras sagradas (*sacra verba*), dirigidas a Dios⁷⁶. Aceptaba, por tanto, que se pronunciaran palabras sacras para curar enfermedades, como el Padre Nuestro o el Ave María⁷⁷. A su vez, consideraba legítimo llevar pequeños fragmentos de textos sagrados colgados del cuello, siempre y cuando no se añadiesen palabras o signos desconocidos y no se depositara la fe en elementos ajenos a ellos, como en la forma de escribirlos o llevarlos⁷⁸. Tampoco aprobaba el uso de piedras provistas de signos y caracteres astrológicos, pues consideraba que éstos por sí mismos no podían influir en los cuerpos sin una implicación de los demonios⁷⁹. En su lugar, admitía los amuletos que estuviesen dotados de signos sagrados, como la cruz, por ejemplo⁸⁰.

La división sistematizada que elaboró Tomás de Aquino sobre lo legítimo y lo reprobable, tuvo una enorme influencia en los teólogos posteriores⁸¹. El dominico

⁷² *Id.*, pp. 172-185.

⁷³ *Id.*, p. 200.

⁷⁴ GIRALT Sebastià, *Op. cit.*, p. 22. Sobre la divergencia entre Alberto Magno y Tomás de Aquino en cuanto a la virtud natural véase WEILL-PAROT, Nicolas, *Op. cit.*, pp. 281-302.

⁷⁵ DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 256-257.

⁷⁶ *Id.*, p. 260.

⁷⁷ *Id.*, p. 258.

⁷⁸ *Ibidem*, SKEMER Don C., *Op. cit.*, p. 63; CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 99.

⁷⁹ GIRALT Sebastià, *Op. cit.*, pp. 50-52.

⁸⁰ CAMERON, Euan, *Op. cit.*, pp. 99-100.

⁸¹ *Id.*, p. 101; SKEMER, Don C., *Op. cit.*, pp. 64-65.

germano John de Freiburg en su *Summae confessorum* (1297-1298), uno de los manuales de confesión más difundidos en el occidente medieval, siguiendo la teología de Tomás de Aquino argumentaba que las prácticas que producían algún efecto en los cuerpos de forma natural no se considerarían ilícitas. Si en su lugar, dichas prácticas no parecían capaces de producir efectos naturales, y esto era especialmente aparente cuando se añadían caracteres o palabras desconocidas o algunas vanas observancias, entonces, quien las utilizaba estaría pactando con los demonios⁸². En el ámbito castellano, y unos años más tarde Martín Pérez en el *Libro de las Confesiones* (1316) reproducía los argumentos tomistas. Dirigiéndose a los confesores, ordenaba de debían de perseguir todas las prácticas que no se hicieran a base de palabras y signos sagrados:

«E toda carta en que fallares otras palabras sinon del evangelio o otras señales sinon de la cruz, viedalas e fazlas quemar, (...). Esomismo, si alguno coge yerva e ponela, si otras palabras dixiere sinon el Pater noster e el Credo in Deum o el Ave Maria o palabras de evangelio (e estas palabras non viedes), todas las otras e todos los otros signos les veradas, sinon el de la cruz⁸³»

Teólogos tardomedievales continuaban articulando esta división escolástica de lo lícito y lo prohibido. Dionisio Cartujano (1402-1471), teólogo flamenco, en su tratado *Contra vitia superstitionum* escrito a mediados del siglo XV, por ejemplo, admitía el uso de objetos sagrados, como de encantamientos, siempre que en ellos se utilizasen palabras santas sin mezclarlas con palabras desconocidas⁸⁴. Mariano Soccini de Siena (1401-1467), profesor de legislación canónica en Padua y Siena, en su tratado *De sortibus* dedicado al Cardenal Bessarion (1402-1472), no consideraba reprobable llevar nóminas al cuello si éstas estaban compuestas por palabras del Evangelio⁸⁵. De forma similar el teólogo franciscano e inquisidor italiano Francisco Florentino o Paduano (m.1480) en su tratado escrito en contra «las sospechosas predicciones de los astrólogos, encantadores y adivinos»⁸⁶, aceptaba los encantamientos que se hacían

⁸² RIDER Catherine, *Magic and religion...*, p. 38.

⁸³ PÉREZ, Martín, *Op. cit.*, p. 155.

⁸⁴ THORNDIKE, Lynn, *Op. cit.*, vol IV, 1934, pp. 291-294.

⁸⁵ *Id.*, pp. 297-298.

⁸⁶ El ejemplar conservado de la obra lleva un título iluminado que ocupa seis líneas del manuscrito: «Fratris francisci florentini cognomento autem paduani ex ordine Minorum ad universos et singulos Inquisitores heretice pravitatis de quorundam astrologorum parvipendentis iudiciis pariter et de incantatoribus ac divinatoribus nullo modo ferendis»; *Id.*, p. 314.

utilizando palabras sagradas y estableciendo la fe en Dios, sin fijarse en la hora o el lugar ni en otras ceremonias⁸⁷.

En Castilla, a mediados del siglo XV, Lope de Barrientos en su *Tractado de la divinança*, aceptaba las nóminas que estuviesen compuestas por «palabras diuinas de la Sacra Escripura»⁸⁸. A finales del siglo, Hernando de Talavera en su *Breve forma de confesar*, establecía que pecaban contra el primer mandamiento los hechiceros, adivinos, encantadores y conjuradores que en sus conjuros y encantamientos no utilizaban palabras sagradas⁸⁹. También lo hacían los fieles que utilizaban nóminas con palabras que no perteneciesen al Evangelio⁹⁰. De forma similar, a comienzos del siglo XVI, en el sínodo promulgado por Pedro Manuel en el obispado de León (1526), se condenaba que, para curar a los enfermos, se utilizaran bendiciones en los que se mezclaban palabras que no pertenecían a lo sagrado⁹¹.

No obstante, desde finales del siglo XIV y especialmente en el siglo XV habían comenzado a producirse importantes transformaciones en cuanto a los criterios empleados a la hora de distinguir las prácticas lícitas de las prohibidas⁹². Por una parte, paulatinamente fueron aumentando las voces contrarias a aceptar la existencia de una virtud natural en las palabras y en las imágenes astrológicas. Cada vez más teólogos coincidían en rechazar la existencia de una virtud natural oculta en plantas o piedras que llevasen signos y caracteres astrológicos, así como en las palabras pronunciadas o escritas. Por otra parte, también desde finales del siglo XIV fueron creciendo las

⁸⁷ *Id.*, p. 326.

⁸⁸ BARRIENTOS, Lope de, *Op. cit.*, p. 146.

⁸⁹ «Ytem, peccan los hechizeros y adeuinos y encantadores y conjuradores de demonios o de animales, si de otras palabras vsan en los tales conjuros o encantamientos, sauo delos santos euangelios y conjuros que la iglesia tiene aprouados»; BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar...*, f. 22v.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ «Otrosí, por quanto por informacion bastante et honesta, y ansi es notorio que en esta ciudad y en algunas otras villas et lugares deste obispado ay algunas personas que presumen de adivinos y de alcançar las cosas secretas que a solo Dios pertenesce saberlas (...) y otros curan diversas enfermedades por palabras que dizen sobre los enfermos, guardando horas, días, tiempos y lugares, bendiziendolos, mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hazer el sino de Salomon y otros carateres; y algunos otros escriben sobre las nascidas y inchazones que los enfermos tienen, palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello an de sanar; y otros hacen otras muchas supersticiones, por la Yglesia reprobadas, y prohibidas en derecho so graves penas (...)); Obispado de León. Sínodo de Pedro Manuel, 11 de Junio de 1526, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. II, *Op. cit.*, p. 361.

⁹² CAMERON, Euan, *Op. cit.*, pp. 103-104.

suspicias a la hora de aceptar la legitimidad del uso oraciones o imágenes sagradas con fines curativos. ¿El poder divino podía ser transferido a las palabras y a los objetos sagrados? Alrededor de esa pregunta giraron las principales discusiones teológicas del escolasticismo tardío⁹³.

Jean Gerson se considera el mayor exponente de la transformación intelectual de finales del Medievo. Gerson rechazaba contundentemente la influencia de las virtudes ocultas. En el tratado *De erroribus circa arte magicam*, dirigido a los estudiantes y doctores en medicina de la universidad de París, atacaba a los médicos que utilizaban figuras y caracteres escritos, amuletos a base de minerales, plantas o animales, o encantamientos para curar a sus pacientes⁹⁴. Ninguna de estas prácticas poseía virtudes naturales para producir ningún efecto en el enfermo. Tampoco podrían ser objeto de un milagro, por lo que necesariamente debían de ser consideradas prácticas sospechosas de un pacto con los demonios⁹⁵. Muestra también de su rechazo hacia la magia natural, Gerson escribió expresamente un breve opúsculo en contra de un doctor de medicina de Montpellier que utilizó una moneda con la imagen de un león y con algunos caracteres, para curar problemas de riñón⁹⁶.

La posición de Jerson Gerson era bastante dura a este respecto y no todos los teólogos compartían tal aversión hacia la magia natural, en cambio, existía un amplio consenso a la hora de argumentar la imposibilidad de las palabras y de los caracteres astrológicos de producir cualquier efecto de forma natural⁹⁷. El teólogo germano Nikolaus von Dinkelsbühl en su tratado *Von den czehen poten ain tractat* escrito a comienzos del siglo XV, refutó que los encantamientos que la gente utilizaba para curar sus enfermedades tuviesen ninguna virtud para ello. Consideraba estúpido pensar que un trozo de papel colgado del cuello poseía virtudes naturales para curar a alguna persona⁹⁸. El canónigo zaragozano Bernardo Basin en su *Opusculum de artibus magicis*

⁹³ *Id.*, pp. 119-120, 123-130.

⁹⁴ DELAURENTI Béatrice, *Op. cit.*, pp. 490-491.

⁹⁵ *Id.*, pp. 492-493.

⁹⁶ Un análisis detallado del suceso en WEILL PAROT, Nicolas, *Op. cit.*, pp. 595-602. También, THORNDIKE, Lynn, *Op. cit.*, vol IV, 1934, p. 122; CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 105.

⁹⁷ *Id.*, pp. 104-110; THORNDIKE, Lynn, *Op. cit.*, vol IV, 1934, pp. 122-124.

⁹⁸ CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 104.

rechazaba que las palabras, orales o escritas, pudiesen producir ningún efecto⁹⁹. Ya a comienzos del siglo XVI, el teólogo germano Martin Plantsch, por su parte, en su tratado *Opusculum de sagis maleficis* (1507), aportó una explicación muy interesante rechazando las propiedades ocultas de las palabras. Consideraba que si las palabras escritas podían causar algún efecto en la salud de las personas, esto debía de ser por las propiedades de los materiales utilizados en la nómina (de la tinta, por ejemplo), y no por las virtudes ocultas de las palabras empleadas¹⁰⁰.

En lo que respecta al ámbito castellano, Pedro Ciruelo, en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizarias*, negaba que las palabras pudiesen poseer ninguna virtud natural¹⁰¹. Ciruelo añadía que las palabras no eran sino «un poco de aire que el hombre echa de su boca», por lo que no podían ser utilizadas para curar enfermedades¹⁰². A su vez, rechazaba que las imágenes astrológicas pudiesen encarnar virtudes naturales para producir ningún efecto¹⁰³. No obstante, ésta no era una posición compartida por la totalidad de los teólogos castellanos. Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizarias*, escrito también a comienzos del siglo XVI, aunque negaba la virtud natural de las palabras («ningunas palabras tienen ni pueden tener virtud natural para curar¹⁰⁴»), defendía que ciertas piedras poseían virtudes ocultas naturales, como la piedra imán, que podía atraer el acero gracias a virtudes naturales que las personas no podían ver¹⁰⁵. También citaba la virtud del ámbar; el azabache; la

⁹⁹ *Id.*, p. 105.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Id.*, pp. 105-106. CIRUELO Pedro, *Reprobación...*, p. 112.

¹⁰² «Que no venga aquella sanidad por virtud natural de las cosas que allí ponen claro está, que ya dezimos que son cosas vazías de la virtud natural, ni por virtud natural de las palabras, porque claramente dizen todos los sabios, ansí philósophos como theólogos, que en las palabras de los hombres ninguna virtud natural ay. Porque la sustancia dellas es un poco de ayre que el hombre echa de su boca, que no es medicina natural para sanar alguna enfermedad, porque ni tiene virtud para purgar la cólera, como el reubarbo, ni la flema, como el agarico, etc.»; *Ibidem*.

¹⁰³ «Otros traen consigo cédulas pintadas de algunas figuras y caracteres escritos de la arte mágica o de la astrología (...). Mas esta es muy vana opinión, porque la figura de algún cuerpo no es otra cosa que el mismo cuerpo; o, si es otra cosa, no es forma que tenga acción por sí más de la que puede tener el metal en que está hecha: que el oro con aquella figura no tiene más virtud que sin ella; ni la constelación en que se labró aquella figura o carácter no le pudo emprimir alguna virtud d nuevo más de la que él se tenía de quando fue engendrado en el vientre de la tierra»; *Id.*, pp. 107-108.

¹⁰⁴ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.* p. 38.

¹⁰⁵ « (...) las virtudes naturales son tan ocultas en la vida presente a los entendimientos humanos, que muchas vezes vemos la experiencia y obras marauillosas y no sabemos dar la razon della, saluo que es tal propiedad de las cosas naturales y que a nosotros es oculta; como la propiedad natural e virtud oculta de la pidra yman que atrahe assi al azero (...); *Id.*, p. 29.

«uña», que se colocaba en sortijas para el mal de corazón, o el cuerno de unicornio, utilizado como remedio al veneno de algunos animales¹⁰⁶.

Exceptuando estos dos casos y a otros a los que se referirá más adelante, en las obras pastorales castellanas del siglo XV y comienzos del XVI prácticamente no se hacía referencia a las prácticas vinculadas con la magia natural. Puede que fuese un síntoma del cierre del «paréntesis naturalista», de la existencia de un consenso mayoritario que rechazaba la influencia de las virtudes naturales ocultas en palabras o caracteres¹⁰⁷. Por tanto, salvo que se dijese lo contrario, como hacía Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizerías*, se daba por hecho que ni las palabras ni los objetos podían ser poseedores de virtudes ocultas. En su lugar, desde finales del siglo XIV, el debate teológico fue desviado a la superstición, a la errónea utilización de la religión¹⁰⁸. Cada vez se vertía más tinta en discernir si se consideraba lícito o no el hacer uso de elementos sagrados, entre otras cosas, para evitar o curar enfermedades. ¿Debían de ser reprobadas las nóminas que llevaran oraciones, los amuletos de reliquias y figuras de santos o las bendiciones hechas a los enfermos?

La tradición teológica realista consideraba legítimas las nóminas que llevasen escritas el Padre Nuestro o el Ave María y los amuletos en forma de cruz; al igual que se aceptaba el uso de reliquias como amuletos u objetos protectores. El límite entre lo lícito y lo prohibido residía en el carácter sagrado de las palabras o signos empleados. No obstante, el nuevo clima intelectual de finales del Medievo, influenciada por la irrupción del nominalismo, hizo que se pusiesen en duda varias de estas prácticas, consideradas lícitas hasta el momento. La corriente filosófica derivada de Guillermo de Ockham, rechazaba que el poder divino pudiese ser transferido a las palabras u objetos sagrados¹⁰⁹. El poder divino permanecía siempre en Dios y los seres humanos sólo

¹⁰⁶ *Id.*, pp. 29-30. Se tratará más detenidamente sobre ello en el apartado 2.5.

¹⁰⁷ Béatrice Delaurenti se refiere al cierre del «paréntesis naturalista» en el siglo XV. Un paréntesis que abrieron, entre otros, Alberto Magno y Francis Bacon. DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 499-500; pp. 506-508.

¹⁰⁸ KIECKHEFER, Richard, *Op., cit.*, pp. 197-199; BAILEY Michael D., «Concern over superstition...», sobre todo pp. 117-118.

¹⁰⁹ Sobre la influencia del nominalismo en el periodo tardomedieval véase COURTENAY William J., «Nominalism and late medieval religion», en TRINKAUS, Charles; OBERMAN, Heiko A. (eds.), *The pursuit of holiness in late medieval and renaissance religion*, Brill, Leiden, 1974, pp. 26-66.

podían interactuar con él en la medida que Dios lo permitiera¹¹⁰. Esto influía directamente en la reprobación de las prácticas terapéuticas, ya que, para los nominalistas o para los teólogos, que sin ser nominalistas, habían recibido la influencia de esta corriente filosófica, una nómina que llevase inscrito el Padre Nuestro no garantizaba que el poder divino fuese transferido a ella; como tampoco lo haría un amuleto elaborado con objetos sagrados. Utilizar palabras o elementos sacros con fines curativos o apotropaicos, pensando que mediante ellos actuaría Dios, se consideraba igual de reprobable y pecaminoso que hacer uso de palabras o signos desconocidos¹¹¹. Esto suponía un enorme cambio respecto a las tesis defendidas por los tomistas.

La *determinatio* promulgada por la Facultad de Teología de la Universidad de París en 1398 fue uno de los primeros exponentes de esta transformación¹¹². En el artículo decimosegundo se recogía que quien utilizaba oraciones y palabras sagradas, ayunos o misas, no podría ser excusado de pecar de idolatría. Hacer uso de elementos sagrados no convertía la práctica en cuestión en una acción devota¹¹³. Unos años más adelante, Jean Gerson en su tratado *De erroribus circa artem magicam*, reconocía que eran muchos los elementos del cristianismo que se utilizaban con fines medicinales: oraciones, vigilijs, purificaciones o incluso, eucaristías, y rechazaba la idea de que mediante este tipo de prácticas se venerase a Dios¹¹⁴. Era imposible, dado que se utilizaban tanto para producir efectos positivos como negativos¹¹⁵. Al utilizar prácticas devotas como éstas con el objetivo de evitar o remediar enfermedades, se estaban desviando acciones propias del culto cristiano para utilizarlas con fines supersticiosos, lo cual consideraba completamente condenable¹¹⁶.

¹¹⁰ CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 127.

¹¹¹ *Id.*, pp. 123-132.

¹¹² BOUDET Jean-Patrice, «Les condamnations de la magie...», p. 143.

¹¹³ «Duodecimus articulus: quod verba sancta et orationes quedam devote et jejunia et balneationes et continentia corporalis in pueris et alijs, et missarum celebratio et alia opera de genere bonorum, que fiunt pro exercendo hujosmodi artes, excusent ea a malo, et non potius accusent. Error, nam per talia sacre res, immo ipse Deus in eucharistia demonibus temptatur immolari; et hoc procurat demon, vel quia vult in hoc honorari similiter Altissimo, vel ad fraudes suas occultandas, vel ut simplices illaque et facilius et damnabilius perdat»; *Id.*, p. 150.

¹¹⁴ DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 496-497.

¹¹⁵ *Id.*, p. 497.

¹¹⁶ *Ibidem*.

Jean Gerson iba, no obstante, un paso más allá en la reprobación de este tipo de prácticas. Consideraba que el error no sólo residía en utilizar oraciones o vigilias de forma supersticiosa para procurar la salud de uno mismo o de otros, sino que también en el simple hecho de que se esperasen efectos beneficiosos de las prácticas devotas¹¹⁷. En este sentido, en su tratado *De directione cordis*, escrito en 1417, advertía de que demasiada gente buscaba en Dios o en los santos una ayuda sobrenatural para conseguir cualquier cosa, ya sea remedio a sus enfermedades o a cualquier problema o adversidad, y animaba a los fieles a que, en vez de recurrir a la ayuda de Dios en tales casos, buscasen beneficio espiritual en la salvación de su alma¹¹⁸.

Unos años más adelante Henrich Von Gorichem (ca. 1386-1431), teólogo y posiblemente franciscano germano formado en París, en su *Tractatus de superstitiosis quibusdam casibus* escrito en torno a 1425 defendía que las palabras, los signos o los rituales sagrados debían de ser utilizados para aquello para lo que Dios los había creado. La Eucaristía, por ejemplo, estaba estrictamente circunscrita a la memoria de la pasión de Cristo, y no podía ser utilizada para solicitar curar enfermedades o suplicar abundantes cosechas¹¹⁹. Rechazaba a su vez, que los objetos o las palabras sagradas poseyesen un poder inherente. Para argumentar su posición al respecto, comparaba a Dios, de forma figurada, con un artesano: al igual que el artesano transfería el poder de cortar la leña al hacha que fabricaba, Dios «el artesano supremo» se lo transfería a las reliquias, al signo de la cruz, o las palabras para producir los efectos para los que estaban destinados. Así como el hacha no podría cortar leña sin la acción del artesano, los objetos o las palabras sagradas no podrían producir ningún efecto sin que Dios les transfiriese su poder¹²⁰.

El teólogo y dominico germano Johannes Nider, en su tratado *Praeceptorium divinae legis, sive Expositio Decalogi* escrito en 1438, reproducía los criterios empleados por Tomás de Aquino considerando lícito, por tanto, que se hiciese uso de ciertas oraciones y se utilizasen ciertos objetos sagrados con fines terapéuticos. En

¹¹⁷ CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 130.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Id.*, p. 125.

¹²⁰ *Ibidem*; BAILEY, Michael D., *Fearful spirits, reasoned follies. The boundaries of superstition in late medieval Europe*, Cornell University Press, New York, 2013, p. 139.

cambio, añadía dos nuevas condiciones: las palabras sagradas debían de ser empleadas devotamente, para solicitar ayuda a Dios y no pensando que poseían un poder inherente. A su vez, los fieles en lugar de depositar su confianza en palabras o rituales, debían de confiar en cualquier resultado que se esperaba lograr de la voluntad de Dios¹²¹.

El autor anónimo del tratado *On superstitionibus*, publicado posiblemente en Baviera después de 1456, añadía otra nueva condición a las expuestas por Tomás de Aquino: no se debía suplicar ayuda a Dios mientras existía otro remedio capaz de solucionar el problema. En caso de enfermedad, por ejemplo, se debía acudir al médico antes de solicitar milagro a Dios. Al no hacerlo, se estaría «tentando» al Señor¹²². El teólogo navarro Martín de Andosilla y Arlés en su tratado *De superstitionibus* (1510), proponía esto mismo para evitar tentar a Dios y eludir todo tipo de males y supersticiones: ante las adversidades, el ser humano debía hacer todo cuanto estaba de su parte, o en su caso, debía solicitar auxilio a quien más sabía de ello: «Honra al médico en tu necesidad, pues para ello lo preparó el Altísimo, y de Dios viene toda medicina»¹²³. Aportaba, a su vez, una explicación muy interesante sobre el pecado que suponía «tentar a Dios», pecado que Tomás de Aquino definió en su *Suma teológica* y que muchos teólogos del siglo XV y XVI relacionaban directamente con el uso de prácticas supersticiosas¹²⁴. Para Tomás de Aquino tentar a Dios suponía poner a prueba el poder, la sabiduría, la piedad, la voluntad o la bondad de Dios; dudar de sus perfecciones¹²⁵. Martín de Andosilla consideraba que cometían este pecado quienes empleaban ciertas prácticas ilícitas, queriendo conseguir mediante ellas efectos que sólo podrían alcanzarse por la gracia de Dios, pues suponía que dudaban de su omnipotencia, de su bondad y su clemencia¹²⁶.

¹²¹ BAILEY, Michael D., *Fearful spirits...*, p. 183.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ Eclesiástico 38, 1, GOÑI GAZTAMBIDE, José (ed.), «El tratado “De Superstitionibus” de Martín de Andosilla», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 9, (1971), p. 319 [249-322]. Existe una traducción amateur realizada por Félix-Tomás López Gurpegi, licenciado en Teología y en Medicina y Cirugía, que puede ser útil para un primer acercamiento a la obra, LÓPEZ GURPEGI, Félix-Tomás, *Martín de Andosilla y Arlés. De Superstitionibus*, Cultiva Libros, Sevilla, 2011.

¹²⁴ GOÑI GAZTAMBIDE, José (ed.), *Op. cit.*, pp. 306-308; BAILEY, Michael D., *Fearful spirits...*, p. 183.

¹²⁵ BAILEY, Michael D., *Fearful spirits...*, p. 183.

¹²⁶ GOÑI GAZTAMBIDE, José (ed.), *Op. cit.*, pp. 307-308. Andosilla se refería en concreto la práctica que llevaban a cabo los feligreses de Lumbier en tiempos de sequía: portando la imagen de San Pedro en

En Castilla, a finales del siglo XV, Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confersar*, establecía la misma condición que el autor anónimo del tratado de *On superstitionibus*. Aunque al igual que éste, Talavera no condenaba el uso de nóminas –siempre y cuando estuviesen compuestas por palabras sagradas–, consideraba que en ningún caso se podían utilizar prácticas similares para intentar poner remedio a enfermedades que podían ser curadas por «vía humana», por «médicos y cirujanos». Quien lo hacía, quien buscaba la salud en «enxalmos» y «reliquias de santos», estaba solicitando a Dios que le ayudase milagrosamente, lo cual supondría tentar al Señor¹²⁷.

Décadas más adelante, Pedro Ciruelo en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizerías*, también apuntaba que los fieles no debían hacer uso de este tipo de prácticas con la intención de curar sus enfermedades, sino que debían buscar solución a sus problemas de salud por vías naturales, acudiendo a médicos, cirujanos o boticarios. Sólo en el caso de que no hubiera remedio natural, consentía solicitar ayuda milagrosa a Dios, pero no mediante nóminas o amuletos, sino mediante oraciones devotas, misas y limosnas¹²⁸. Ciruelo al establecer el límite entre lo lícito y lo prohibido, iba más allá de las condiciones expuestas por Tomás de Aquino. Bajo ningún concepto aceptaría que se utilizaran nóminas compuestas por oraciones o amuletos basados en reliquias de santos. Condenaba contundentemente el uso de todo tipo de palabras o elementos sagrados con fines terapéuticos.

A su vez, la solución que proponía Ciruelo para que nadie cayese en el pecado contra el primer mandamiento consistía en que no se utilizasen las palabras sagradas para conseguir un fin concreto como la salud o la fortuna, sino que se rezase todos los días, cada mañana al levantarse y cada noche antes de acostarse. De esta manera los

procesión hasta el río y amenazándola con echarla si Dios no traía consigo la lluvia. Mediante esta acción, apuntaba Martín de Andosilla, los feligreses de Lumbier coaccionaban a Dios, pretendían bajo amenaza, determinar su acción. Dios, sabía qué era lo más conveniente para ellos y cuando debía concederlo. *Id.*, pp. 206-207.

¹²⁷ «Ytem, pecan en este primero mandamiento los que tientan a Nuestro Señor pidiendo le que los libre e ayude milagrosamente, podiendo ellos proueer a sus necessidades por via humana. (...) en este pecado parece que cahen los que podiendo curar sus llagas o enfermedades con medicos y cirujanos aprouados e por vias naturales, se curan con enxalmos o van a buscar solamente las reliquias de los santos»; BNE, Hernando de Talavera, *Breve y muy provechosa doctrina...*, f. 22v. Sobre la posición de Talavera respecto al uso de nóminas se tratará en el siguiente apartado.

¹²⁸ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 117.

fieles permanecerían sanos y libres de todos los males, sin la necesidad de utilizar ninguna otra práctica mágica o supersticiosa¹²⁹. Ciruelo, por tanto, avanzaba un paso más en la condena de las prácticas mágicas. Buscaba una nueva forma, más sutil de piedad y devoción, dirigida a mejorar la práctica religiosa diaria, en vez de recurrir a Dios sólo ante enfermedades y adversidades.

En cambio, no todos los teólogos castellanos defendían esta postura contraria al uso de elementos sagrados con fines terapéuticos o apotropaicos, como se ha visto también más arriba. Martín de Castañega, por ejemplo, no consideraba reprobable que, con fines curativos, se bebiese el agua del lavatorio donde se habían lavado algunas reliquias, o se utilizase la cera de la vela que se situaba delante del Santo Sacramento, también para remediar ciertos males¹³⁰. En este sentido, surgieron muchas dudas sobre las prácticas que debían ser condenables y las que se consideraban devotas.

En los siguientes dos apartados se tratará en concreto sobre la posición de los eclesiásticos castellanos en cuanto a las fórmulas mágicas y las oraciones, presentadas de forma escrita o recitadas en voz alta; y los objetos, portados generalmente en calidad de amuletos colgados del cuello. Se verá, de esta forma, cómo llevaban sus discursos a la práctica, al condenar acciones concretas.

2.4. Palabras: nóminas y encantamientos

Cómo se ha visto en el apartado anterior, a finales del siglo XIV y comienzos del XV, el debate teológico sobre el poder natural de las palabras ya había sido superado, no en cambio, las discusiones sobre la permisibilidad de utilizar elementos sagrados en prácticas mágicas. Y dentro de las prácticas supersticiosas eran las fórmulas verbales

¹²⁹ «... deve todos los dias del mundo rezar estas oraciones a lo menos una vez al dia. Desta manera: que luego por la mañana, en levantándose, se signe y se santigüe con la señal de la cruz en la frente, y en la boca y en el pecho. Y luego comience rezar su nómina diciendo: “Kyrie eleyson, Christe eleyson, Kyrie eleyson. Pater Noster. Ave Maria. Credo in Deum y Salve Regina”. Y otro tanto deve hazer cada noche quando se fuere acostar, de manera que el hombre rezando se vista y rezando se desnude»; *Id.*, p. 124.

¹³⁰ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 62. María Tausiet Carlés en su artículo «Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega» también trató sobre las diferentes posiciones de Martín de Castañega y Pedro Ciruelo. TAUSIET CARLÉS, María, «Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega», *Revista Gerónimo Zurita*, 65-66 (1992), pp. 139-148.

(presentadas de forma escrita o pronunciadas en voz alta) las que causaban más confusión: las nóminas y los encantamientos.

Existían, distintas formas de interpretar y juzgar las mismas prácticas. Los teólogos vinculados a la tradición teológica realista admitían que los fieles hiciesen uso de nóminas y encantamientos si a éstos no se les añadía ninguna palabra o signo desconocido o se depositase la fe en ceremonias ajenas a la propia nómina. En este sentido, Lope de Barrientos, en su *Tractado de la divinança* escrito a mediados del siglo XV, reproducía los criterios establecidos por Tomás de Aquino al establecer límites entre los remedios lícitos y los que no lo eran. Consideraba aceptable, en primer lugar, que se utilizasen «cosas naturales» para procurar la salud corporal, si dichos elementos naturales tenían virtud para ello, y si no se mezclaban con caracteres o nombres desconocidos¹³¹. En segundo lugar, estimaba lícito que se pronunciasen oraciones (sólo el Credo y el Padre Nuestro) mientras se recogían hierbas para utilizarlas con fines curativos¹³². A su vez, aceptaba que se llevasen nóminas colgadas al cuello, siempre y cuando éstas estuviesen compuestas sólo de «palabras diuinas de la Sacra Escripura» y no se utilizase ninguna figura extraña, solamente la señal de la cruz¹³³. No obstante, a esto último, añadía un pequeño matiz, que posiblemente fuese una reflexión propia, ya que no citaba ninguna fuente, como de forma habitual. Decía que siempre sería más

¹³¹ « (...) vsar de las cosas naturales en las passiones corporales para las quales tienen alguna virtud, non es cosa ilícita nin supersticiosa con tanto que non mesclen nin ayunten señales o caracteres o nombres non conocidos las quales cosas non tienen virtud natural nin eficacia alguna para producir de sí los tales efectos de sanidad. E por tanto si la tal mescla se feziere de más de ser vanidad, sería cosa ilícita e supersticiosa. Así lo determina Santo Thomás en el libro e cuestión sobredicha»; BARRIENTOS, Lope de, *Op. cit.*, p. 140.

¹³² «Conuiene saber sy cogiendo las yeruas para algunas enfermedades, es lícito dezir algunas oraciones (...). A esto dezimos que non se deuen dezir nin poner otras deuociones nin escripturas si non solamente el Credo e el Padre Nuestro e si otras cosas supersticiosas se ponen e dizen graue pecado (...)». Así lo determina Santo Tomás en la *Secunda Secunde* a las XC^a *questiones*; *Id.*, p. 146.

¹³³ «Que si es cosa lícita colgar al cuello las palabras diuina de la Sacra Escripura. A esto dezimos que en este caso son de acatar e guardar quatro cosas: La primera, qué cosa es aquella que se escriue o se cuelga al cuello, ca si es para demandar ayuda o fazer inuocación a los spíritus malignos, esto tal magnifiesto parece que es ilícita e supersticiosa. La segunda es mirar e aguardar si las tales escripturas contienen en sí algunos nombre non sabidos nin conocidos, si los quales podría estar encubierta alguna cosa ilícita, por tanto non es permiso, antes es cosa ilícita e defendida en los derechos que ninguno non sea vsado de traer nóminas nin otras qualesquier escripturas que así contengan algunos nombres non conocidos. Lo tercero, es de mirar e aguardar que la tal escriptura non contenga en sí alguna cosa de falsedad. Ca de la tal escriptura non se podría esperar buenos efectos de nuestro Señor, commo Él non sea testigo de falsedad. Lo quarto es de guardar que con las palabras diuinas non se mesclen algunas cosas vanas e ilícitas así como figuras o caracteres sinon solamente la señal de la Cruz. Así lo determina todo el Santo Tomás en el libro e cuestión susodicha»; *Ibidem*.

efectivo escuchar tales oraciones en la iglesia, que llevarlas escritas en un pergamino y colgadas al cuello. Al escucharlas, las oraciones, entrarían por los oídos e irían a los sentidos, influyendo directamente en el alma. En cambio, al llevarlas escritas, éstas no podrían acceder al alma, pues el cuello no tendría la capacidad recibir los palabras trazadas en aquellas nóminas. A su vez, prefería también que las oraciones estuviesen en la memoria de cada uno a que se llevasen colgadas al cuello¹³⁴. Esta matización recuerda a una puntualización que haría más tarde Pedro Ciruelo en su tratado *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, del que se tratará detenidamente más adelante, y en el que se apuntaba que el único caso en el que aceptaría el uso de nóminas, sería si se llevaban al cuello para leerlas devotamente, y no pensando que al portarlas encima causarían algún efecto en el cuerpo.

Por otra parte, en cuanto al uso de encantamientos, Barrientos, citando otra vez a Tomás de Aquino, aceptaba que se pronunciasen palabras para curar enfermedades, siempre y cuando exclusivamente se emplearan oraciones y conjuros lícitos. Dichos encantamientos se debían de hacer poniendo las manos sobre el enfermo, y no sobre las ropas o las «cintas¹³⁵» de ellos¹³⁶.

Unos años después, Bartolomé Talayero, en su *Libro de confesión* de 1474, establecía el límite entre lo que consideraba una nómina lícita y una reprobable siguiendo también los criterios de Tomás de Aquino. Consideraba pecado contra el primer mandamiento «traer nominas breues y qualesquier otra scriptura al cuello, braço

¹³⁴ « (...) pero es de creer que aprouecharía mas oýrlo en la Iglesia que non traerlo colgado del cuello. Así aquesto non aprouecha menos aprouecharía colgado al cuello. Ca mucho es de mayor eficacia lo que entra por la oreja que lo que está colgado al cuello, por quanto lo que entra por las orejas e por los otros sentidos va e llega al ánima e lo que está colgado al cuello non lo puede así fazer, por quanto el cuello non es tal sentido o instrumento donde el ánima pueda resçebir juyçio de las cosas que en él están colgadas, así messmo es de creer que tener el Euangelio o las otras palabras diuinas en el entendimiento, es de mayor eficacia que non tener aquellas letras e figuras colgadas al cuello, pero guardando las quatro condiciones sobredichas, non es cosa ilícita traer las tales escripturas colgadas al cuello»; *Id.*, pp. 146-147.

¹³⁵ Puede que se refiriera al cinto.

¹³⁶ «Que si es cosa lícita encantar los niños e los enfermos. A esto se deue responder segund determinacion del Santo Dotor, que si en los tales actos non se faze nin se manda fazer o dezir ser cosa alguna supersticiosa si non solamente lícitas oraciones o conjuraciones así commo conjurando por la cruz e pasión de Nuestro Señor Dios. E por otras cosas tales non peccan los que lo fazen, saluo si lo feziesen después que les fuese defendido por la Iglesia por quanto las tales cosas supersticiosas saluo si los tales se feziesen por personas discretas e deuotas que feziesen oraciones deuotas non sobre las ropas e çintas saluo poniendo las manos sobre los enfermos commo dize el Euangelio, esto tal lícito es, e permitido. Así lo determina Santo Tomás en la Suma susodicha»; BARRIENTOS, Lope de, *Op. cit.*, p. 148.

o parte alguna del cuerpo, siquier cuerda veta o cordon nudado con alguna manera de cirimonia, stimando que por virtud de aquel deue hauer complimento de lo que desea»¹³⁷.

En el breve manual anónimo *Arte de confesión breue e mucho prouechosa* (c. 1490), se requería a los confesores que preguntasen a los penitentes si habían utilizado nóminas o nombres desconocidos, estableciendo una inevitable relación entre el uso de nóminas y la incorporación de elementos supersticiosos, como nombres en lenguas extranjeras o palabras sin ningún significado¹³⁸. De forma similar, en la traducción castellana del *Confessionale Defecerunt* de Antonino de Florencia, se pedía a los confesores que preguntasen a los penitentes si llevaban encima alguna nómina. En caso de que respondiesen que sí, el sacerdote debía examinarla, para ver si se trataba de una nómina aceptable. Si estaba compuesta por palabras o signos desconocidos, si se había escrito en pergamino virgen, colgado con un tipo de cuerda concreto o si se había puesto a una hora concreta, pensando que así aumentaría su valor, entonces, tenía que quemarla¹³⁹. En cambio, si la nómina no reunía tales condiciones, el confesor podría absolver al penitente¹⁴⁰.

También a finales del siglo, Fray Hernando de Talavera, en su *Breve forma de confesar*, consideraba pecado contra el primer mandamiento llevar nóminas con palabras que no fuesen del Evangelio¹⁴¹. A su vez, calificaba que pecaban contra el mismo mandamiento los hechiceros, encantadores y conjuradores «de demonio o de animales» que en sus conjuros o encantamientos utilizaban palabras que no estuviesen

¹³⁷ BNE, Bartolomé Talayero, *Op. cit.*, f. 35v.

¹³⁸ «Para en especial confessarse ha se de acordar dezir: (...) Si trae nomina o nonbres ignotos»; BNE, Anónimo, *Arte de confesión breue e mucho provechosa*, Inc. 1007(3), 1490, f. 180v.

¹³⁹ «¿Trays alguna nomina? Si dixere que si: véala el confessor y si fallare en ella algunas cosas dubdosas o malas, assi como nonbres o signos no ciertos, ni conocidos o que sea escripta en pergamino virgen o escripta o puesta en tal hora o atada con tal cuerda, mandale que la queme (...); BNE, Antonino de Florencia, *Op. cit.*, f. 30r.

¹⁴⁰ «(...) ahun que entre las tales cosas haya otras buenas y si no quisiere no lo absuelua, ca pecado mortal es traer las tales cosas sabiendo lo que trahe, ca si pensaua que eran buenas cosas, assi como oraciones, es pecado venial»; *Ibidem*.

¹⁴¹ «Ytem, los que hazen y traen nominas en las quales ay palabras que non son del santo euanglio»; BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar*..., f. 22v.

en el Evangelio, o palabras que la Iglesia aprobara¹⁴². Lo que resulta llamativo en este caso es que Hernando de Talavera se refería directamente a la acción de los hechiceros, encantadores y conjuradores de demonios. Aun así, siguiendo los preceptos tomistas, establecía el límite entre lo lícito y lo prohibido en el carácter de las palabras empleadas, dando a entender que lo que condenaba era que dichos hechiceros hiciesen uso de encantamientos ilícitos y que, por tanto, admitiría las prácticas que éstos hiciesen en el caso de que utilizarasen palabras sagradas.

A comienzos del siglo XVI, en el sínodo diocesano convocado por el obispo Pedro Manuel en la diócesis de León (11 de junio de 1526), se condenaban los encantamientos y bendiciones curativos que utilizaban los feligreses de la diócesis para curar enfermedades. No todos, sino aquellos que se hacían «guardando horas, días, tiempos y lugares», y a su vez, mezclando las palabras sagradas con «otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hazer el sino de Salomon y otros carateres»¹⁴³. Se reprobaba también que algunos de sus feligreses escribiesen palabras prohibidas sobre los forúnculos e hinchazones que tenían los enfermos¹⁴⁴.

Poco después, Martín de Castañega, en su *Tratado de las supersticiones y hechizerias*, seguía reproduciendo los mismos criterios para diferenciar las prácticas mágicas curativas lícitas e ilícitas. En este sentido, rechazaba que las palabras pudiesen tener virtudes naturales y reprobaba, por ejemplo, una práctica que citaban muchos teólogos castellanos en diversos tratados y manuales pastorales, y que se trataba de abrir una caña o un mimbre y juntar las dos partes pronunciando ciertas palabras. Según Castañega, esta práctica se hacía para curar y «concertar los lomos», pudiéndose referir

¹⁴² «Ytem, peccan los hechizeros y adeuinos y encantadores y conjuradores de demonios o de animales, si de otras palabras vsan en los tales conjuros o encantamientos, saluo delos santos euangelios y conjuros que la yglesia tiene aprouados.»; *Ibidem*.

¹⁴³ «(...) otros curan diversas enfermedades por palabras que dizen sobre los enfermos, guardando horas, días, tiempos y lugares, bendiziendolos, mezclando en las dichas palabras otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia, como es hazer el sino de Salomon y otros carateres», Sínodo obispado León, Pedro Manuel, 11 de junio de 1526, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. III, *Op. cit.*, p. 361.

¹⁴⁴ «y algunos otros escriben sobre las nascidas y inchazones que los enfermos tienen, palabras prohibidas, teniendo por cierto que por aquello an de sanar; y otros hacen otras muchas supersticiones, por la Yglesia reprobadas, y prohibidas en derecho so graves penas»; *Ibidem*.

a curar y cerrar heridas, viendo las características de la práctica mágica¹⁴⁵. No obstante, Castañega consideraba completamente aceptable que se llevasen nóminas colgadas al cuello, si estaban compuestas sólo por palabras sagradas y ningún signo que no fuese la cruz. Sostenía que si no se depositaba confianza en ningún elemento ajeno a las propias palabras santas, como en el material de la nómina y de la cuerda, en el día y la hora en la que se colgaban, no había razones para condenarlas¹⁴⁶. A ello añadía que las nóminas no podrían llevar escrita ninguna referencia parecida a «quien la traxere no morira en agua, ni fuego, ni de parto, ni en armas»¹⁴⁷. Es decir, Castañega defendía que llevar nóminas no era en sí una práctica supersticiosa, si se hacía por devoción, ya que en ese caso, Dios ayudaría a quien las portaba¹⁴⁸.

El franciscano, en cambio, reconocía que este tipo de prácticas suscitaban grandes sospechas entre los teólogos contemporáneos y que muchos de ellos «Mandan algunas veces por mas seguridad, quitar las nominas hechas de personas religiosas y deuotas¹⁴⁹». ¿A quién se estaría refiriendo Castañega? ¿A alguien en concreto o a un sector de teólogos que tenían criterios diferentes sobre el uso de nóminas? Viendo las fuentes que manejaba, bien podría referirse a Jean Gerson, ya que su tratado *Tractatus de erroribus circa artem magicam* fue uno de las fuentes más citadas en la obra de Castañega¹⁵⁰. Y precisamente dicho tratado se caracteriza por una posición muy hostil hacia en el uso de prácticas mágicas terapéuticas de cualquier tipo, también aquellas compuestas por oraciones o caracteres sagrados. Pudo haberse referido también a otros

¹⁴⁵ «Como para curar y concertar los lomos acostumburan a hazer vna hechizeria hendiendo o partiendo vna caña o mimbre; e despues que se ayuntan las partes diciendo ciertas palabras en cierta manera. Lo qual es supersticioso porque aquel ayuntamiento de las partes partidas no es natural, ni aquellas palabras pueden ser naturales para aquel ayuntamiento, porque ningunas palabras tienen ni pueden tener virtud natural para curar e concertar los lomos; de donde se arguye el pacto oculto con el demonio»; CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 38.

¹⁴⁶ «(...) que no tienen salvo palabras santas y claras del euangelio, y no con otras señales salvo la cruz +. Y estas tales nominas, bien se pueden traer por deuocion, sin guardar cerimonia alguna assi como por razon del tiempo o del dia o de la hora o en tal pergamino virgen escritas o con tal hilo colgadas o semejantes supersticiones (...); *Id.*, p. 39.

¹⁴⁷ *Ibidem.*

¹⁴⁸ «No auiendo alguna cosa destas, que en si traen sospecha, no estan vedadas las nominas que por deuocion se traen e de presumir es piadosamente, que dios mirara a su deuocion y le socorrera en sus necesidades»; *Ibidem.*

¹⁴⁹ *Ibidem.*

¹⁵⁰ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.* p. XXXVI (*estudio introductorio*); SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, «Aspectos médicos de la literatura antisupersticiosa española en los siglos XVI y XVII», SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *Acta Salmanticensia, Iussu senatus universitatis edita*, Tomo II, n.º 1 (1953), pp. 16-17.

muchos eclesiásticos y teólogos castellanos que mantenían una posición bastante cercana a Gerson en este sentido, como a Pedro Ciruelo, que publicó su tratado *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* unos años después (en 1538), pero pudo conocer su posición respecto a la magia y la superstición.

En este punto cabría tratar sobre aquellos teólogos castellanos que diferían de esta clasificación tomista de las nóminas y los encantamientos lícitos y prohibidos, y que se mostraban mucho más reacios a aceptar que los fieles hiciesen uso de este tipo de prácticas, aun con la condición de que se utilizasen elementos sagrados. En efecto, a comienzos del siglo XV, Gonzalo de Alba en su *Liber synodalis* (1410), reprobaba que se pronunciasen palabras mientras que se recolectaban hierbas, a diferencia de Tomás de Aquino y de lo que también explicaba Lope de Barrientos en su *Tractado de la divinanza*¹⁵¹. A su vez, refutaba que se llevasen nóminas y hierbas que no poseían ninguna virtud para producir los efectos deseados; o que se pronunciasen conjuros para curar enfermedades¹⁵². De forma bastante similar, en el *Confesional*, compendio anónimo del *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez (1316), escrito en el siglo XV, se reprobaba el uso de nóminas, sin establecer ninguna condición¹⁵³. Lo mismo hacía Pedro de Covarrubias a comienzos del siglo XVI en su tratado *Memorial de pecados* al definir como acción supersticiosa el tener «firme esperanza» en alguna nómina, sin ninguna excepción¹⁵⁴. Más adelante, ya a mediados del siglo XVI, Joan Bernal Díaz de Luco, obispo de la diócesis de Calahorra-La Calzada –sucesor de Alonso de Castilla, quien solicitó a Martín de Castañega que escribiese el tratado– también mostraba una posición semejante, alejada a la del franciscano. Bernal de Luco, en el sínodo diocesano celebrado en 1546 prohibía a los clérigos como legos de la diócesis el uso de ensalmos y santiguos curativos, así como el empleo de todo tipo de nóminas, aludiendo al peligro

¹⁵¹ «Despues desto, pregúntele (...) si cogio yervas deziendo palabras algunas que fuesen»; *Liber synodalis*, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon hispanum*, vol. IV, *Op. cit.*, 1987, p. 217.

¹⁵² «(...) o trayendo de colgado a percueço yerbas o cartas que non han aquella virtud que pensava; otrosi, si conjuro tempestad o enfermedat qualquiera que fuese»; *Ibidem*.

¹⁵³ «Pregunte también el confesor al penitente (...) si traxo cartas o nominas al cuello atadas»; BRAH, Anónimo, *Confesional...*, f. 14r.

¹⁵⁴ «Preguntales (...) desistes cosa supersticiosa para sanar (...) como (...) tener firme esperança en alguna nomina»; BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, p. 12v.

que suponían para el cristianismo, al estar generalmente compuestas por palabras «supersticiosas y de burla», así como «nombres incognitos y de demonios»¹⁵⁵.

Otros teólogos eran más específicos en la condena del uso de palabras sagradas con fines curativos. Pedro Ciruelo, unos años más adelante, en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizcerías*, reprobaba contundentemente el uso de palabras con fines terapéuticos. Rechazaba, en primer lugar, que las palabras tuviesen una virtud natural oculta para actuar en los cuerpos. En contra de lo que en el siglo XIII defendía Roger Bacon, consideraba que la palabra era sólo «un poco de ayre que el hombre echa de su boca, que no es medicina natural para sanar alguna enfermedad»¹⁵⁶. Desestimaba, a su vez, que las palabras pudiesen actuar gracias a la intervención divina, por lo que deducía que si quienes las utilizaban conseguían curar sus enfermedades, debía ser por la acción del diablo.

Ciruelo, aportaba una serie de razones para argumentar su objeción hacia el uso de palabras como medio para curar enfermedades. Dichos argumentos resultan ser muy valiosos para comparar su posición con eclesiásticos contemporáneos que aceptaban, con ciertas condiciones, el uso de dichas prácticas. En primer lugar, diferenciaba claramente las palabras pronunciadas, que definía como «ensalmos», y las palabras que se escribían en nóminas. Según apuntaba, las primeras se utilizaban habitualmente para tratar afecciones externas, como «llagas, heridas, apostemas, y otras cosas sobre que suelen entender los cirujanos»¹⁵⁷. Las nóminas, en cambio, se empleaban más a menudo en «dolencias en que atienden los médicos», como las fiebres tercianas y cuartanas, para dolor de muelas, almorranas, etc.¹⁵⁸. También las utilizaban las mujeres embarazadas¹⁵⁹.

¹⁵⁵ Obispado de Calahorra, Sínodo de Joan Bernal de Luco, 1546, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Synodicon Hispanum*, vol. VIII, *Op. cit.*, p. 349. Sobre la magia, la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra véase BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «El mundo de la superstición y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal Herria (siglos XIII-XVI)», *Vasconia*, 25 (1998), p. 122. [103-133].

¹⁵⁶ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 112.

¹⁵⁷ *Id.*, p. 109.

¹⁵⁸ «(...) las nóminas que algunas personas traen para sanar de las calenturas, tercianas, cuartanas y de otras maneras de fiebres y dolencias en que entienden los médicos»; *Id.*, pp. 109, 115. Véase también SÁNCHEZ GRANJEL Luis, *Op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁵⁹ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 115.

Comenzando por los ensalmos, en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizerías*, se presentaban cuatro maneras diferentes de utilizarlos. La primera manera consistía en hacer ensalmos utilizando sólo palabras supersticiosas («malas y falsas»). Ponía como ejemplo las palabras de los tres monifrates¹⁶⁰. Si el ensalmador decía que dichas palabras poseían virtud divina para curar a enfermos, pecaba de blasfemia, pues estaba dando a entender que a Dios le placían las mentiras y hacía milagro gracias a ellas, cuando era al revés; el diablo era el que se alimentaba de éstas¹⁶¹. La segunda manera consistía en pronunciar falsas palabras mientras se ponían ciertos objetos sobre el enfermo, objetos carentes de una virtud natural para causar ningún efecto en el paciente. Este tipo de prácticas debían de ser condenadas, porque las palabras como los objetos empleados, al carecer de virtud natural ni divina, sus efectos necesariamente tenían que proceder del diablo¹⁶².

La tercera forma de hacer ensalmos consistía en utilizar sólo palabras «verdaderas», palabras sagradas. Muchos eclesiásticos castellanos contemporáneos a Ciruelo, entre ellos Martín de Castañega, consideraban aceptables dichos ensalmos. En cambio, el teólogo aragonés reprobaba su uso. Las palabras empleadas en dichas prácticas, aun siendo sagradas, no podían poseer una virtud divina, pues sólo las

¹⁶⁰ Pérez de Guzmán en su *Confesión rimada* también mencionaba las palabras de los monifrates:

Aquel a Dios ama que delas cartillas
que ponen al cuello por las calenturas,
non vsa nin cura de las palabrillas
delos monifrates, nin delas locuras (...).

DÍEZ GARRETAS, María Jesús, «La *Confesión rimada* de Fernán Pérez de Guzmán: estudio y edición», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 3 (2014), p. 34 [1-131].

¹⁶¹ «Porque, si el ensalmador dize que aquellas palabras tienen virtud de Dios para sanar sobre curso natural, es peccado de blasfemia en dar a entender que Dios a placer con las mentiras y haze milagros con ellas; ante es al revés, que las mentiras aplazen al diablo, enemigo de Dios, y es padra de mentiras, como dize Christo en el Evangelio, porque él dixo la primera mentida que se dixo en el mundo y dél salieron todas las otras después»; CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 111.

¹⁶² «Por la misma razón se debe condenar la otra manera de ensalmos, que con las palabras pon cosas que no aprovechan, ni tienen virtud natural para sanar, así como si pusiesen un poco de papel, o de lianço o de otra cosilla por aý como sea cierta, porque esta manera de sanar no va por curso natural, y se exercita con cosas vanas, luego es supersticiosa y diabólica, porque dize David en un psalmo que Dios aborrece a todos los que usan de vanidades, que son cosas vazias de virtud natural. Luego, aquella sanidad no viene por mano de Dios, y pues que no es por curso natural, queda que venga por secreta operación del diablo (...).», CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, pp. 111-112. De forma similar, condenaba en su *Confesional*, escrito poco antes al Tratado, los ensalmos, aludiendo a la falta de virtudes naturales y divinas: «los que hazen ciertos ensalmos a los ganados, azemillas e cauillos y de otras muchas maneras las quales todas son peccados de ydolatria, por la razon sobredicha que ni tienen virtud natural, ni sobrenatural para hazer tales effectos, por esso no pueden venir en efecto sino por operacion secreta del demonio (...).»; BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 18v.

palabras de los siete sacramentos de la Iglesia («ego te baptizo, ego te absolvo etc.») tenían virtudes maravillosas¹⁶³. La Iglesia no reconocía ninguna otra palabra que tuviese una virtud sobrenatural para producir tales efectos¹⁶⁴. Utilizar palabras sagradas no garantizaba, por tanto, que Dios intervendría en tales prácticas. Por ello, quien pronunciaba ensalmos estaría solicitando un milagro al Señor, tal y como exponía Hernando de Talavera en su manual de confesión, y añadía Ciruelo: «Dios no suele hazer sus milagros así a cada hora y en cada casa que a los hombres se les antoje, sino en tiempos y lugares muy señalados, de mucha importancia»¹⁶⁵. No podía efectuar, por tanto un milagro, cada vez que un ensalmador, mediante sus palabras procuraba sanar a un paciente¹⁶⁶. Además, concluía, aun suponiendo que las palabras santas y devotas utilizadas por el ensalmador poseyeran una virtud sobrenatural para curar, su acción no dejaba de ser reprobable, ya que estaba solicitando milagro divino, para conseguir unos efectos que podría lograr por vías naturales. Estaba requiriendo un milagro sin ninguna necesidad, lo cual consideraba que suponía «querer tentar a Dios»¹⁶⁷.

¿Y qué ocurría si los médicos o los cirujanos pronunciaban ensalmos sagrados de forma complementaria a remedios y medicinas naturales? Ésta era la cuarta forma de utilizar ensalmos que describía Ciruelo; el uso de las palabras sagradas como acción complementaria al remedio natural. En ese caso, consideraba una práctica reprobable que se utilizaran dichas palabras pensando que sin ellas el remedio no podría actuar, o

¹⁶³ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 113.

¹⁶⁴ «(...) y de otras ningunas palabras sabe la Yglesia que tengan virtud sobrenatural para hazer algun effeto milagroso. Pues, si la Yglesia de Dios no lo sabe, por qué osará dezir el ensalmador que sabe que sus palabras tienen virtud sobrenatural para sanar fuera del curso natural, por milagro sobrenatural»; *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Id.*, p. 112.

¹⁶⁶ «(...) pues el ensalmador con sus palabras sana todos los que a él vienen y en todas las cosas donde lo llaman, como quien tiene tienda abierta para todos los que a ella quisieren venir»; *Ibidem*.

¹⁶⁷ «Ay otra razón contra esta manera de ensalmo: que aunque fuesse verdad que aquellas palabras buenas y santas toviessen virtud milagrosa para sanar las enfermedades y llagas, peca mortalmente quien por aquella manera quiere sanar, porque demandar el hombre a Dios milagro sin necesidad es querer tentar a Dios (...). (...) de la misma manera peca el que pudiendo sanar de su enfermedad o llaga por medicinas naturales y no quiere usar dellas, sino que quiere sanar por milagro»; *Id.*, p. 113. En su *Confessionario*, escrito unos años antes, de forma similar, se refería a las personas que pecaban contra el primer mandamiento, como aquellos «que quieren sanar algunas llagas o algunas heridas con solas palabras, no poniendo medicinas»; BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario...*, f. 18r.

no actuaría de la misma manera¹⁶⁸. En cambio, estimaba aceptable que se utilizasen ciertas oraciones de forma devota para suplicar a Dios que «ayude a las medicinas que a tomado para que mejor hagan su operación natural»¹⁶⁹. Por tanto, éste último era el único caso en el que el teólogo admitía el uso de ensalmos: cuando se pronunciaban en forma de oraciones, no para solicitar milagro a Dios, sino para pedirle auxilio en su dolencia o enfermedad, y siempre de manera complementaria al remedio natural.

En lo que se refiere a las nóminas, Ciruelo reproducía los mismos argumentos utilizados para condenar los ensalmos. Por ello, al tratar sobre las nóminas describía también cuatro maneras de utilizarlas: nóminas que consistían en escritos supersticiosos, las que incluían objetos sin ninguna virtud natural, nóminas compuestas por palabras santas y devotas y en los que se introducían plantas, piedras o semillas que tuviesen una virtud natural¹⁷⁰. En cambio, Ciruelo advertía de que llevar nóminas conllevaba mayor peligro que el hacer ensalmos, ya que «en ellas se hallan más vanidades que en ellos»¹⁷¹. Dichas vanidades consistían en ciertos rituales que acompañaban al uso de la nómina y que la gente utilizaba pensando que así aumentaría el valor de la misma, como utilizar un pergamino virgen o en un papel especial; llevarla envuelta en una seda concreta y cosida con un hilo concreto; colgarla en un collar especial; o incluso, llevarla al cuello, sin poder abrirla o leerla, pensando que así perdería todo su valor curativo¹⁷². Citaba a su vez, vanidades relacionadas con los objetos que se introducían en las

¹⁶⁸ «deste ensalmo digo que puede aver pecado de superstición en él en esta manera, si el cirujano o el paciente pensasen que aquellas medicinas no tienen virtud ni aprovechan sin las palabras, porque toda la virtud piensa que está en las palabras del ensalmo»; CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 113.

¹⁶⁹ «(...) si el cirujano o médico y aun el enfermo al tiempo de la cura y quando toma la medicinas, quiere por su devoción rezar el Paternoster y el Ave Maria y otras algunas buenas oraciones, teniendo intención de suplicar a Dios que con virtud y gracia sobrenatural ayude a las medicinas que a tomado para mejor hagan su operación natural, en este caso no hay pecado alguno»; *Id.*, pp. 113-114.

¹⁷⁰ «Ay tantas maneras de nóminas como diximos de ensalmos; porque, ansí como los ensalmos son palabras dichas con la boca, ansí las nóminas son palabras escritas en la cédula. Pues ay algunos que quieren sanar con solas aquellas palabras allí escriptas; otros juntamente con la nómina ponen otras cosas algunas como medicinas. Y en las palabras escriptas ay dos maneras: que algunas dellas son verdaderas y buenas, y otras son falsas y malas o de nombres ignotos. También ay dos maneras de cosas que se ponen con las nóminas: unas son buenas medicinas; otras son cosas vanas que ninguna virtud natural tienen contra la enfermedad»; *Id.*, p. 115.

¹⁷¹ *Id.*, p. 116.

¹⁷² «Porque algunos dizen que la nómina a de estas escrita en pergamino virgen, o en papel de tal o tal confección. Otros dizen que a de estas embuelta en cendal o en seda de tal o tal color. Otros dizen que a de estar cosida con sirgo o con hilo de tal y tal suerte. Otros que la an de traer colgada al cuello en collar de tal o tal manera. Otros dizen que la nómina no sea de abrir ni leer, porque luego pierde toda la virtud y no aprovecha»; *Ibidem*.

cédulas, utilizar elementos pares o nones; o fijarse en su forma, procurando que fuesen redondos, triangulares o cuadrados¹⁷³. En este sentido, todas las vanidades serían reprobables, al igual que el uso de palabras desconocidas, de otras lenguas o sin ningún significado, y de objetos que no poseían ninguna virtud natural¹⁷⁴.

No obstante, al igual que para los ensalmos, Ciruelo también condenaba el uso de nóminas compuestas por palabras sagradas y oraciones, siempre y cuando no cumpliesen unas condiciones. La primera condición consistía en que fuese efectuada con una buena intención y no deseando el mal de nadie¹⁷⁵. A su vez, no se debía depositar demasiada confianza en ella y pensar que sólo las palabras curarían las enfermedades. Al igual que argumentaba con los ensalmos, Dios no hacía milagros a cada hora, y por tanto, solicitarlos en las enfermedades supondría tentarle, pues para curar existían otras vías, las naturales¹⁷⁶. Sólo en las enfermedades incurables como la lepra, la ceguera o la sordera, se podía pedir milagro a Dios, pero en ningún caso mediante nóminas y ensalmos, sino con oraciones, misas y limosnas¹⁷⁷. Por otra parte, aun utilizando medicinas, no se podía pensar que las éstas no harían el mismo efecto sin portar la nómina¹⁷⁸. Tampoco, se debía tener más confianza en una nómina que en otra, aunque ambas estuviesen compuestas por palabras sagradas y oraciones. Todas

¹⁷³ «Ay algunos que en las medicinas y otras cosas que ponen en los ensalmos y nóminas hazen ucha mención de los números y figuras de aquellas cosas para que aprovechen, conviene a saber, que miran si las cosas que se ponen son pares o nones, si son redondas o tienen esquinas de triángulo o quadrado o de otra alguna figura, porque dizen que, mudada la figura o el número, se muda la virtud y la operación de la medicina (...)»; *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Id.*, p. 118.

¹⁷⁵ «aunque todas las palabras de la oración, nómina y ensalmo sean buenas y tan claras (...) si el que las reza o trae consigo las ordena para mal fin, peca mortalmente por la mala intención (...); así como si la rezasse para aver vengança (...), o si la traxesse la nómina para alcançar el amor de alguna mujer, o ella de algún varón, o hazer abovar al señor con quien bive, para que lo quiera mucho, o para tener dicha (...)». Tampoco se debía pensar que al portarla se tendría buena suerte o no moriría por la peste o en el parto, etc. *Ibidem*.

¹⁷⁶ «Si dize que por aquellos ensalmos y nóminas él entiende de procurar su salud por gracia y milagro de Dios y con ayuda o favor de sus sanctos y sctas, queda y provado contra el que peca mortalmente, por querer tentar a Dios demandándole milagro sin necesidad»; *Id.*, p. 117.

¹⁷⁷ «Verdad es que ay algunas enfermedades incurables por natural (...) así como es la lepra, o la podagra, la ceguedad, la sordera y otras muchas. Y en estas, después que el hombre a hecho sus diligencias naturales, no le queda otro remedio sino alçar sus ojos el coraçón a Dios demándandole socorro y ayuda sobrenatural milagrosa, mas esto no a de ser con ensalmos o nóminas, sino con devotas oraciones, misas y limosnas»; *Ibidem*.

¹⁷⁸ «(...) puede el hombre pecar en traerla consigo por la demasiada confiança que pone en ella. (...) si la confiança que tiene en su nómina es tal y tal grande que piensa que con sola ella será sanado y librado, sin hazer otra alguna diligencia humana de remedios naturales y por esso dexa de buscarlos»; *Id.*, p. 118.

demandaban ayuda a Dios, por lo que confiar más en el poder de una que de otra sería un acto supersticioso¹⁷⁹. Finalmente, una de las condiciones más importantes para aprobar el uso de las nóminas consistía en que su objetivo final fuese la lectura. Las nóminas debían de llevarse para poder leerlas «a cada hora y en cada lugar quando la devoción se incitare en el hombre» y no portarlas en cédulas cerradas pensando que sólo por llevarla colgada al cuello podría conseguir algún efecto¹⁸⁰. Ciruelo en este punto citaba el ejemplo de Santa Cecilia, la mártir que llevaba los evangelios escondidos en su seno, para leerlos devotamente siempre que podía¹⁸¹. Esto no sería un acto supersticioso, sino al contrario, una acción «santa y devota».

Tras enumerar todas estas reglas o condiciones que debía cumplir una nómina para poder considerarla lícita, Ciruelo concluía admitiendo que el peligro de utilizar una nómina de forma supersticiosa era muy elevada, «porque entre cient mil nóminas y ensalmos, apenas se hallará una que no tenga algunos de los yerros puestos en las dichas reglas»¹⁸². Visto esto, añadía que «todos los ensalmos y nóminas que comúnmente se usan en esta nuestra España o son supersticiosas, o son sospechosas de superstición»¹⁸³. Por ello, consciente de la dificultad que suponía, sobre todo, para la gente menos formada, la distinción de las nóminas prohibidas de las lícitas, proponía unas palabras muy devota y completamente aceptables para escribir en ellas: «Jesuschristus; Maria, Virgo, mater Dei; Kyrie eleyson, Christe eleyson, Kyrie eleyson; Pater noster; Ave Maria, Credo in Deum¹⁸⁴». Se trataba de una formula compuesta por el nombre de Jesús, porque según Ciruelo, en el Evangelio se decía que «en él ay mucha virtud y gran maravilla»; y por los nombres del Padre Nuestro, del Ave María y del Credo, todos ellas oraciones ampliamente utilizadas por los santos para curar enfermedades¹⁸⁵. No obstante, a esta fórmula también añadía una condición: quien la utilizara, debía

¹⁷⁹ «(...) si tiene más confiança de sanar con estas que con las otras, peca porque su confiança es vana y supersticiosa»; *Id.*, p. 119.

¹⁸⁰ «que qualquiera hombre o mujer que trae la nómina encerrada o cosida, aunque sea de muy santas palabras, si no la trae para leerla o hazerla leer algunos días y horas para su devoción, sino que tiene confiança y piensa que, en solamente traerla consigo, sanará y será librado del mal y del peligro, peca como vano y supersticioso»; *Id.*, p. 120.

¹⁸¹ *Ibidem.*

¹⁸² *Id.*, p. 122.

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ *Id.*, p. 123.

¹⁸⁵ *Ibidem.*

pronunciarla en voz alta, como ensalmo o, llevarla escrita «en un librito abierto» y leerla devotamente. Nunca podría ser utilizada pensando que con sólo llevarla encima, curaría a su portador. Los enfermos debían de leerla cuando se encontraban mal, o los médicos y los cirujanos tenían que pronunciarla mientras curaban a sus pacientes¹⁸⁶.

De la posición de Pedro Ciruelo respecto a los ensalmos y nóminas se pueden extraer varias conclusiones. Se deduce, en primer lugar, su objeción a aceptar que las palabras sagradas poseían un poder divino: «si bien miramos la virtud de las palabras, no está en ellas, sino en la fe y devoción del coraçon del que las dizen»¹⁸⁷. Las palabras –salvo las sacramentales– no podían producir efectos maravillosos, no contaban con la virtud divina para ello¹⁸⁸. En segundo lugar, se aprecia su rechazo a depositar confianza en las palabras escritas¹⁸⁹. Las palabras y oraciones debían de pronunciarse en voz alta, de forma devota, comprendiendo su significado y no confiar en su eficacia al llevarlas escritas¹⁹⁰. Su posición contradecía a Tomás de Aquino que en su *Suma Theologica* argumentaba que «las palabras sagradas no tienen menor eficacia cuando se escriben que cuando se pronuncian»¹⁹¹. En tercer lugar, se advierte su oposición a hacer un uso instrumental o materialista de las oraciones y palabras sagradas y su reivindicación de que se hiciese una utilización más devota de ellas, rezando cada día y no solicitando milagro ante adversidades.

En la obra de Ciruelo se nota su preferencia por procurar remediar las heridas y enfermedades por vías naturales, utilizando remedios conocidos por uno mismo o, en su caso, acudiendo a gente preparada para ello (los sabios médicos, cirujanos y boticarios), en lugar de acudir a palabras¹⁹². Una tendencia que iba creciendo desde finales del siglo

¹⁸⁶ *Id.*, pp. 123-124.

¹⁸⁷ *Id.*, p. 124.

¹⁸⁸ Jacob van Hoogstraten (c.1460 –1527) argumentaba lo contrario, pocos años antes. Las palabras sagradas poseían un poder divino. CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 125.

¹⁸⁹ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 120.

¹⁹⁰ *Ibidem*.

¹⁹¹ CAMERON, Euan, *Op. cit.*, p. 124.

¹⁹² «Mas, ante todas cosas, quiero aquí poner una regla muy necessaria que deven guardar todos los buenos christianos temerosos de Dios y de sus conciencias. Y es esta: que en qualquiera trabajo de enfermedad, de peligro de perder honrra, hazienda y otra qualquiera cosa de importancia que suele venir a los hombres por sus peccados, como açote de la mano de Dios, debe el siervo de Dios hazer dos diligencias para se remediar, que son lícitas y buenas. La primer es que busque luego todos los remedios que son posibles por vía natural del saber humano para salir y se librar de aquel trabajo (...). (...) debe el

XV, como se ha visto en el tratado de Hernando de Talavera en el que reprobaba que se hiciese uso de ensalmos pudiendo remediar las enfermedades acudiendo a médicos y cirujanos. Unos años después de la publicación del tratado de Ciruelo, en el sínodo del obispado de Coria-Cáceres, pronunciado por Francisco de Mendoza y Bobadilla (del 18 al 22 de febrero de 1537), se determinaba una prohibición semejante: «los fieles christianos no han de pedir milagro a nuestro Señor en sus enfermedades y trabajos, porque, haziendolo, seria tentarle y peccar en ello gravemente»¹⁹³.

Finalmente, el uso supersticioso de palabras sagradas no se limitaba a las nóminas y ensalmos. Existía la creencia de que las palabras pronunciadas en la Eucaristía poseían un poder divino. En este sentido, Bartolomé Talayero en su *Libro de confesión* reprobaba que se tuviese la mano en la mejilla, mientras el clérigo pronunciaba el prefacio; o se tuviese un pie sobre el otro cuando el clérigo decía el Evangelio¹⁹⁴. Dos décadas más adelante, en la *Breve forma de confesar* de Hernando de Talavera se repetían las mismas prácticas. Talavera condenaba que los fieles estuviesen con la mano en las muelas o encima de un pie al decir el Evangelio, la Epístola o el Pater Noster¹⁹⁵. A su vez, reprobaba que se dijese misa sobre las vestiduras de un enfermo¹⁹⁶.

2.5. Objetos: amuletos, reliquias y objetos consagrados

En lo que respecta a la posición de moralistas y teólogos del siglo XV y comienzos del XVI sobre el uso de objetos con fines terapéuticos cabe destacar que las divergencias no fueron tan abundantes como con el empleo de palabras. Seguramente fuera debido a que eran bastantes menos las alusiones al empleo de amuletos y objetos consagrados, en comparación con las referencias a las nóminas y ensalmos. El uso indebido de las palabras resultaba más complicado de distinguir, se trataba de un campo

hombre hazer en aquel caso lo que él por su saber alcançare, o tomar el consejo de los que más saben, o maestros, o amigos, o ancianos experimentados, así como en las enfermedades tome el parecer de los sabios médicos y cirujanos y boticarios»; CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, p. 109.

¹⁹³ Obispado de Coria-Cáceres, Sínodo de Francisco de Mendoza y Bobadilla, 18-22 Febrero 1537, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. V, *Op. cit.*, 1990, pp. 281-282.

¹⁹⁴ BNE, Bartolomé Talayero, *Op. cit.*, f. 36r.

¹⁹⁵ BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar...*, f. 22v.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

más confuso que el de los objetos, por lo que los teólogos dedicaron más tiempo y esfuerzo a ellas.

Cabe destacar a su vez que, la mayoría de las alusiones de los teólogos castellanos se referían a la utilización errónea de elementos sagrados: al uso de objetos consagrados, como la hostia o el agua bendita; o al empleo de reliquias como amuletos curativos o apotropaicos. En su lugar, apenas se encuentran referencias relacionadas con el empleo de objetos provistos de virtudes naturales ocultas, como los talismanes. Sólo Lope de Barrientos, Martín de Castañega y Pedro Ciruelo exponían brevemente su rechazo al uso de este tipo de objetos astrológicos. Lope Barrientos en su *Tractado de la divinança*, y refiriéndose a Tomás de Aquino, argumentaba que las imágenes astrológicas no podían producir ningún efecto, salvo que fuera gracias a la intervención de los demonios. Por ello, dichas imágenes siempre irían acompañadas de otros caracteres prohibidos¹⁹⁷. Casi un siglo más adelante Pedro Ciruelo en su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, también negaba que los talismanes tuviesen ninguna virtud natural. Explicaba cómo se elaboraban dichos talismanes, imprimiendo imágenes astrológicas en los metales en el momento en el que reinaba la constelación del signo o del planeta de cada metal, para adquirieran la virtud natural transferida por su constelación¹⁹⁸. Ciruelo rechazaba por completo esta idea. Los caracteres astrológicos no podían proporcionar una virtud especial al objeto «más de la que él se tenía de quando fue engendado en el vientre de la tierra»¹⁹⁹. Añadía, además, que las imágenes impresas en dichos metales no las hacían las constelaciones, sino que las elaboraba una

¹⁹⁷ «Si es cosa lícita vsar de las imágenes que fazen los astrólogos. A esta dubda dezimos que non es lícito nin permitido vsar de las tales ymágenes por quanto tinen efecto, saluo por operación de los spíritus malignos. Señal de aquesto es porque sienpre han por necesario escreuir otras algunas figuras e caracteres en las tales ymágenes, las quales naturalmente non pueden obrar cosa alguna nin tienen eficacia para produzir lo que quieren. E por tanto o se fazen ende contractos tácitos con los spíritus malignos, o les fazen expresas inuocaciones. Así lo determina Santo Tomás en e libro de sus nonbrado»; BARRIENTOS, Lope de, *Op. cit.*, p. 150. Sobre la posición de Tomás de Aquino respecto a las propiedades ocultas naturales de las imágenes astrológicas WEILL-PAROT, Nicolas, *Op. cit.*, pp. 223-240; GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, pp. 50-52.

¹⁹⁸ «Y los caracteres están figurados en pargamino virgen, o en oro, o plata o en otro metal, hechos cuando reynava la constellación del signo o planeta a quien se atribuye aquel metal: que dizen que el oro se atribuye al sol, la plata a la luna, el plomo a Saturno, etc. Y fingen que de aquella constellación toman los caracteres virtud natural para hazer aquellos efetos»; CIRUELO, Pedro, *Reprovación....*, p. 107.

¹⁹⁹ *Id.*, p. 108.

persona, y ésta no podría transferir ninguna virtud a dicho objeto²⁰⁰. Martín de Castañega, en cambio, contemporáneo a Ciruelo, no mencionaba los caracteres astrológicos impresos en metales, pero citaba ciertas piedras que poseían virtudes naturales ocultas, como la piedra imán, el ámbar y el azabache; la uña, utilizada en sortijas para el mal de corazón; o el cuerno de unicornio para los venenos²⁰¹. Se trataban de elementos en los que la naturaleza había «imprimido» propiedades naturales, ocultas, pues no se conocía «la razón dellas». Castañega insistía en que aun pareciendo milagrosa la acción de muchos de estos elementos, como fuerza de atracción de la piedra imán, no se debía caer en ese error; nunca se debía tomar por milagro una acción causada por las fuerzas naturales²⁰².

²⁰⁰ «La misma razón es de las figuras hechas en la plata en qualquiera otro metal, o en pergamino, o papel, porque aquellos caracteres no los figuró la constelación del cielo, sino el maestro que, por su libre voluntad, lo quiso hazer de aquella manera y no de otra. Ni se puede dezir que la voluntad o la mano del que labró o escribió aquella figura imprimió en el metal alguna virtud de nuevo, más de la que él se tenía de su natural»; *Ibidem*. Ciruelo, no relacionaba el uso de imágenes astrológicas con la salud, sino con la suerte. *Ibidem*.

²⁰¹ Al unicornio se le atribuían propiedades especiales para neutralizar el daño causado por los venenos en el cuerpo. Los reyes de Aragón, Juan I y su sucesor Martín I utilizaban el cuerno de unicornio con fines curativos; Cervantes también citaba las virtudes de los «polvos de unicornio» como antídoto. SOMOLINOS-PALENCIA, Juan, «El unicornio y la medicina», *Gaceta Médica de México*, vol.124 (7-8 julio-agosto 1988), p. 305 [303-306]. Sobre la leyenda del unicornio en la Edad Media véase GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, «La evolución de la leyenda del unicornio en la Baja Edad Media. Historia de una pareja», en LUCÍA MEGÍAS, José Manuel (coord.), *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995), vol. 1, pp. 639-652.

²⁰² « (...) como parece en los exemplos arriba puestos, otramete en cada passo terniamos necessidad de atribuyr tales obras a miraglo. Lo qual es contra los doctores catolicos que nunca jamas auemos de dezir que sea miraglo cosa que naturalmente (aunque por virtudes a nosotros ocultas) se pueda producir (...); CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 30. Castañega añadía un ejemplo a su explicación: se trataba de una mujer que engañaba a la gente con una piedra imán, haciendo ver que hacía milagros: «Yo conoci a una mujer que engañaua a las moças y mujeres simples con vna piedra yman. Y deziales que ella haria que sus maridos o amigos las quisiesen tanto que no amassen a otras y que nunca se apartassen dellas; y para esto tomaua aquella piedra, la qual por la vna parte no tenia virtud y por la otra era muy fina, e diciendo algunas palabras e oraciones porque pareciesse cosa de conjuro, ponía sobre la palma de la mano o sobre alguna tabla vna aguja de coser que a la mujer que a esto venia le pidía, e mostraba e ponía la piedra sobre la aguja en alguna distancia, quanto a dos dedos della y despues poníala mas cerca, quanto a vn dedo e como no saltaua la aguja a la piedra e aunque se tocasen no se juntaua con ella, porque por aquella parte no era fina ni tenia virtud, luego le dezía que su marido o amigo no la quería bien, mas por amor della y porque se lo gratificasse, que ella haria un conjuro que tanto la amaria que no se podria apartar della; y assi tornaua a hazer su oracion y dezir ciertas palabras al proposito, y despues tomaua la piedra y por la parte que tenia aquella virtud, poníala como primero y algo mas aparte sobre la aguja e luego saltaua la aguja e se pegaua con la piedra y la lleuaua consigo y entonces creya la simple mujer, que no conocia la propiedad de la piedra, que donde primero no era querida quedaua muy amada de su marido o amigo»; *Id.*, p. 29.

En cuanto al uso de objetos sagrados con fines apotropaicos o curativos, como también se ha visto en el apartado anterior, los teólogos más afines a la tradición teológica realista continuaban admitiendo su empleo, siempre y cuando se utilizaran de forma adecuada, sin depositar la fe en elementos ajenos a los propios elementos. Lope de Barrientos, por ejemplo, en la primera mitad del siglo XV reproducía los criterios empleados por Tomás de Aquino al distinguir entre las prácticas aceptables y reprobables. En su *Tractado de la divinança*, citando la *Summa Teológica* de Tomás de Aquino y remitiéndose a los argumentos utilizados al tratar sobre el uso de palabras sagradas, no consideraba reprobable que los fieles portasen reliquias, siempre y cuando no confiaran en ninguna vanidad, como que la caja en las que se depositaban debía ser cuadrada, redonda o triangular²⁰³. Tampoco se debía tener más fe en una reliquia que en otra²⁰⁴. Respetando estas líneas, consideraba aceptable el uso de reliquias con fines terapéuticos.

En cambio, en la traducción castellana del *Confessionale «Defecerunt»* de Antonino de Florencia, de la segunda mitad del siglo XV, una obra ampliamente difundida en Castilla, se condenaba el uso de los sacramentos y objetos sagrados en encantamientos²⁰⁵. También se hacía en la edición latina, igualmente muy difundida en tierras castellanas, con más detalle y refiriéndose en concreto, al uso del santo óleo o del agua bautismal, así como de la costumbre de utilizar el agua de tres iglesias o tres fuentes diferentes²⁰⁶. De forma similar, a finales del siglo XV Hernando de Talavera, en

²⁰³ «Si es cosa lícita traer las reliquias de los santos o tenerlas en otra qualquier manera. A esta demanda dezimos que vna messma razón es de las reliquias de los Santos e del Euangelio e de las palabras diuinas; por quanto, si las tales cosas se traen por fuerza de los Santos cuyas son, esto tal non es illícito, pero es de acatar que non se ayunte con ello otra cosa alguna de vanidad, así commo creer que aprouecha más la caxa ser quadrada o redonda, o triangular»; BARRIENTOS, Lope de, *Op. cit.*, p. 147.

²⁰⁴ «Ca para la reuerençia de Nuestro Señor non aprouecha más la vna figura que la otra, e por tanto creer lo contrario cosa illícita es, e supersticiosa, así lo determina Santo Thomás en el libro suso nombrado»; *Ibidem*.

²⁰⁵ «¿Fezistes o mandastes fazer algunos encantamientos con los sacramentos o con las cosas sagradas de la yglesia?», BNE, Antonino de Florencia, *Op. cit.*, f. 29v. A ello se añadía un pequeño apunte: utilizar dichos objetos de forma mágica sería un pecado mortal y un sacrilegio, fuera cual fuera el motivo de su uso, «ahun que sea por sanidad»; *Ibidem*. Esta anotación da luz de que las prácticas mágicas y supersticiosas utilizadas con fines curativos gozaban a veces de un tratamiento un tanto diferente. Comentarios como esos hacen pensar que la percepción hacia ellas no era tan negativa como la que podía haber contra otros tipos de magia, como la amorosa o la adivinación. De ello se tratará en el siguiente capítulo.

²⁰⁶ «Si fecit vel fieri procuravit aut docuit aliquam incantationem cum sacramentis vel sacramentalibus ecclesiae ut oleo sancto vel aqua baptismali et huiusmodi ob sanitatem vel aliam causam quod

su *Breve forma de confesar*, reprobaba que los fieles hiciesen uso de reliquias y ensalmos para procurar remediar sus males y enfermedades. Como también se ha visto en el apartado anterior, Talavera aludía a que en esos casos se utilizaran medicinas naturales o acudiendo a médicos y cirujanos²⁰⁷. Según Talavera quienes actuaban de esta forma estarían tentando a Dios.

No obstante, entrando ya en el siglo XVI, Martín de Castañega defendía una posición diametralmente opuesta, más próxima a la postura de Lope de Barrientos. Castañega, siguiendo los criterios tomistas en cuanto a los límites entre lo lícito y lo condenable, admitía que se utilizaran elementos sacros para procurar la salud de las personas como de animales, siempre cuando no se añadiesen observaciones supersticiosas. Consideraba que si se utilizaban con devoción, Dios respondería a la llamada del enfermo. Si el demonio respondía a sus «inuocaciones y supersticiones», mucho más fácilmente lo harían Dios y sus ángeles a las «santas inuocaciones»²⁰⁸. Por ello, juzgaba lícito que los fieles portaran reliquias a manera de amuletos. Advertía, en cambio, del peligro de utilizar reliquias falsas y «honrrar de algunos huessos de algun ahorcado o asno como si fuesen de algun martyr o santo»²⁰⁹. Para evitar casos similares, ordenaba que sólo se debían utilizar las que habían sido autorizadas por los prelados y gobernadores de la Iglesia²¹⁰.

A su vez, Castañega aceptaba que se utilizaran otros elementos con fines curativos, como el agua o el aceite sagrado. Explicaba al respecto que «No es malo vsar del agua del lauatorio del caliz o donde algunas reliquias se han lauado»²¹¹. Dicho agua podía ser utilizada como bebedizo o para derramarlo sobre el ganado enfermo²¹². Tampoco consideraba supersticioso que se utilizase el «azeyte de la lanpara que arde

gravissimus et peccatum. Si incantavit cum aqua trium ecclesiarum vel trium fontium»; BNE, Antonino de Florencia, *Op. cit.*, p. 76.

²⁰⁷ «en este pecado parece que cahen los que podiendo curar sus llagas o enfermedades con medicos y cirujanos aprouados e por vías naturales, se curan con enxalmos o van buscar sol mente las reliquias delos santos»; BNE, Hernando de Talavera, *Breve forma de confesar...*, f. 22v.

²⁰⁸ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 40.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ «Ninguno deue traer por reliquia cosas no conocidas y que no estan autorizadas por los prelados y gouernadores de la Yglesia»; *Id.*, pp. 39-40.

²¹¹ *Id.*, p.40.

²¹² *Ibidem*.

delante de la imagen de tal santo o del sacratissimo sacramento, y el lauatorio de las llagas de la imagen de sant Francisco» para remediar enfermedades de personas como del ganado²¹³. Resulta llamativa la expresión empleada por el franciscano calagurritao: «No es malo usar del agua del lauatorio (...)», ya que da la impresión de que estaba contradiciendo a otros que sí lo pensaban, al igual que hacía unas líneas antes, en el mismo capítulo, al expresar que «Mandan algunas vezes por mas seguridad quitar las nominas (...)»²¹⁴. Y es que, como se ha visto en este apartado, la mayoría de los teólogos que se pronunciaron sobre el uso de objetos sagrados con fines curativos, lo hicieron para condenarlo, y puede que Castañega fuese consciente de que su posición difería de la mayoría de sus contemporáneos. Entre ellos estaría Pedro Ciruelo, que publicó su tratado pocos años después.

Precisamente Pedro Ciruelo en su tratado *Reprovación de las supersticiones y hechicrías* (1538), condenaba contundentemente, como se ha visto en el apartado anterior, que los fieles hiciesen uso de palabras como de objetos sagrados con fines terapéuticos. Y, aunque no dedicaba tanto espacio a la reprobación del uso de objetos sagrados, en comparación al espacio destinado al uso de nóminas y ensalmos, dejaba muy clara su posición. Reprobaba que los fieles portasen reliquias de santos a modo de amuletos confiando que al hacerlo se mantendrían alejados de males o curarían sus enfermedades. Y proporcionaba tres razones para argumentar su postura: en primer lugar, advertía de que muchas de las reliquias que circulaban en aquellos tiempos no eran verdaderas. A menudo ocurría que la gente honraba objetos simples y cotidianos pensando que se trataban de reliquias, como ocurrió al protagonista de la historia que dio origen al refrán «La intención es la que sana, que no el palo de la barca» que Ciruelo citaba de pasada²¹⁵. Según recogió Gonzalo Correas (1571-1631), en su *Vocabulario de refranes*, el refrán se refería a la historia de una persona devota que pidió un trozo de *Lignum Crucis* a un peregrino que iba a Roma y a la Tierra Santa. El peregrino olvidó el encargo y a la vuelta de su peregrinación, cuando pasaba por un río, cortó un trozo de

²¹³ *Ibidem.*

²¹⁴ *Ibidem.*

²¹⁵ «La una es porque ya en este tiempo ay mucha duda y poca certidumbre de las reliquias de los santos que muchas dellas no son verdaderas y contece algunas vezes lo que dizen de la raja o palo de la barca»; CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, p. 121.

madera de la barca en la que viajaba y se la dio en lugar de la reliquia. El devoto, la utilizaba para curar sus dolores y enfermedades, pensando que se trataba de un trozo de *Lignum Crucis*, y sanaba. Mientras tanto, el peregrino pensaba para sí: «La intención es la que sana, que no el palo de la barca»²¹⁶. Este era, según Ciruelo, uno de los impedimentos de utilizar reliquias con fines curativos, la posibilidad que no fuesen verdaderas. En segundo lugar, añadía Ciruelo, aunque las reliquias utilizadas lo fuesen, no consideraría lícito utilizarlas, pues ninguna reliquia podría estar en lugares profanos²¹⁷. Y finalmente concluía, no podían ser aceptadas en cuanto a que quienes hacían uso de ellas depositaban su fe en el propio objeto, en la «cosa muerta»²¹⁸. En este caso, Ciruelo se remitía a los argumentos utilizados para reprobar el uso de nóminas cerradas confiando en el poder de las palabras escritas («palabras muertas»). De la misma forma que las oraciones redactadas en nóminas debían de ser pronunciadas de forma devota solicitando a Dios amparo en las enfermedades y dolencias, las reliquias debían de permanecer en lugares sagrados para que los fieles devotos rezasen delante de ellas, en lugar de llevarlas encima pensando que el objeto en sí actuaría²¹⁹. Ni los objetos ni las palabras «muertas», podrían producir ningún efecto, sólo lo harían las acciones devotas, las oraciones pronunciadas piadosamente a Dios o a algún santo.

La condena del uso de elementos sagrados con fines mágicos conllevaba, en cambio, importantes dificultades epistemológicas, ya que ciertos rituales de la religión cristiana, como el uso del agua bendita, o de la hostia consagrada, compartían varias características con los procedimientos empleados por los fieles en su prácticas

²¹⁶ *Vocabulario de refranes y frases hechas*, ed. L. Combert, Madrid, 2000, p. 422, citado en *Ibidem*. CHEVALIER Máxime, *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI-XIX)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999, p. 190.

²¹⁷ «La otra razón es porque ya que sean verdaderas reliquias, no es razón que ellas anden por acá en casa y en otros lugares denhonestos y profanos y suzios»; CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 121.

²¹⁸ «La tercera razón, porque los más de los que las traen tienen vana ymaginación de poner esperanza en cosas muertas; esta imaginación no a lugar en las devotas oraciones que por la boca se rezan con atención a los santos y santas de Dios. Y tengo por cierto que los santos no favorecerán a los hombres y mujeres que desonestamente traen sus santas reliquias, antes se indinarán contra ellos y no recibirán sus oraciones»; *Ibidem*.

²¹⁹ «Esta sesta regla de las nóminas vale también para las reliquias de los santos que algunos traen consigo, porque de ciertos sería cosa más devota y más provechosa para ellos que pusiesen las reliquias en las yglesias o en lugares honestos y ellos tomassen devoción de rezar cada día algunas devociones a aquellos sanctos y cantas cuyas reliquias dizen que son (...); *Ibidem*.

mágicas²²⁰. Jean Gerson reconoció que algunos ritos cristianos –como el culto a las imágenes, el uso del agua bendita o los exorcismos– se parecían bastante a las prácticas que utilizaban las hechiceras y los magos. Admitía que la Iglesia había permitido este tipo de conductas, próximas a la magia, para conseguir que los cristianos simples sintiesen una mayor adhesión a los rituales cristianos. Era consciente, por tanto, de la dificultad que suponía la identificación de estas prácticas en la reprobación de las acciones erróneas²²¹.

Más adelante, el teólogo aragonés Pedro Ciruelo también reconoció que reprobador el uso de palabras sagradas en ensalmos y nóminas podía resultar difícil en algunos casos. Al fin y al cabo, Jesucristo, sus apóstoles y otros muchos santos del cristianismo habían curado a enfermos con sus palabras, lo cual hacía pensar a los ensalmadores, o incluso a médicos y sanadores que ellos también podrían hacerlo²²². Ciruelo, en cambio, al igual que Jean Gerson, trataba de explicar que los milagros sanadores fueron utilizados en los inicios del cristianismo, porque «avía necesidad de muchos milagros para confirmar la fe cathólica que predicaban para convertir a los infieles gentiles y judíos»²²³, pero «después que ya fue convertido casi todo el mundo», ya no eran necesarios. Los fieles, por tanto, debían de respetar «las reglas de la doctrina» y dejar de hacer uso de estas prácticas²²⁴.

2.6. La virtud de la saliva: los saludadores

Siguiendo analizando la actitud de los teólogos castellanos respecto al empleo de lo sagrado con fines terapéuticos, cabría tratar, en este caso, no sobre prácticas mágicas concretas, como nóminas, ensalmos o los amuletos, sino sobre personas –generalmente hombres– a los que se les atribuía un poder sanador milagroso: los saludadores. Según decía la creencia ampliamente difundida en Castilla, la saliva de estas personas contenía

²²⁰ THOMAS, Keith, «The magic of the medieval Church», *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Penguin Books, London, 1991 [1971], pp. 27-57.

²²¹ DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 497-498.

²²² CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 114.

²²³ *Ibidem.*

²²⁴ *Ibidem.*

virtudes especiales para curar la hidrofobia o la rabia²²⁵. Virtudes que se adquirirían por haber nacido la noche de Navidad, en Viernes Santo, por ser el séptimo hijo varón, o por ser familiares de Santa Catalina o Santa Quiteria, santas a las que se les atribuía el origen de poder sanar la rabia. Como muestra de su poder curativo, los saludadores poseían a menudo una marca en el paladar: la rueda de Santa Catalina, o la señal de Santa Quiteria²²⁶. La creencia que giraba en torno a estas personas iba, en cambio, más allá de atribuirles un poder curativo. Se pensaba que poseían una virtud sobrenatural para adivinar acontecimientos futuros, podían caminar encima de un hierro ardiendo o cogerlo en la mano sin quemarse, alejaban tempestades, acababan con las plagas de langosta, incluso a partir del siglo XVII se les atribuyó el poder de identificar brujas²²⁷.

Varios teólogos castellanos citaban a los saludadores en sus obras pastorales, la mayoría de ellos con el objeto de condenar su acción. Lo que resulta bastante llamativo es que todas las referencias encontradas son del siglo XVI; en ningún manual de confesión, tratado de doctrina, sermón o incluso en ningún sínodo diocesano anterior aparecen citadas estas personas. Una ausencia que también ha dado a conocer Fabián Alejandro Campagne aludiendo al misterio que envuelve el origen de esta creencia²²⁸. Puede, por tanto, que se tratase de un mito surgido a partir de las primeras décadas del siglo XVI, y que fue expandiéndose en los siglos posteriores, perdurando, en su esencia, aunque con importantes variaciones hasta el siglo XX²²⁹. Lo que no suscita dudas es que se trataba de un fenómeno a florado en la Península Ibérica²³⁰.

²²⁵ Sobre los saludadores véase SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *Op. cit.*, pp. 66-69; CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias», en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto Historia de España "Claudio Sánchez-Albornoz", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, pp. 195-241; «Charismatic healers on Iberian soil. An autopsy of a mythical complex in early Modern Spain», *Folklore 118* (april, 2007), pp. 44-64; TAUSIET, María, «Healing virtue: saludadores versus witches in Early Modern Spain», *Medical History Supplement*, 29 (2009), pp. 40-63.

²²⁶ SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *Op. cit.*, p. 66.

²²⁷ *Ibidem*; CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco», *Studia Histórica, Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 318-319 [307-341]. Sobre el poder de los saludadores de identificar brujas, *Id.*, p. 319; TAUSIET María., *Op. cit.*, pp. 51-57; *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 2000, pp. 328-330.

²²⁸ CAMPAGNE Fabián Alejandro, «Charismatic healers...», p. 44.

²²⁹ *Ibidem*; CAMPAGNE Fabián Alejandro, «El sanador, el párroco y el inquisidor...», p. 317. A mediados del siglo XX Resurrección María Azkue documentó varias creencias relacionadas con los saludadores en

Entre las obras pastorales castellanas de comienzos del XVI, los tratados antisupersticiosos de Martín de Castañega y Pedro Ciruelo eran los que más detalladamente describían a los saludadores. Castañega atribuía poder curativo a la saliva o incluso al tacto de estas personas²³¹. Ciruelo iba más allá en su descripción al añadir que junto a la virtud sanadora de la saliva también se les asignaba el poder de adivinar el futuro de las personas; de transferir virtudes curativas al pan; y de soportar altas temperaturas, pudiendo coger un hierro ardiendo con la mano, caminar sobre él, limpiarse las manos con agua o aceite hirviendo o permanecer dentro de un horno caliente²³².

Ambos autores, en cambio, como también ocurría con otro tipo de conductas, defendían posiciones completamente diferentes a la hora de juzgar la acción de estas personas. Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizerías*, atribuía una virtud natural a su saliva. Por ello, apelaba a que no fuesen consideradas personas supersticiosas, ni fuesen comparadas con hechiceros, como reconocía que ocurría a menudo; la experiencia demostraba que su saliva poseía una virtud natural para curar la

el País Vasco. En su obra *Euskalerraren yakintza* publicada en 1959 citaba por ejemplo que un saludador de la localidad Guipuzcoana de Albiztur curó de la rabia a un rebaño de ovejas hirviendo un cuenco de aceite, removiéndolo en su boca y arrojándose a las ovejas. Dichos saludadores debían de ser «el séptimo hijo varón de una familia, sin que entre ellos naciera hembra alguna, o la menor de siete hermanas sin hermano entre ellas». Prueba de su naturaleza excepcional solían tener cruces grabadas «bajo la lengua, en las piernas, en el pecho y en las palmas de las manos». Citado por AGUIRRE SARONDO, Antxon, «Los saludadores», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, Año n.º 22, número 56 (1990), p. 308, 311 [307-319]. José Miguel de Barandiarán también documentó la existencia de varios saludadores en tierras vascas. En la localidad vizcaína de Frúniz, por ejemplo, había uno que curaba heridas untándolas con aceite hirviendo. El aceite quemaba al paciente, pero nunca al saludador. Citado por *Id.*, p. 311. Más recientemente, en 1974 el etnógrafo Francisco Gonzalo Seijo Alonso en su *Curanderismo y medicina popular (en el país valenciano)* se refería a que ya en esos tiempos era bastante difícil «encontrar» a algún saludador, en cambio, en su trabajo de campo elaborado entre 1960 y 1970 conoció a uno en una apartada localidad valenciana. Se trataba de un pastor que poseía un don que Dios le otorgó por haber llorado en el vientre de su madre: «En el paladar, tiene la cruz de Caravaca. Cuando una persona, grande o chica, acude, por haber sido mordida por un perro, gato o ratón, el saludador hará brotar de la herida una gota de sangre, que recoge en una tela blanca que haya sufrido muchos lavados. Por su colorido, aprecia de inmediato la gravedad del mal». Citado en PEDROSA, José Manuel, «La guerra de médicos y saludadores: ciencia, magia y cultura popular en España (siglos XVIII-XX)», *Revista Folklore*, 402 (2015), pp. 28-29 [4-30].

²³⁰ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Charismatic healers...», pp. 44-45; SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *Op. cit.*, p. 66.

²³¹ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, pp. 28-30.

²³² CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 134.

rabia²³³. Y no sólo eso, según Castañega, la saliva de un saludador en ayunas curaba también la sarna y algunas otras llagas. Podía llegar a tener tal fuerza como para matar a una serpiente²³⁴. Convencido de esta realidad, trataba de explicar las razones que hacían que estas personas fuesen poseedoras de dicha virtud y, sin demasiada seguridad, especulaba en torno a la posibilidad de que, al igual que ciertos metales, piedras o plantas, el cuerpo humano también adquiriese ciertas virtudes naturales ocultas transferidas por los astros²³⁵. «Podría ser», añadía, que la virtud de los saludadores tuviese origen en la «complexión» adecuada de estas personas, «podrían los quatro humores (...) estar (...) en tal temperamento y armonía», como para hacer que su saliva obtuviese tal poder²³⁶.

Poco después Pedro Ciruelo, en su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, mostraba una posición completamente distinta. Negaba que los saludadores tuviesen ninguna virtud natural curativa, ni que actuasen por gracia divina. Todos los poderes que decían tener eran completamente falsos²³⁷. Eran unos «engañadores», «fingidos y mentirosos», y sus acciones se asemejarían a las de los hechiceros y ensalmadores²³⁸.

²³³ «Capi. XII. Que los saludadores no son hechizeros y que virtud sea la suya. Muchos tienen duda de la virtud y gracia que los saludadores tienen y por experiencia muestran contra los perros rabiosos e la ponçoña dellos. (...) no es razón que, los que estas virtudes naturales tienen y por experiencia las muestran, sean reprobados o condenados por sospechosos o supersticiosos, porque no sepamos dar razón ni cuenta dello»; CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, pp. 28-29, 31. Véase también SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *Op. cit.*, pp. 67-68.

²³⁴ « (...) E assi tienen algunos hombres tal saliva en ayunas que basta matar las serpientes; y cada día vemos que la saliva en ayunas cura las sarnimmas e algunas llagas, sin aplicar otra medicina»; CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 30.

²³⁵ «Pues también se puede, razonablemente presumir, que los cuerpos humanos son capaces de recibir tales virtudes naturales como algunos otros animales según diversos complexiones, por razón de la cual complexión o según su temperamento, podría tener alguno tal propiedad natural oculta a los entendimientos humanos que pareciese milagroso en comparación de los otros hombres»; *Ibidem*.

²³⁶ «Esta manera podría ser que algunos hombres fuesen así complexionados, que tuviessen virtud natural oculta en el aliento o resollo y en la saliva y aun en el tacto, por razón del temperamento de las qualidades complexionales. E assi podrían los quatro humores, que son cólera y sangre, neuma y melancolía, estar en algún cuerpo humano en tal temperamento y armonía, que de allí resultase una virtud oculta natural que (como esta dicho) fuese bastante medicina para curar las ponçoñas y diversos, según la diversidad que se hallaría en el temperamento de los humores»; *Id.*, pp. 30-31.

²³⁷ «no es verdad que su saliva y su aliento dellos tenga virtud natural, ni sobrenatural para sanar las enfermedades que ellos dicen. Luego, si con ella sanan, es por secreta operación del diablo, que les ayuda por el pacto que tienen hecho con él»; CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, p. 135.

²³⁸ *Ibidem*.

Para defender su posición, trataba de explicar –utilizando argumentos médicos, aunque sin citar ninguna fuente médica– que era completamente imposible que la saliva de los saludadores tuviese virtudes naturales. La virtud de las personas no podía ser comparada con la virtud natural de las hierbas o piedras²³⁹. Además estas personas, decían ser capaces de curar no sólo la rabia sino otros muchos males utilizando únicamente su saliva y a veces, su tacto. En cambio, exponía Ciruelo, cada enfermedad necesitaba de medicinas concretas para su cura; los remedios utilizados para un caso no podían servir para otros; y, más aún, los tratamientos empleados en personas no podían ser eficaces en animales, o viceversa²⁴⁰. A su vez, los remedios que actuaban por su virtud natural, necesitaban un tiempo para surtir efecto, y no era posible que lo hiciesen como hacían los saludadores, quienes una vez «saludar» al paciente, decían que había curado de todos sus males²⁴¹.

Por otra parte, Ciruelo exponía varios argumentos para negar que, estos «engañadores» fuesen perceptores de la gracia divina y que su saliva tuviese virtudes

²³⁹ « (...) es falsa la comparación de las propiedades diversas de las yervas y piedras y de las otras animalias, a las diversas complexiones de los hombres, porque en las otras criaturas las propiedades naturales son diversas, porque ellas son de especies y naturas diferentes, ansí como el reubarbo y la calabaza, el león y el lobo, y ansí de las otras criaturas naturales.... Mas los hombres todos son de una especie, no solamente quanto a las ánimas, mas también quanto a los cuerpos y quanto a la principal complexión; los médicos dicen que la natural complexión de toda la especie humana es caliente y húmeda, sanguínea, aunque en unos hombres más, en otros menos. Luego la natural propiedad de los hombres en todos es una, aunque en unos más que en otros y ansí la natural propiedad de la saliva de un hombre es la mesma que en la saliva de otro qualquiera»; *Id.*, pp. 185-186.

²⁴⁰ «Y la medicina, que por virtud natural sana una enfermedad, no vale para otras, antes le daña, porque es contraria y la medicina que es buena para los de una complexión, daña a los de otra. Y la medicina que es buena para el hombre no vale para la bestia, y con la que sana un animal bruto muere otro. Mas estos, con su sola saliva y haliento, dicen que sanan ansí a hombres como a bestias y ganados, y que sanan en los hombres todas la maneras de enfermedades, calientes y frías, coléricas, flemáticas. Luego grande necedad es dezir que esta saliva tiene virtud natural como una medicina»; *Id.*, pp. 135-136. Este mismo principio defendía Clemente Sánchez de Vercial en un breve *exemplum* de su *Libro de los exemplos por A.B.C* titulado *MEDECINA UNICUIQUE MORBO PROPRIA EST ADHIDENDA, Para qualquier manera de enfermedat hay melezina propia para sanidat*. El *exemplum* trataba sobre un físico que aconsejó utilizar en el ojo el mismo remedio que utilizaba para el pie, lo cual causó ceguera al paciente: «Uno místico tenia mal en el ojo e preguntó a un físico como sanaria. E respondiolo que él oviera una vegada semejable enfermedat en el pie, e le posiera cebolla caliente e le sanara. E consejole que posesse cebolla caliente en el ojo e fizolo assi. E otro día falló que era ciego aquel ojo. A assi lo que sana al calçañar non sana al ojo, ca a cada enfermedat deve ser dada su melezina para sanidat»; GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María del Mar, «Edición del *Libro de los exemplos por A.B.C*», *Memorabilia*, 13 (2011), p. 185 [pp. 1-216]. Este *exemplum* puede interpretarse como una crítica a la acción de los físicos, tema sobre el que se tratará en el siguiente apartado.

²⁴¹ «porque toda cosa que obra por virtud natural tarda algún tiempo en hazer su efeto y no lo haze de súbito, como estos dicen que, luego que una persona está saludada, queda sana de todo»; CIRUELO Pedro, *Reprobación...*, p. 135.

sobrenaturales. Cuando presumían de conocer el futuro de las personas y las cosas que les ocurrirían, lo hacían inspirados en el Diablo, él les hacía decir todo lo que decían²⁴². Cuando alardeaban de poder coger un hierro ardiendo en la mano o caminar sobre él, lavarse las manos en agua o aceite hirviendo o incluso meterse en un horno, lo hacían porque se untaban algunos ungüentos fríos o se tomaban zumos de ciertas hierbas que les ayudaban a soportar mejor el calor²⁴³. Y aun así, muchos de ellos se quemaban, e incluso algunos morían abrasados en las llamas, lo cual dejaba clara su condición estrictamente humana²⁴⁴. El pan «saludado» por estas personas tampoco podía tener virtudes curativas; seguía teniendo las mismas propiedades²⁴⁵. Por otra parte, era imposible que estas personas tuviesen ningún vínculo familiar con Santa Catalina o Santa Quiteria, como se creía. No podían tener ninguna relación con ningún santo, pues «Dios y sus sanctos no son amigos de hombres supersticiosos y mentirosos, fingidos, que tienen pacto de amistad con el diablo»²⁴⁶. Finalmente, explicaba Ciruelo, que la forma de proceder de estas personas se parecía mucho a la de los ensalmadores, pues a menudo trataban de curar, sin ni siquiera tocar a los enfermos, sin tener contacto con su saliva, sólo mirándolos, santiguando y diciendo algunas palabras; como cuando pretendían sanar al ganado de todo un pueblo sólo con esos gestos y sin llegar a tocar a cada uno de ellos²⁴⁷.

En cambio, Ciruelo no terminaba ahí la «reprobación» de los saludadores. En las últimas líneas añadía un pequeño matiz muy importante: pretender curar enfermedades

²⁴² « (...) los secretos de los acaescimientos de los hombres que no se pueden saber por arte o sciencia alguna de philóosophos, ni ellos son profetas que hablen por inspiración divina, siguese que ellos hablan pos inspiración del espíritu malo, que es el diablo, que por el pacto que tiene con ellos les mueve la phantasía y les representa en ella todo lo que dizen por la boca (...)»; *Ibidem*.

²⁴³ « (...) aunque para tomar el hierro encendido en las manos, o pies, o lavarse en agua o en azeyte hirviendo, o etrar en el horno de fuego, etc., ellos se puedan ayudar de unos çumos de yerbas y de algunos ungüentos muy frios, que por algún tiempo resisten a la calor del fuego (...)»; *Ibidem*.

²⁴⁴ « (...) mas si mucho tardasen en aquellas esperiencias de cierto se quemarían como se a provado muchas vezes en ellos, a quien algunos cavalleros y otros hombres más baxos los han hecho detenerse en el fuego y horno hasta que bramaban y se asaban. Y así parece que estos embaymientos no los hazen por virtud ni gracia que ellos tengan de Dios, ni de sus santos, sino porque son mentirosos y engañadores, como santidad fingida»; *Ibidem*.

²⁴⁵ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «El sanador, el párroco y el inquisidor...», p. 325.

²⁴⁶ CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, p. 136.

²⁴⁷ « (...) quando saludan los ganados y bestias de todo un pueblo o concejo, no llegan a todos ellos con la mano, ni con su aliento, ni les ponen a todos su saliva, sino de lexos miran y santiguan, diziéndoles ciertas palabras. Luego, sánalos con solas palabras a manera de ensalmadores. Y está ya provado que toda sanidad que se procura de hazer con solas palabras es pecado de superstición (...)»; *Ibidem*.

utilizando los procedimientos mencionados suponía pecar de superstición «excepto cuando esto hazen hombres santos siervos de Dios, de quien se cree que tienen virtud y gracia espiritual de Dios para ello»²⁴⁸. Había, por tanto, «otros hombres simples y buenos que, por ventura, tienen alguna gracia especial de Dios para sanar con su buena devoción, poniendo la mano y rezando buenas oraciones»²⁴⁹. Se refería a los saludadores *de verdad*, a quienes poseían la gracia divina y en virtud de ella tenían poderes sanadores. Existían, por tanto, según Ciruelo, personas que tenían un poder sobrenatural para sanar la rabia. Éstos, en cambio, eran realmente pocos²⁵⁰. La mayoría, los «comunes saludadores», eran quienes, sin poseer ninguna virtud natural ni sobrenatural, fingían tener dichos poderes curativos; gente de mala vida, «borrachones viciosos que andan por el mundo en nombre de saludadores»²⁵¹.

Ante esta realidad, ante la existencia de *falsos* y *verdaderos* saludadores, para saber «quáles son de los unos y cuáles de los otros», Ciruelo establecía que los prelados y los jueces debían de examinar a cada persona que dijera poseer dichos poderes curativos²⁵². Precisamente tres años antes, Pedro de Covarrubias ordenaba lo mismo en su manual *Memorial de pecados* (1527). Sin entrar a reprobación la acción de los saludadores ni justificar sus virtudes naturales o sobrenaturales, aunque anunciando que la mayoría tenían un pacto con el demonio, apuntaba a que estas personas debían de ser analizadas por «teólogos sabios»²⁵³.

Según descubrió Fabián Alejandro Campagne al analizar los tratados antisupersticiosos escritos entre el siglo XVI y XVIII, este fue el procedimiento utilizado por la mayoría de los teólogos de este periodo. Ante la falta de consenso a la

²⁴⁸ *Ibidem*.

²⁴⁹ *Ibidem*.

²⁵⁰ «Mas destos ay muy pocos en el mundo»; *Ibidem*.

²⁵¹ *Id.*, p. 136.

²⁵² «Y por eso los prelados y los jueces suyos los deven bien examinar para ver cuáles son de los unos y cuáles de los otros, y no dexar así andar a quienquiera saludando y ensalmando»; *Ibidem*.

²⁵³ «Los saludadores han de ser examinados por theologos sabios, porque comunmente tienen secreto pacto con el demonio, e permite dios [que] vengan los tales efectos e que seamos engañados por nuestra poca fe»; BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, f. 12v. Además Pedro de Covarrubias con este mandato rompía, en cierta manera, con el hilo de su tratado, presentado en forma de preguntas, como «Cometistes algun pecado en lugar sagrado?; Tomastes algo de lugar sacro?». Al tratar sobre los saludadores, en vez de seguir formulando una pregunta, abría una especie de paréntesis para informar o avisar de que los saludadores debían de ser examinados de otra forma.

hora de aprobar o condenar la acción de los saludadores, se ordenaba una examinación individual²⁵⁴. Y es que, si resultaba complicada la identificación de muchas prácticas mágicas y supersticiosas utilizadas con fines curativos, distinguir si los saludadores actuaban movidos por la gracia divina o, al contrario, fingían sus poderes y operaban por intervención demoniaca, era una tarea muy dificultosa, ya que, de forma similar a Pedro Ciruelo, muchos teólogos creyeron en la existencia de personas con una verdadera virtud curativa de origen sobrenatural. Así confesaba la dificultad de juzgar a los saludadores el dominico Francisco de Vitoria en su tratado *De magia*: «para resolver el argumento de los saludadores, digo que no veo claro qué se ha de creer o decir dellos»²⁵⁵.

Por una parte, la creencia que giraba en torno a ellos les dotaba de un halo de santidad (su poder curativo había sido trasferido por Santa Catalina o Santa Quiteria, muestra de su vínculo con las santas, nacían con una marca distintiva en el cuerpo), por otra parte, en cambio, su forma de proceder, podía parecerse a menudo a la de hechiceros o conjuradores. Por ello, décadas después de la publicación de los tratados de Martín de Castañega y Pedro Ciruelo, los teólogos y humanistas continuaron teniendo posiciones divergentes al respecto. En el sínodo diocesano de Coria-Cáceres promulgado por el obispo Francisco de Mendoza y Bobadilla entre el 18 y 22 de febrero de 1537, se reprobaba la acción de los saludadores, junto con la de los ensalmadores, siempre y cuando no obraban por milagro²⁵⁶. En la visita pastoral que Bernal de Luco, obispo de la diócesis de Calahorra-la Calzada, hizo a la parroquia de Payueta (Álava) en 1550 se ordenaba a los vecinos del pueblo que «no alquilen ni tengan saludadores», porque, a diferencia de lo que expuso Castañega, consideraba que solían ser comúnmente «personas sospechosas y vanas y de mal exenplo»²⁵⁷. Pedro Mexía, al contrario, en su *Silva de varia lecion* (Sevilla, 1540) atribuía una virtud natural a la

²⁵⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «El sanador, el párroco...», sobre todo p. 334.

²⁵⁵ *Id.*, p. 322.

²⁵⁶ «no permitan en nuestra diocesi saludadores ni ensalmadores, ni nominas no aprovadas, ni otras cosas que son desta qualidad, que sin milagro no pueden obrar, pues la Yglesia tiene determinado para rogar a nuestro Señor lo que se ha de hazer y guardar, e sus ministros que lo hagan y no las personas que ordinariamente lo hazen»; Obispado de Coria-Cáceres, Sínodo de Francisco de Mendoza y Bobadilla, 18-22 febrero 1537, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio (dir.), *Synodicon Hispanum*, vol. V, *Op. cit.*, 1990, pp. 281-282.

²⁵⁷ BAZÁN DÍAZ, Iñaki, *Op. cit.*, pp. 121-122.

saliva de los saludadores²⁵⁸; poco después el teólogo navarro Martín de Azpilcueta en su *Manual de confesores y penitentes* (Zaragoza, 1555) consideraba legítima la acción de los saludadores, pero no porque poseían una virtud natural sino porque tenían un don sobrenatural²⁵⁹; el humanista Antonio de Torquemada en la obra *Jardín de Flores Curiosas* (Salamanca 1570), por su parte, defendía firmemente la veracidad del poder de los saludadores narrando cómo su padre fue curado por uno de ellos²⁶⁰.

Dudas y diferencias semejantes a la de los saludadores envolvían la creencia en torno a la virtud taumatúrgica de los reyes: ¿los monarcas actuaban por la virtud natural o por gracia divina?²⁶¹. En torno a su poder sanador giraba también un halo de santidad, los reyes habían adquirido dicha virtud curativa por gracia divina; en cambio, su forma de proceder, el simple hecho de curar con sólo tocar a los enfermos, tenía ciertos tintes

²⁵⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico: saludadores y reyes taumaturgos en la España moderna», en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (ed.), *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina española (siglos XIV-XVIII)*, Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001, p. 259 [247-290]

²⁵⁹ *Id.*, p. 258. Siguiendo esta línea, décadas más adelante, en el sínodo diocesano celebrado en 1590 en Pamplona, se establecía que se toleraba la acción de los saludadores que hubieran sido autorizados por el obispado. BAZÁN DÍAZ, Iñaki, *Op. cit.*, p. 122.

²⁶⁰ «Os quiero dezir lo que a mi padre le aconteció con un saludador; Y fue que, siendo moço, y yendo un camino largo, salió a el un mastín, tan dañado, que antes que pudiesse apartarle de si, le mordió en una pierna; y si no fuera la bota que llevaba calçada, que era gruessa, se la passara toda, pero todavia llevo a tocarle la carne, y le saco una gota o dos se sangre. Mi padre no hizo caso dello, y assi, camino tres o quatro dias. Y una mañana, passando por una aldea, vio que tañían a missa, y apeandose del caballo, entro en la yglesia, e ya que se quería salir, un labrador se llegó a él y le dixo: ‘Dezidme, señor, ¿a vos os ha mordido algún perro?’ Mi padre, que ya casi lo tenía olvidado, le respondió: ‘Un perro salio a mi pocos días ha, y me quiso morder; pero, ¿por que lo preguntays?. El labrador se rió y le dixo: ‘Pregúntalooslo porque Dios os ha traydo por aquí para que no perdáys la vida, porque yo soy saludador y esse perro que dezis que os saco sangre de la pierna, estava raviando, de manera que si passaredes de los nueve días, no tenides remedio ninguno. Y para que entendays que digo verdad, el perro tenia tales y tales señales’, diciendo las mismas que mi padre havia visto. [...] Mi padre que estava con grandíssimo temor le dixo que hiziesse todo lo que quisiesse; y assí, el saludador, en presencia de los más vecinos del lugar, le picó tres vezes con una punta muy aguda de un chuchillo, y de cada picada cogió una poca sangre y la puso de por sí en el plato, y después le hizo lavar con un poco de vino saludado, y deteniéndose todos, parlando quanto media ora, miraron la sangre que estava en el plato, que no la havían quitado de su presencia, y hallaron en cada una, así como estaban apartadas, un gusano vivo, bullendo. Y entonces el saludador le dixo: ‘Señor, por la gracia de Dios vos soys sano, que veys aquí todo el daño que el perro os havia hecho, y tener por cierto que vos raviaríades, si vuestra ventura, o por mejor dezir Dios, no os guiara por este camino’. Mi padre le dio las gracias lo mejor que supo, y otro día se partió de allí, y aunque todo lo que este saludador hizo me parecía que pudo ser por la gracia que tenía, en quanto a dezir la color del perro, no pudo dexar de tener alguna sospecha de que no yva en todo por el camino derecho»; *Jardín de las Flores Curiosas*, Obras Completas I, Turner, Madrid, 1994, pp. 731-732; citado en CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», p. 260. Para ver de forma resumida las diferencias de distintos autores respecto a los saludadores desde mediados del siglo XVI al XVIII, véase *Cuadro I. Polémica sobre los saludadores c. 1530-c. 1740*, pp. 270-271.

²⁶¹ Véase CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», pp. 271-290.

mágicos. Por ello, también en esta materia hubo diferentes puntos de vista entre los teólogos castellanos.

La de los reyes taumaturgos se trataba de una creencia vinculada a los reyes de Francia desde el reinado de Felipe I de la dinastía de los Capetos y que atribuía a los monarcas el poder sobrenatural de curar las escrófulas a través del tacto real. Se trataba de una virtud milagrosa, relacionada con el carácter sagrado de los monarcas. Se creía que los reyes, poniendo sus manos en los enfermos, curaban los lamparones o las escrófulas²⁶². Posteriormente el poder taumatúrgico fue trasladado a los reyes de Inglaterra, a quienes se les atribuyó la capacidad de curar la epilepsia, bendiciendo anillos²⁶³. A su vez, Carlos II y Carlos III de la dinastía navarra de los Evreux o Carlos de Aragón, el Príncipe de Viana también gozaron de un poder taumatúrgico²⁶⁴. Los monarcas castellanos no fueron directamente vinculados con la cura de las escrófulas ni la epilepsia, sí, en cambio, con la virtud de sanar endemoniados, aunque éste no llegó a ser un rito regular como en Francia o en Inglaterra²⁶⁵.

Al analizar las obras pastorales castellanas del siglo XV y primeras décadas del XVI se aprecia que el tratado de Martín de Castañega fue el primero en el que se citaba el poder taumatúrgico de los monarcas franceses. En ninguna obra pastoral anterior se trataba sobre ello. Posteriormente Pedro Ciruelo en su tratado tampoco mencionó al tacto real francés, aunque sí se refirió de pasada, al poder atribuido a los monarcas castellanos de curar endemoniados, cosa que condenaba: «cuando algún puro lego,

²⁶² La escrófula consiste en la hinchazón de los ganglios linfáticos, se vincula generalmente a la tuberculosis. BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [1924].

²⁶³ *Id.*, p. 158-160.

²⁶⁴ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», pp. 272.273. En concreto sobre el poder taumatúrgico de los reyes navarros de la dinastía de Evreux véase GARCÍA ARANCÓN, María Raquel, «Los Evreux ¿reyes taumaturgos de Navarra?», *Príncipe de Viana*, n.º 51, n.º 189 (1990), pp. 81-88. Por otra parte, el médico Diego Álvarez Chanca en su *Tractatus fascinatione* (Sevilla, c. 1499) mencionaba que Alfonso de Portugal también poseía la virtud de curar las escrófulas, según él mismo había visto: «Item per naturam reperitur homo habens virtutem sanandi aliquem morbum vt patet de rege Alfonso portugalense qui abuit virtutem sanandi scrofulas solo tactu manuum vt multi viderunt (...); PANIAGUA, Juan Antonio, *El doctor Chanca y su obra médica*, Cultura Hispánica, Madrid, 1977, p. 89. En cambio, Paniagua añadía que no había encontrado referencia alguna a hechos semejantes. *Ibidem*.

²⁶⁵ Según recogía Álvarez Pelayo en su obra *Espejo de los reyes* (c. 1340) Sancho II curó a una endemoniada pasando su pie por la garganta de la mujer. BLOCH, Marc, *Op. cit.*, pp.146-147.

aunque sea de prima corona (...), se muestra sacador de espíritus e use este officio públicamente; ay grande sospecha de el de que deue ser hechizero y nigromántico»²⁶⁶.

Según Campagne esta ausencia se debía a la inexistencia de una creencia consolidada en torno al poder curativo milagroso de los monarcas castellanos²⁶⁷. Por ello, considera que precisamente el primer teólogo que se refería a este ritual taumatúrgico fue Martín de Castañega, franciscano de la diócesis de Calahorra. Su proximidad tanto de Francia como de Navarra y Aragón pudo influir en ello²⁶⁸. Campagne se refiere en concreto a que el franciscano calagurritano conocería la llegada que Francisco I de Francia hizo en los puertos de Barcelona y Valencia cuatro años antes de la publicación de su tratado, donde se dispuso a atender a cantidad de escrofulosos. Movido por este acontecimiento, considera Campagne que dedicaría un capítulo a reprobación esta creencia y los rituales que giraban alrededor de la misma²⁶⁹.

Puede que la proximidad a Francia influyese en que Castañega escribiera de forma bastante extensa sobre el tacto real de la dinastía del reino vecino. No sería extraño que los habitantes de la diócesis de Calahorra viajaran a menudo en busca de curación al cercano reino de Francia²⁷⁰. Puede también que el franciscano mencionara el tema por la relación que hacía entre la virtud de los saludadores y los reyes taumaturgos. Y es que se refería a los reyes franceses justo en el siguiente apartado después de haber tratado sobre los saludadores, mencionando que lo expuesto en el apartado anterior le había dado «ocasión» de preguntarse sobre la legitimidad de la virtud taumatúrgica de los reyes: «De lo arriba declarado he tenido ocasion de dudar e inquirir que tal sea la virtud que los reyes de Francia muestran tener en curar lamparones»²⁷¹.

Fuera de una forma o de otra, lo interesante en este punto se refiere a la posición que mostraba Martín de Castañega ante esta creencia. El franciscano, a diferencia de lo

²⁶⁶ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 144; CAMPAGNE Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», p. 277.

²⁶⁷ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», p. 272.

²⁶⁸ *Id.*, pp. 271-274.

²⁶⁹ *Id.*, p. 272.

²⁷⁰ En 1577, por ejemplo, una niña de nueve años, enferma de lamparones, fue llevada al rey de Francia para que «la santigue»; un año después, hicieron lo mismo las vecinas Ana de Huso y María de Garay, BAZÁN DÍAZ, Iñaki, *Op. cit.*, p. 118.

²⁷¹ CASTAÑEGA Martín de, *Op. cit.*, p. 32.

que defendía sobre los saludadores, consideraba que los reyes de Francia no poseían una virtud natural para sanar los lamparones²⁷². La virtud curativa no podía estar tan estrechamente unida a su condición de rey; era imposible que una persona adquiriera tales poderes naturales en el momento de proclamarse monarca. La influencia que los cuerpos celestes ejercían en el cuerpo necesitaba su tiempo, al igual que los remedios naturales necesitaban el suyo para surtir efecto²⁷³. Por otra parte, utilizando un argumento similar, negaba que poseyeran una virtud sobrenatural. Dios no dotaba de gracia a las personas en virtud de su condición. Los reyes, por tanto, no podían gozar de una gracia divina sólo por poseer dicho título. La gracia divina, como la santidad, se adquiría por méritos de las personas²⁷⁴. En consecuencia, tampoco podía ser heredada²⁷⁵. Finalmente, añadía Castañega, el hecho de que no todos los enfermos que acudían a la corte real llegaran a curarse, dejaba en evidencia que su tacto no poseía poderes sobrenaturales ni virtudes naturales²⁷⁶.

²⁷² Reprobaba, también, aunque de forma más breve, el poder taumatúrgico de los reyes de Inglaterra: «Lo mismo digo de las sortijas de Inglaterra, que dicen que el rey las bendize y valen para la passion del calambrio, que es un encogimiento de neruios»; *Id.*, p. 34.

²⁷³ «no puede ser natural porque las influencias celestiales naturales e las complexionas corporales, reynan, influyen e hazen su operacion en los cuerpos naturales y no en las dinidades ni en las cosas artificiales. E assi, si el rey de Francia no tenia tal virtud natural antes que fuesse rey, no es posible que la tenga despues, solo porque l ayan alçado rey, porque (como esta dicho) no por la dinidad, saluo por la complexion corporal sobre la qual tienen virtud y fauorecen las influencias de los cuerpos e constelaciones celestiales, podría tener el hombre virtud de sanar algunas enfermedades o passiones, con la saliuva o con el aliento o tacto, y no súbitamente saluo por sucession de tiempo, como obran las medicinas e remedios naturales, aunque por maneras mas secretas sotiles y breues como esta dicho de los saludadores»; *Id.*, p. 32.

²⁷⁴ «Ni parece ser aquella virtud sobre natural, porque segun la manera de hablar que los teólogos tienen, dios no haze miraglos ni da tal gracia a los hombres porque sean reyes o tengan tales titulos o dinidades, assi eclesiasticas como seglares, saluo por los meritos de la persona, en testimonio de su santidad e como fueron los miraglos de sant Martin e de sant Nicolas e de otros muchos santos o en testimonio de la verdad catolica que alguno predica, donde y quando ay la neccesidad, aunque fuesse malo y pecador el predicador. Y de los semejantes dezia Christo: «Muchos me diran que en mi nombre hazian muchas virtudes y marauillas e yo les dire que no los conozco»; *Ibidem*.

²⁷⁵ «Ni tal gracia e virtud de hazer miraglos se puede heredar con la dinidad e ceptro real»; *Id.*, p. 32. A ello añadía que posiblemente el origen del tacto real pudo estar en la virtud curativa de San Luis IX de Francia, quien sanó a enfermos leprosos. Sus predecesores pensaron que heredarían dicho poder, lo cual consideraba un error: «Pues esta costumbre de curar en los reyes de Francia, pudo tener origen y principio por ventura de sant Luys, rey de Francia, nieto del rey de Castilla, el qual fue tan santo varon, que merecio de dios en testimonio de su santidad, sanar enfermos leprosos y plagados; y de alli tomaron esta manera los reyes sus sucessores de poner la mano sobre los enfermos de lamparones, tomando señalada parte de los plagados (...)»; *Id.*, pp. 32-33.

²⁷⁶ «(...) muchos sanan ligeramente y no todos: lo qual parece que no pueda ser natural ni sobre natural y diuina, de las quales virtudes ninguna se assienta en la persona por razon de alguna dinidad temporal»; *Id.*, p. 33.

El franciscano, por tanto, fue muy claro y contundente al reprobar la creencia que giraba en torno al tacto real y en hacer ver que los monarcas no poseían ningún poder sobrenatural. Señalaba, además, que se trataba de una realidad que muchos callaban, «por flaqueza humana», por debilidad o por miedo²⁷⁷. Al fin y al cabo se trataba de una creencia respaldada por la alta jerarquía eclesiástica de Francia y aceptaba también por Roma²⁷⁸. Puede, por ende, que ésta fuera la razón por la que entre las diversas obras pastorales del siglo XV y primeras décadas del XVI, sólo Castañega diese a la luz dicha creencia, ningún manual de confesión ni tratado de doctrina lo hacía. Y es que según explicaba: «entre tantos varones dotos este caso se dissimula y tanto es en publico loada esta gracia»²⁷⁹. Siguiendo esta tendencia citada por Castañega, y según dio a conocer Fabián Alejandro Campagne, los autores de tratados antisupersticiosos de finales del siglo XVI y XVII continuaron atribuyendo un poder sobrenatural curativo a los monarcas franceses²⁸⁰.

2.7. Remedios mágicos y empíricos: los médicos en el punto de mira

Como se ha visto en los apartados anteriores, durante el siglo XV y primeras décadas del XVI las prácticas mágicas a las que más atención dedicaban las obras pastorales eran aquellas que hacían un uso incorrecto de lo sagrado, en cambio, los teólogos también describían otros muchos remedios relacionados a menudo con el empleo de elementos naturales como plantas, raíces o animales.

Alfonso Martínez de Toledo en el *Corbacho* (1438) se refería, por ejemplo, a algunos religiosos, que tachaba de bigardos²⁸¹, como «físicos e de yerbas conosçedores

²⁷⁷ Id., p. 34

²⁷⁸ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», pp. 275-276.

²⁷⁹ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 33.

²⁸⁰ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Entre el milagro y el pacto diabólico...», pp. 276-288, para verlo de forma resumida véase *Cuadro 2, La polémica sobre la taumaturgia real*, p. 289.

²⁸¹ Sobre los bigardos véase capítulo 1, apartado 1.3. sección dedicada a la presentación de la *Reprobación del amor profano* de Alfonso Martínez de Toledo.

(...) falsos ipócrates²⁸²». Criticaba a su vez, su estrecha relación con la magia, con la nigromancia, la adivinación y la hechicería:

«Trabajaban mucho por las virtudes de las yervas por dar a las mugeres melezinas a algunas para empreñar, a otras para sanar de la madre, del estómago, de la teta, del alfombra, de los paños de la preñadas, de la cara, el dolor de axaqueca, de ijada, de dolor del ombligo e dendo ayuso, etc. Toda física saben; todo dolor curan; todo mal remedian»²⁸³.

La mayoría de las obras pastorales, en cambio, no daban tantos detalles sobre el uso de prácticas semejantes. Generalmente se referían a ciertos remedios, a menudo relacionados con el uso de «yerbas». En este sentido, en el *Confesional*, compendio del *Libro de las Confesiones* de Martín Pérez, por ejemplo, se reprobaba que utilizasen algunos «remedio de sanidat», como «usar de yeruas» o «medir la cinta»²⁸⁴. Alfonso Fernández de Madrigal, en su *Tratado sobre confesiones*, se refería a quienes «talan el mal de baço en el campo trastornando las yeruas»²⁸⁵. Bartolomé Talyero en su *Libro de Confesión* condenaba que algunas personas cogieran yerbas el día de San Juan o curaran la ictericia «con la azada o destral», prácticas que definía como «speriencias», prácticas empíricas²⁸⁶. Pedro de Covarrubias, ya a comienzos del siglo XVI en su *Memorial de pecados*, repetía prácticas muy semejantes, remedios que según explicaba, no poseían ninguna virtud natural ni sobrenatural para sanar. Se refería a «medir la cinta, hender el mimbre, abrir el árbol, orinar en cierta yerua» y «cortar el mal de baço transtornando la yerua»²⁸⁷.

Los tratados antisupersticiosos aportaban más información al respecto, y además, no sólo se referían a remedios mágicos que utilizaban los fieles para procurar sanar sus enfermedades, sino que trataban especialmente sobre el uso que los médicos hacían de este tipo de prácticas. En este sentido, se hace notar la influencia de Jean Gerson y en especial, de su tratado *De erroribus circa arte magicam* (1402). En él arremetía fuertemente contra los médicos, reprochándoles que hicieran uso de remedios mágicos y

²⁸² MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, Edición de Michael Gerli, Cátedra, Madrid, 1998, pp. 261-262.

²⁸³ *Id.*, p. 264.

²⁸⁴ RAHM, Anónimo, *Confesional...*, f. 14r.

²⁸⁵ BNE, Alfonso Fernández de Madrigal, *Tratado sobre las confesiones...*, f. 42r.

²⁸⁶ BNE, Bartolomé Talayero, *Op. cit.*, f. 36r.

²⁸⁷ BNE, Pedro de Covarrubias, *Op. cit.*, hh. 12r-12v.

los incorporaran en sus tratados, haciéndolos a su vez responsables de que las creencias mágicas perduraran entre sus pacientes²⁸⁸. *De erroribus* fue precisamente una de las fuentes principales de los dos tratados antisupersticiosos castellanos de las primeras décadas del siglo XVI, del *Tratado de las supersticiones y hechizarias* de Martín de Castañega y de la *Reprobación de supersticiones y hechizerías* de Pedro Ciruelo²⁸⁹. Por ello, resultaría interesante trazar aquí, aunque sea en pocas líneas, los argumentos expuestos por Gerson en contra de las prácticas mágicas que según denunciaba, utilizaban los médicos. Ello ayudaría a comprender la posición de Castañega como la de Ciruelo al respecto.

Jean Gerson en su tratado buscaba deslegitimizar que los médicos utilizaran prácticas mágicas con una intención terapéutica, argumentando que la función curativa no podía ser un pretexto para aceptar el uso de tales remedios²⁹⁰. Denunciaba que existía una gran permisibilidad hacia este tipo de prácticas, relacionada con la efectividad que se atribuía a ellas. Los médicos confiaban en la eficacia de algunos remedios mágicos y así lo transmitían a los enfermos²⁹¹. Ante esta realidad, respondía Gerson diciendo que, aun pensando que podían ser eficaces, todas las prácticas a las que no se podía atribuir una razón natural (*ratio naturalis*) eran condenables²⁹².

Entre las prácticas mágicas utilizadas citaba caracteres y figuras; diversas fórmulas verbales; así como amuletos compuestos por elementos minerales, vegetales, animales, palabras escritas o figuras. Entre ellos también se refería a las prácticas empíricas, que directamente vinculaba a la magia:

«El análisis filosófico o medical (*philosophica aut medicinalis consideratio*) en ningún caso admite estas tradiciones supersticiosas que llaman metódicas o empíricas (*methodica vel empirica*), a las cuales no se puede asignar ninguna razón natural (*ratio naturalis*)»²⁹³.

²⁸⁸ THORNDIKE, Lynn, *Op. cit.*, IV, 1934, pp. 124-126, CAMPAGNE, Fabián Alejandro., «Medicina y religión...», p. 421.

²⁸⁹ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. XXXVI (*Estudio introductorio*); RIPOLL MATEO Verónica, «Sobre una edición ignota de la *Reprobación de supersticiones* del maestro Ciruelo», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 22 (2002), p. 438 [437-459].

²⁹⁰ DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, pp. 490-491.

²⁹¹ *Id.*, p. 491.

²⁹² *Ibidem*.

²⁹³ *Id.*, p. 495. La traducción es mía

Gerson explicaba que muchos médicos defendían la efectividad de este tipo de remedios apoyándose en el poder de la imaginación de los pacientes: los encantamientos estimularían la imaginación del enfermo, y le harían creer que con ellos curaría. Este se trataba de un argumento empleado por los médicos para explicar la efectividad de remedios empíricos sin la necesidad de atribuir a ellos la intervención de otros poderes, naturales o sobrenaturales²⁹⁴. Lo emplearon por ejemplo, médicos como Pietro d'Abano y Gentile da Foligno en el siglo XIV y también fue empleado en el siglo XV por el respetado académico Antonio Guaineri²⁹⁵. Gerson, en cambio, rechazaba por completo este argumento: si dichos remedios curaban, era gracias a la intervención demoniaca. Los médicos efectuaban un pacto con el demonio cuando mentían a sus pacientes haciéndoles creer que curarían con aquellos remedios mientras sabían perfectamente que eran inadecuados, o incluso inventados y, por tanto, no podrían causar ningún efecto²⁹⁶.

A su vez, Gerson denunciaba que muchos médicos consideraban admisibles este tipo de prácticas cuando ningún otro remedio conseguía curar al enfermo²⁹⁷. Bernardo de Gordonio, médico de comienzos del siglo XIV, utilizó este argumento para justificar ciertos remedios mágicos contra la epilepsia²⁹⁸. Gerson, en cambio, rechazaba rotundamente que, aún en esas condiciones, pudiesen ser utilizadas, ya que su uso implicaba un pacto con el demonio²⁹⁹.

El teólogo condenaba, por tanto, las dos razones que, según él, utilizaban los médicos para justificar el uso de remedios mágicos: la eficacia basada en el poder de la imaginación y su uso como último recurso. Y casi siglo y medio después, en Castilla, tanto Martín de Castañega como Pedro Ciruelo, trataron sobre estos dos argumentos. El primero, con una posición diametralmente opuesta a la de Gerson y el segundo defendiendo su postura al respecto.

²⁹⁴ *Ibidem.*

²⁹⁵ *Ibidem.*

²⁹⁶ *Id.*, pp. 495-496.

²⁹⁷ *Id.*, p. 498.

²⁹⁸ *Ibidem.* Se tratará sobre ello en el capítulo 4.

²⁹⁹ *Ibidem.*

Martín de Castañega, dedicaba un capítulo completo a los remedios empíricos «de los medicos», el cual abría con la frase: «No estan reprobadas las empericas o experiencias naturales de los medicos, aunque a algunos les parecen supersticiones o vanidades», aludiendo posiblemente a Jean Gerson³⁰⁰. Castañega consideraba lícito que los médicos recetasen este tipo de prácticas a los enfermos, como llevar la raíz o los granos de la peonia³⁰¹ colgados del cuello para curar la gota; o llevar «animales pequeños biuos» (grillos, langostas o arañas) como remedio de la fiebre cuartana³⁰². Dichas prácticas se hallaban en los libros de medicina, escritos por doctores, quienes los habían probado por experiencia, por lo que, si no se utilizaban con una mala intención, consideraba que no tenían por qué ser reprobadas³⁰³. La única condición que establecía Castañega era que no se utilizasen palabras o se pusiese fe en ceremonias ajenas al propio remedio³⁰⁴.

El franciscano aportaba dos argumentos que justificaban el uso de este tipo de remedios, argumentos que Jean Gerson decía que utilizaban los médicos de su época y condenaba en su tratado: en primer lugar, según Castañega, estos remedios podían ser utilizados cuando ningún otro remedio funcionaba, «para curar y remediar algunas enfermedades o passiones que por reglas de medicina no pueden»³⁰⁵. Y, por otra parte, podían ser eficaces y curar a los enfermos por la influencia que ejercían en la imaginación de los mismos, ya que hacían que «el paciente tuuiesse mas rezia y fuerte

³⁰⁰ CASTAÑEGA Martín de, *Op. cit.*, p. 36, *Capi. XV. Quales empericas de los medicos no son supersticiones ni hechizos*, pp. 36-39.

³⁰¹ Peonia, planta de la familia de las peoniáceas (del lat. *paeoniaceae*). También conocida como rosa montés, rosa de Santa María o de Santa Clara. Es una planta que florece en primavera, una flor roja, parecida a la de la rosa. El fruto se compone de dos a siete folículos carnosos, con numerosas semillas redondas, primero rojas y después negras. FONT QUER, Pio, *Plantas medicinales. El Dioscórides renovado*, Labor, Barcelona, 1982, pp. 203-205.

³⁰² «assí como traer algunas rayzes colgadas al cuello, para curar y remediar algunas enfermedades (...); e así algunas vezes mandan los medicos traer la rayz de la peonia o los granos della al cuello para la passion de la gota coral; y para la quartana, vnos animales pequeños biuos, como grillos o langostas o arañas»; CASTAÑEGA Martín de., *Op. cit.*, p. 36.

³⁰³ «Mas si alguno seyendo medico, sin otra malicia vsasse dellas porque las halla en los dotores escritas que por experiencia las prouaron, no es razon que se tengan por sospechosas»; *Ibidem*.

³⁰⁴ «Otras cosas que se hazen con mezcla de palabras e ceremonias ni con cosas naturales, no son empericas, antes son supersticiosas, aunque se hallen escritas en los dotores y libros de medicina»; *Ibidem*.

³⁰⁵ *Id.*, p. 37.

ymaginacion y esfuerço de sanar»³⁰⁶. Para que el lector comprendiese mejor su posición, Castañega presentaba el siguiente ejemplo que resulta ser muy ilustrativo:

«Assi como si vn medico catolico (despues de hechos todos los beneficios razonables para curar vna terciana, veyendo que con todos ellos no se quitaua) mandasse que al paciente colgasen del cuello vna abellota verde de enzina, asegurandole que como fuesse secando aquella abellota, assi se yria quitando su terciana. Esta empírica o experiencia no seria supersticiosa ni el medico sabio la condenaria por tal, aunque dixesse que era liuiana e inpertinente, porque podria ser que fauoreciendose con la fuerte ymaginacion que naceria de aquella cosa natural y de la seguridad del medico, hallandose la materia dispuesta o quasi para ello, sanasse mas presto de la terciana, siendo ocasion aquella emperica natural aunque liuiana mas no supersticiosa»³⁰⁷.

Por tanto, aunque el remedio en sí no tuviese ninguna virtud para curar al paciente, como la bellota verde de encina colgada al cuello («que era liuiana e impertinente»), se consideraría aceptable, por razón de que ayudaría al paciente a mejorar debido a la influencia que ejercería en su mente.

Pedro Ciruelo, en cambio, en su tratado *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* escrito pocos años más adelante, demostraba tener una posición muy distinta, más cercana a la de Jean Gerson. El teólogo aragonés condenaba el uso de remedios empíricos («*methódicas* y *empíricas* en griego»), relacionándolos directamente con prácticas mágicas, con «ensalmo[s] y nóminas y otras cosas colgadas al cuello»³⁰⁸. Reconocía, al igual que Martín de Castañega, que los médicos hacían uso de este tipo de remedios, en cambio, a diferencia del franciscano, Ciruelo reprobaba contundentemente su uso, desmintiendo, al igual que hacía Gerson, los dos argumentos de los que éstos se valían: en primer lugar, las prácticas empíricas no podrían ser empleadas como último recurso de sanación, cuando los remedios naturales y las acciones devotas (las misas y oraciones) no habían conseguido curar al enfermo³⁰⁹. Tampoco consideraba aceptable que los médicos se escudaran en la efectividad de

³⁰⁶ *Ibidem.*

³⁰⁷ *Ibidem.*

³⁰⁸ CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, p. 182.

³⁰⁹ «Esta misma porfia (...) se reprehende en el médico, después que en su curación ha hecho sobre el paciente todos los beneficios de medicinas naturales, y juntamente con ellos las devociones (missas, y oraciones de la Iglesia Cathólica) y viendo que no sana, si usa con el enfermo de las maneras que llaman *methódicas* y *empericas* (...), que ninguna virtud tienen contra aquella enfermedad. Porque de cierto son cosas vanas y supersticiosas (...); *Ibidem.*

dichas prácticas, aludiendo al poder de la imaginación. Esta misma excusa podría ser empleada para justificar las prácticas mágicas, lo cual invalidaba por completo el argumento³¹⁰. Además, añadía Ciruelo, en ningún caso, aunque la intención fuese la de curar a los enfermos, podría permitirse el uso de prácticas vanas, «vazias de virtud natural»³¹¹. De ninguna manera, «aunque sepa que aya de morir», se justificaría el empleo de prácticas que implicaban un pacto con el diablo³¹². En este sentido, Ciruelo recalca que siempre se debía de anteponer la voluntad divina a la humana. Si, después de utilizar todos los recursos (naturales y devotos) el enfermo no curaba, significaba que Dios no quería que sanara³¹³. En ese caso, habría que «humillarse» al «açote de Dios con mucha paciencia» porque de lo contrario, se estaría –«por sanar el cuerpo»– haciendo «enfermar el alma»³¹⁴. Una lección semejante aportaba uno de los *exemplum* del *Libro de los exemplos por abc* de Clemente Sánchez de Vercial, donde se relataba cómo Santo Domingo se le apareció a una monja que padecía una grave enfermedad, por la cual supuraba gusanos por el pecho. El Santo le pidió que tuviese paciencia, porque así los gusanos se transformarían en piedras preciosas. La monja no creyó al Santo, y éste para convencerla obró un milagro convirtiendo unos gusanos en zafiros y esmeraldas³¹⁵.

³¹⁰ «Ni tampoco se excusa el pecado con la respuesta que algunos médicos dicen: que aquellas empíricas tienen virtud intencional para hazer sanar el enfermo, porque causan en él rezia imaginación para vencer el mal de la enfermedad»; *Id.*, p. 183.

³¹¹ «(...) no es lícito al buen christiano hazer cosa vana y abominable a Dios, por algún fin, aunque sea bueno, que la Santa Escripura dize que Dios aborrece a todos los que obran vanidades vazias de virtud natural»; *Ibidem*.

³¹² «Y, pues que ya los santos doctores de la Yglesia an declarado que en los ensalmos y nóminas comúnmente ay pacto secreto con el diablo, en grande ofensa de Dios, en ninguna manera debe el temeroso siervo de Dios querer sanar de aquella manera, aunque sepa que aya de morir»; *Id.*, p. 181.

³¹³ «Porque no es razón que el hombre quiera sanar, aunque Dios no quiera, y muchas vezes la voluntad de Dios es que el hombre no sane, porque no le conviene a su salvación; porque sabe Dios que con aquella enfermedad purga los pecados que a hecho y excusa otros algunos en que oviera caído si estuviera sano. Y exercítase en la virtud de la paciencia por la que él merece mucha delante de Dios, que son muchos mayores bienes que la sanidad del cuerpo y aun que todos los otros bienes de la natura y de fortuna»; *Ibidem*.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ «342 (277) *Paciencia in infirmitate magni meriti est. Aver paciencia en la enfermedat, al que la recibe es grand bondat.* E de quanta virtud en el enfermo es mérito, la virtud de la paciencia, e muéstralo Santo Domingo en un miraglo de una santa monja que padecía un enfermedat espantosa de gusanos en la teta que salían buliendo del pecho. E confortándola Santo Domingo que oviesse paciencia, e si lo oviesse que todos aquellos gusanos se tornarían en piedras preciosas. E ella sonriose e non lo queriendo creer. E veyendo esto Santo Domingo, fizo que le diesen dos gusanos de aquellos e por su oración tornáronse en piedra safir e esmeralda. Estonce la monja, veyendo esto con gran paciencia, sufrió su enfermedat. E

Resulta llamativo, en cambio, que aunque tanto Castañega como Ciruelo se referían a la posición de los médicos respecto a las prácticas empíricas –Ciruelo, por ejemplo escribía: «algunos médicos dicen³¹⁶»–, ninguno de los dos citaban un médico ni un tratado medicinal para defender su posición. Ello hace suponer que podían estar sosteniéndose en la realidad dibujada por Jean Gerson, sin tener en cuenta la posición de los médicos castellanos al respecto. O puede que dieran por hecho que, si Gerson denunciaba esa situación en Francia, la realidad sería semejante entre los médicos y sanadores castellanos.

Precisamente en el siguiente capítulo se analizará el lugar que ocupaban los remedios mágicos en los textos castellanos dirigidos a presentar remedios contra distintas enfermedades. ¿Realmente era tan habitual como denunciaba Gerson y como –aunque no de forma tan categórica– hacía ver Ciruelo el empleo de la magia en las práctica de salud?

según esto, no es duda que todos aquellos gusanos se tornaron en piedras preciosas en paraíso»; GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María del Mar, «Edición del *Libro de los exemplos por A.B.C.* de Clemente Sánchez (3º parte)», *Memorabilia*, n.º 15 (2013), p. 479.

³¹⁶ CIRUELO, Pedro, *Reprobación...*, p. 183.

SEGUNDA PARTE

LA MAGIA EN LAS PRÁCTICAS DE SALUD

«Faga omne por la salud
temporal lo que pudiere sin pecar»,
*Agustín de Hipona*¹

En el apartado anterior se ha tratado sobre la posición de moralistas y teólogos ante la magia utilizada con fines apotropaicos o curativos. Como se ha podido vislumbrar, el periodo tardomedieval estuvo marcado por importantes transformaciones en cuanto a la actitud hacia distintas prácticas empleadas para tratar males o enfermedades. A partir del siglo XV cada vez más teólogos coincidían en afirmar que ni las palabras ni las imágenes astrológicas podían actuar por sus virtudes naturales; eran cada vez más los que condenaban que se utilizasen ensalmos, nóminas con palabras sagradas, objetos consagrados o reliquias para curar a enfermos.

Se ha podido ver, también, de qué manera fue aumentando la presión de los teólogos por condenar este tipo de prácticas y remedios. Tanto que algunos teólogos castellanos en sus obras pastorales y tratados antisupersticiosos, no sólo denunciaron que el *vulgus* hiciese uso de remedios mágicos al intentar preservar la salud o al enfrentarse a la enfermedad, sino que también señalaron a los médicos por su aparente disposición a utilizar prácticas como éstas para tratar a sus pacientes. Según denunciaba Pedro Ciruelo, los físicos hacían uso de amuletos, nóminas o ensalmos curativos en su

¹ Citado por Alonso Chirino en *Menor daño de la medicina*, HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Menor daño de la medicina de Alonso de Chirino*, Universidad de Salamanca, 1973, p. 3.

práctica habitual, aludiendo, por una parte, a que este tipo de remedios podían ser útiles cuando ningún otro conseguía curar al enfermo, y sosteniendo, por otra parte, que algunas de estas prácticas podían ser efectivas y actuar en el paciente mediante el poder de la persuasión, de la «imaginación».

En este contexto, resulta especialmente interesante conocer con detalle cuál era el lugar que ocupaban las prácticas mágicas en la actividad de estos médicos. ¿Era tal la tendencia de los físicos a prescribir remedios mágicos? ¿Justificaban su uso tal y como lo denunciaban los teólogos? En el siguiente apartado se tratará de responder a estas preguntas.

Lamentablemente apenas se conocen estudios sobre el tema referidos al ámbito castellano. En cambio, publicaciones como los de la profesora Lea T. Olsan y el profesor Michael McVaugh, entre otras, han dado a conocer que las prácticas mágicas –concretamente los encantamientos y las oraciones– ocupaban un lugar bastante importante en muchos tratados médicos y quirúrgicos medievales².

Contribuciones como éstas –si bien todavía sean reducidas– permiten desmontar, en cierta manera, la concepción que tradicionalmente vinculaba la magia, de forma exclusiva, a la llamada *medicina popular*, a las prácticas de salud llevadas a cabo por una población mayoritariamente iletrada, por curanderos, sanadoras, barberos o matronas³. Ésta ha sido generalmente la perspectiva desde la que se ha tratado la magia en el campo de la medicina. En esta línea, por ejemplo, Luis Sánchez Granjel, en su ya clásica colección *Historia general de la medicina española*, concretamente en los dos volúmenes consagrados a la medicina antigua y medieval como la renacentista, dedicaba un apartado a la *medicina popular*, donde trataba sobre las prácticas de salud mágicas y supersticiosas llevadas a cabo por *empíricos* o por personas sin una

² OLSAN, Lea T., «Charms and prayers in medieval medical theory and practice», *Social History of Medicine*, vol.16, n.º 3 (2003), pp. 343-366; McVAUGH, Michael R., «Incantationes in Late Medieval surgery», en MARCHETTI, Giancarlo; RIGNANI, Orsola; SORGE, Valeria (eds.), *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Feredici Vescovini*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 319-345.

³ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 343. Sobre esta cuestión véase también GENTILCORE, David, «Was there a “Popular Medicine” in Early Modern Europe?», *Folklore*, 115 (2004), pp. 151-166.

preparación teórica, contraponiéndolas a la acción racional de los médicos académicos⁴. Al poner el foco en las prácticas de carácter mágico incluidos en textos escritos por médicos académicos, se podrán ver, en cambio, que las diferencias no siempre eran tan claras.

En este sentido, en el siguiente capítulo se tratarán de ver estos matices al analizar cuál era el lugar que ocupaban las prácticas mágicas en los tratados escritos por médicos castellanos. En cambio, es de tener en cuenta que la realidad castellana era bastante compleja en estos términos y que no sólo los físicos escribieron textos dedicados a transmitir conocimientos en torno a las prácticas de salud. Entre ellos circularon otros muchos escritos anónimos, compilaciones y manuales de recetas. Por esta razón, con la intención de tener una visión más completa del caso castellano, no sólo se utilizarán tratados escritos por médicos con una formación universitaria, sino que se analizarán textos de diversa tipología, con autorías también diversas.

En consecuencia, en lo que respecta a la terminología, en los siguientes capítulos no se tratará sobre los médicos en particular, sino sobre los sanadores, en general. Este término englobaría a todo el espectro de personas –médicos, cirujanos, barberos, comadronas, etc.– que se dedicaban a tratar distintos males y dolencias. En este mismo sentido, tampoco se tratará sobre la «medicina», sino sobre las «prácticas de salud», con el objeto de llegar a englobar a todas aquellas prácticas llevadas a cabo fuera del ámbito meramente académico⁵.

En lo que respecta a la organización, esta segunda parte se dividirá, como la primera, en dos capítulos, y siguiendo el mismo esquema: en el primero (capítulo 3) se tratará sobre las fuentes empleadas y en el segundo (capítulo 4) se intentará analizar el lugar que ocupaban y el tratamiento que merecían los remedios mágicos en esas fuentes.

⁴ SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *La medicina española antigua y medieval (Historia general de la medicina española, I)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981, pp. 150-160; *La medicina española renacentista (Historia general de la medicina española, II)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1980, pp. 133-137; 139-146.

⁵ Me gustaría agradecer en este punto la contribución de Montserrat Cabré i Pairet en la aclaración de la terminología.

3.

Transmisión de saberes relativos a la salud y la enfermedad: tratados, compilaciones y manuales de recetas

Una de las mejores formas de acercarse a las prácticas de salud en el periodo medieval, son los distintos tipos de textos, bien tratados, compilaciones, regímenes de salud o manuales de recetas, cuyo objetivo final consistía en la transmisión de saberes relativos a estas actividades. En ellos, los autores recogían distintos remedios y recetas para evitar o curar diversos males y enfermedades. Remedios que conocían por haberlos leído en otras fuentes, por haberlos visto practicar o porque los habían utilizado ellos mismos y buscaban transmitir ese conocimiento a los lectores del texto.

En el siguiente capítulo, en primer lugar, se tratará sobre el valor de este tipo de fuentes para el estudio de la magia; a continuación se expondrán las principales características de la producción de estas fuentes durante el siglo XV y primeras décadas del XVI; y finalmente se describirán uno a uno los textos consultados que componen el corpus documental de este estudio.

3.1. Los tratados, compilaciones y manuales de recetas como fuente para el estudio de la magia

Como se ha adelantado en páginas anteriores, era bastante habitual que en los textos dirigidos a transmitir conocimientos relativos a la salud y la enfermedad se incluyesen prescripciones de remedios mágicos. En el siguiente capítulo se buscará analizar cuál era el lugar que ocupaban este tipo de remedios en los textos castellanos y cuál era la posición de sus autores hacia ellos.

Lea T. Olsan, en el artículo «Charms and prayers in Medieval medical Theory and practice», daba a conocer cómo varios físicos ingleses que vivieron entre el año 1200 y 1500, incluyeron en sus tratados no pocos remedios en los que se recomendaba utilizar oraciones y encantamientos¹. El médico Thomas Fayreford, en su libro escrito entre 1420 y 1460, introdujo, por ejemplo, un remedio para detener el flujo menstrual que consistía en pronunciar tres veces seguidas un pasaje del evangelio manteniendo la mano encima de la cabeza de la paciente². Prescribía, a su vez, escribir palabras sacras en las hostias contra la epilepsia o las fiebres³. Fayreford, no obstante, presentaba estos remedios como *empírica*, no como prácticas mágicas. Las describía siguiendo los criterios probatorios utilizados en el marco de la medicina escolástica (la razón, la autoridad o la experiencia), por lo que su uso quedaba justificado⁴. Serían prácticas aceptadas por la medicina escolástica. Se trataban, en cambio, de las mismas acciones contundentemente reprobadas por la mayoría de teólogos tardomedievales, tal y como se ha visto en el capítulo anterior.

Ante esta realidad resulta especialmente interesante conocer cuál era la posición de los sanadores castellanos respecto a este tipo de remedios. ¿Los definían como prácticas mágicas? ¿Y en ese caso, añadían alguna explicación que justificara su prescripción o, en su lugar, las incluían junto a los demás remedios, sin hacer ninguna distinción? Estas serán unas de las preguntas a responder en el siguiente capítulo.

¹ OLSAN, Lea T., «Charms and prayers in medieval medical theory and practice», *Social History of Medicine*, vol.16, n.º 3 (2003), pp. 343-366.

² *Id.*, pp. 361-362.

³ *Id.*, p. 362.

⁴ *Id.*, pp. 347-356.

A su vez, también convendría preguntarse si, en el caso de que los remedios mágicos se presentaran acompañados de alguna explicación, éstas se semejaban a las que citaban tanto Jean Gerson, como posteriormente Martín de Castañega y Pedro Ciruelo. Como se ha visto en el capítulo anterior, Gerson, en su *De erroribus circa arte magicam*, denunció que los médicos prescribían numerosos remedios mágicos en sus tratados y libros. Lo hacían sosteniéndose en dos razones: la validez de hacer uso de estos procedimientos mágicos, cuando ningún otro remedio funcionaba; y la posibilidad de que estas prácticas pudiesen ser efectivas en algunos casos, debido al poder de la «imaginación». Un siglo después, Pedro Ciruelo manifestaba esta misma denuncia: en Castilla, avisaba, los físicos utilizaban diversos remedios ilícitos, sosteniéndose en estos dos argumentos. Resulta, por tanto, interesante intentar conocer si, tal y como indicaba Ciruelo, en los textos castellanos se incluían tales razonamientos.

Por otra parte, además de averiguar la posición de los sanadores respecto a estos remedios, estas fuentes aportan también la posibilidad de conocer con detalle las prácticas que se describían en ellas: cuáles eran las oraciones y los encantamientos prescritos, cómo eran los amuletos recomendados, y los rituales que envolvían a todas estas prácticas. Estos textos aportan una información especialmente rica en este sentido, debido a que, precisamente, fueron redactados para transmitir unos conocimientos; para dar a conocer remedios contra diversos males y enfermedades, de tal forma que quien leyera el tratado o manual en cuestión los pudiera utilizar. Por ello, cada práctica se describía con todo detalle. Se describían todos los ingredientes, el tiempo de duración de los tratamientos, las veces en las que se debía de repetir, etc. En este sentido, la diferencia es manifiesta respecto a la información aportada en las fuentes pastorales. Y es que, en éstas el objetivo consistía en informar a los sacerdotes y curas de almas sobre cuáles eran las prácticas condenables, las que suponían un pecado contra el primer mandamiento y, por tanto, bastaba con aportar los detalles necesarios para que el lector identificara estas prácticas y, en su caso, las distinguiera de otras parecidas. En ninguna ocasión se describían los rituales paso a paso o se enumeraban los ingredientes a

emplear en bebedizos o ungüentos⁵. De esta manera, los textos dedicados a transmitir conocimientos sobre prácticas de salud han sido de gran ayuda para conocer con mayor detalle las prácticas que serían empleadas durante este periodo para evitar y tratar diversas enfermedades. Han servido, de hecho, para comprender concretamente en qué consistían varias prácticas que en las fuentes pastorales eran nombradas, sin detallar la forma en la que se aplicaban.

3.2. Características generales de la producción de textos dedicados a la salud en Castilla

La producción de textos sobre la enfermedad y la salud del siglo XV y primeras décadas del XVI destaca por el carácter práctico de sus obras⁶. La mayoría de los trabajos escritos en este periodo eran, como se verá más adelante, breves tratados, compilaciones o manuales de recetas, en los que el objetivo principal consistía en aportar a los sanadores conocimientos básicos para el ejercicio de las prácticas de salud. Apenas se conocen obras de carácter académico.

Esta característica castellana estaba estrechamente relacionada con la realidad que dibujó Guy Beaujouan –uno de los mayores exponentes en el estudio de la actividad científica española–, en la conferencia celebrada el 1967 en el Palais de la Découverte en París⁷. Se trataba de una realidad marcada por cuatro grandes particularidades, que la

⁵ Estas diferencias quedarán en evidencia en el apéndice documental, donde se presentan dos catálogos de prácticas mágicas: uno relativo a la información extraída de fuentes pastorales y otro al de tratados, compilaciones y manuales de recetas.

⁶ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Península (Historia, Ciencia y Sociedad), Barcelona, 2001, pp. 268-269 (y siguientes). Sobre la medicina española bajomedieval resulta, a su vez, especialmente interesante la amplia contribución de Luis Sánchez Granjel: SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, *La medicina española antigua y medieval (Historia general de la medicina española, I)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981; *La medicina española renacentista (Historia general de la medicina española, II)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1980.

⁷ BEAUJOUAN, Guy, «La science en Espagne aux XIV^e et XV^e siècles (Conférence du Palais de la Découverte, D 116. Paris, 1967)», en BEAUJOUAN, Guy, *Science médiévale d'Espagne et d'alentour*, Ashgate, Aldershot, 1992, pp. 5-45. Sobre la actividad científica en Castilla durante el siglo XV y primeras décadas del XVI véase, a su vez, GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla*, Vols. I y II. Edad Media, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002; LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Editorial Labor, Barcelona, 1979. Sobre la historia de la medicina en concreto, GARCÍA BALLESTER, Luis, *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Akal, Madrid, 1976; «La medicina», en JOVER ZAMORA, José María (dir.), *Historia de España (Menéndez Pidal)*, vol. XVI: La

diferenciaban de otros territorios: la presencia musulmana; la precoz maduración de las lenguas vernáculas en la producción científica; la elevada presencia de judíos en las prácticas de la salud; y la debilidad de la institución universitaria⁸.

Comenzando por esta última particularidad, a diferencia de otros territorios europeos, donde la universidad fue el centro de producción científica por excelencia, en Castilla, durante el siglo XV y las primeras décadas del siglo XVI, la mayoría de los textos con un contenido médico se escribieron al margen de la misma, bien en la corte real, a petición de los monarcas —como se verá más adelante—, en los circuitos nobiliarios, en un entorno episcopal, en las órdenes mendicantes o en las aljamas judías⁹.

El carácter débil de la institución se veía reflejado en el rendimiento intelectual de sus miembros. Los profesores universitarios apenas contribuyeron a la creación de obras con contenido académico¹⁰. Gran parte de su tiempo lo ocuparon asistiendo a su clientela privada, sobre todo miembros de la familia real y de la nobleza; permaneciendo amplios periodos fuera del centro de enseñanza. En este contexto, puede que por su absentismo y falta de tiempo, se abstuvieran de escribir extensas obras con un contenido doctrinal. En su lugar, escribieron breves tratados y colecciones de recetas, dirigidos a un uso práctico, y centrados en aportar conocimientos básicos para el ejercicio de las prácticas de salud¹¹.

época del gótico en la cultura española (c. 1220-1480), Espasa-Calpe, Madrid, 1994, pp. 597-656; *La búsqueda de la salud...*; SÁNCHEZ GRANJEL, Luis., *La medicina española antigua y medieval...*; *La medicina española renacentista...*; SÁNCHEZ GRANJEL Luis; RIERA PALMERO Juan, «Medicina y sociedad en la España renacentista», LAÍN ENTRALGO, Pedro (ed.), *Historia Universal de la Medicina*, vol. 4 Edad Moderna, Salvat. Barcelona, 1976; AMASUNO, Marcelino, *Medicina castellano-leonesa bajo medieval*, Acta Histórico-médica Vallisoletana XXXII, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1991; ROJO VEGA, Anastasio, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1993; CABRERA SÁNCHEZ, Margarita, «Médicos, cirujanos y curanderos en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XV», *Anuario de estudios medievales*, n.º 26, 1 (1996), pp. 329-364; GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto Historia de España "Claudio Sánchez-Albornoz", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996.

⁸ BEAUJOUAN, Guy, *Op. cit.*, p. 7.

⁹ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 268-269.

¹⁰ *Id.*, pp. 107-108.

¹¹ *Id.*, pp. 265-267.

A su vez, en lo que respecta a la recepción de conocimientos, es de destacar que la llegada de obras referentes de la medicina escolástica a centros universitarios castellanos fue muy tardía. El corpus de traducciones de textos árabes y greco-latinos efectuadas en Toledo a lo largo del siglo XII y durante el XIII, una pieza clave en el desarrollo de la filosofía natural y la medicina escolástica, no fue directamente introducido en los centros universitarios castellanos, sino que hubo que esperar décadas para que dicho corpus volviera ya asimilado desde distintos centros intelectuales europeos¹². La universidad de Salamanca no contó con la literatura médica de la escuela de Salerno, ni con obras de Bernardo de Gordonio, Arnau de Vilanova, o los *libri naturales* aristotélicos, así como con las obras de Alberto Magno, hasta la segunda mitad del siglo XV¹³. Aunque ello no quiera decir que entre sus profesores y estudiantes no se conociera el corpus de filosofía natural, lo cual garantizaron, en gran medida, las bibliotecas de distintos centros episcopales, esta tardanza influyó negativamente en el desarrollo de las disciplinas científicas y la medicina en la Corona¹⁴.

Por otra parte, el carácter extraacadémico de los textos estuvo relacionado con la elevada presencia de judíos en las prácticas de la salud en Castilla. Los miembros de la comunidad judía, por su religión, tenían restringido el acceso a la universidad, así como los miembros de la comunidad mudéjar, y las mujeres, en este caso, no por su condición religiosa, sino por su sexo. Por ello, tuvieron que sostenerse en el sistema abierto de enseñanza, y aprender de mano de un maestro. Una formación que se asemejaría a la de un artesano: el maestro se comprometía a enseñar al aprendiz, mientras éste la ayudaba en su trabajo¹⁵. Este sistema, aunque no fue exclusivo de la Corona de Castilla, tuvo

¹² García Ballester definió este fenómeno como el «reflujo de la escolástica». GARCÍA BALLESTER, Luis, «Galenismo y enseñanza médica en la Escuela de Salamanca del siglo XV», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinam Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20 (2000), p. 238 [209-247]; *La búsqueda de la salud...*, p. 115. Más extensamente sobre las traducciones toledanas, SALMÓN, Fernando, «La medicina y las traducciones toledanas del siglo XII», GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica...*, pp. 631-646. Véase también BURNETT, Charles, «Filosofía natural, secretos y magia», GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y de la técnica...*, pp. 93-144 (sobre todo pp. 126-130).

¹³ GARCÍA BALLESTER, Luis, «Galenismo y enseñanza médica...», p. 238.

¹⁴ *Ibidem*. GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 115-116.

¹⁵ Para más información sobre el sistema de aprendizaje abierto y ver ejemplos de casos concretos véase GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 213-225.

mayor alcance que en otros lugares, debido, en gran medida, a la importante presencia de judíos que ejercían prácticas de salud en el reino¹⁶.

Precisamente la mayoría de los escritos castellanos elaborados durante el siglo XV y primeras décadas del siglo XVI, estaban orientados a formar a estos sanadores, que se dedicaban al cuidado de la salud, pero no necesariamente habían adquirido una formación universitaria. Al estar escritos en lengua vernácula eran accesibles a aquellos que no comprendían el latín¹⁷.

En cuanto al contenido, como se verá más adelante, la mayoría estaban enfocados a presentar conocimientos prácticos. Su principal objetivo consistía en mostrar a quien leería la obra, cómo debía de proceder ante cada enfermedad. Por ello, no solían incluir explicaciones teóricas, parafernalia doctrinal ni comentarios escolásticos¹⁸. Casi todas las obras de este periodo estaban enfocadas a aportar a los sanadores sólo lo que se suponía necesario para curar al paciente. Por ello, gran parte de las páginas, o en algunos casos, la totalidad, estaban dedicadas a presentar la enfermedad (a veces se describían detalladamente los síntomas de cada dolencia, en otras ocasiones, en cambio, simplemente se citaba el nombre) y la forma de proceder para su cura.

En cambio, no todas las obras escritas durante el siglo XV y primeras décadas del siglo XVI, dedicadas a instruir a quienes ejercían prácticas de salud eran iguales. Algunos eran tratados breves, otros compendios de recetas de diferente extensión; unos versaban sobre las enfermedades del cuerpo humano, en general, y otros se centraban específicamente en males concretos, como la peste o la fascinación. En las siguientes páginas se describirán las fuentes empleadas en este estudio, siguiendo una clasificación según su tipología. Para ello ha sido de gran ayuda la obra póstuma de Luis García Ballester, donde describía, siguiendo una clasificación estricta, los distintos tipos de escritos de carácter médico difundidos en Castilla durante el siglo XV¹⁹.

¹⁶ Sobre la minoría judía en las prácticas de salud véase, *Id.*, pp. 424-498.

¹⁷ *Id.*, pp. 268-269.

¹⁸ *Ibidem.*

¹⁹ *Id.*, pp. 316-410.

No obstante, antes de seguir adelante, cabría mencionar que ha sido imposible analizar todas las obras castellanas escritas en el siglo XV y primeras décadas del XVI, debido al tamaño del corpus documental existente²⁰. Por ello, ha sido necesario efectuar una elección. Se han escogido una serie de textos que pueden ser representativos de la producción castellana de este periodo, y que a su vez, son interesantes para analizar la presencia de las prácticas mágicas en los mismos.

Se han consultado por una parte, las dos obras médicas de Alfonso Chirino, *Menor daño de medicina y Espejo de Medicina*, probablemente las más importantes de la literatura médica castellana del siglo XV. Obras que merecen una clasificación propia, por su carácter especial.

Por otra parte, se han elegido dos florilegios o compilaciones: la *Suma de la flor de çerugia* del Maestre Fernando de Córdoba; y el *Códice de Zabálburu de medicina medieval*.

A su vez, se han consultado tres tratados sobre la peste, redactados en el siglo XV; obras que, como se verá más adelante, se escribieron como consecuencia de los brotes de la epidemia en la Península durante ese siglo: el *Recetario contra pestilencia* del doctor Gómez García de Salamanca, el *Eclipse de Sol* de Diego de Torres, y el *Regimiento contra la peste* Fernán Álvarez Abarca²¹. Al tratarse de tratados escritos en torno a una concreta enfermedad, aportan la posibilidad de ver si se citaban prácticas mágicas como remedio a este mal y comparar si las referencias eran más o menos abundantes que cuando se trataba de otras enfermedades.

En este sentido, también se han consultado los textos sobre el mal de ojo redactados en Castilla, en el siglo XV: el *Tratado de aojamiento* de Enrique de Villena y el *Tractatus de fascinatione* de Diego Álvarez de Chanca. Al ser un mal

²⁰ Para consultar la producción médica medieval castellana resulta de especialmente útil el corpus de *Textos médicos españoles* elaborado por el Hispanic Seminary of Medieval Studies de la Universidad de Wisconsin, donde han sido editados la mayor parte de los textos médicos escritos en castellano entre el siglo XIII hasta el XVII. Hoy en día la base de datos se puede consultar en línea en la dirección: <http://www.hispanicseminary.org/t&c/med/index-es.htm>, consultado el 28/09/2017. A su vez, Luis García Ballester también reunió una gran cantidad de obras médicas medievales (del siglo XV), clasificadas periódicamente y según su tipología. Véase BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 316-400.

²¹ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 324-329.

tradicionalmente vinculado a la magia, y al poder maléfico de la mirada de las mujeres mayores (*vetula*), resulta especialmente interesante conocer la presencia de remedios mágicos y el tratamiento que se daba a los mismos en estos textos.

Finalmente, se ha analizado un manual de recetas doméstico dirigido a mujeres (*Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*), con la intención de ver cuál era el lugar que ocupaba la magia en un ámbito como el doméstico, tradicionalmente relacionado con el uso y la transmisión de saberes y prácticas mágicas.

A su vez, cabría añadir que, también han sido consultados el *Lilio de medicina* de Bernardo de Gordonio y el *Compendio de humana salud* de Johannes Ketham²². Dos tratados ampliamente difundidos en el occidente medieval y que tras ser traducidos al castellano también gozaron de una gran difusión en Castilla. La primera traducción castellana del *Lilium de medicine* (1303-1305) que se conoce es de 1495. Se trata del manuscrito *Lilio de medicina* que se encuentra en la Universidad de Salamanca²³. La primera traducción del *Fasciculus de medicinae* (1491) de Ketham se realizó probablemente en Zaragoza en 1494²⁴. Ambas obras se encontraban entre los tres impresos científicos con mayor éxito editorial de la primera imprenta castellana (1485-1520), tras el *Menor daño de medicina* de Chirino²⁵. Por ello, si bien no se han añadido al corpus documental de la tesis, se ha considerado interesante su consulta²⁶.

²² GORDONIO, Bernardo de, *Lilio de medicina*, DUTTON, Brian; SÁNCHEZ, Nieves (estudio y edición), 2 vols., Arco Libros, Madrid, 1993. KETHAM, Johannes de, *Compendio de la humana salud*, HERRERA, María Teresa (estudio y edición), Arco libros, Madrid, 1990.

²³ GORDONIO, Bernardo, *Op. cit.*, pp. 29-31.

²⁴ KETHAM, Johannes de, *Op. cit.*, pp. 8-12.

²⁵ ARRIZABALAGA, Jon, «El libro científico en la primera imprenta castellana (1485-1520)», GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica...*, pp. 637 [619-649].

²⁶ El *Lilio de medicina* de Bernardo de Gordonio es un tratado práctico, escrito para que los practicantes que lo utilizaran pudiesen diagnosticar y curar todas las enfermedades comunes. El tratado se presentaba dividido en siete libros, imitando los pétalos de un lilio. Bernardo de Gordonio fue uno de los médicos más insignes de la Edad Media. Sin embargo, apenas existen datos sobre su vida, más allá de los que se pueden extraer de sus propias obras. Se sabe que nació en Gourdon (Montceau-les Mines) o, más probablemente, Gourdon (Quercy) y que ejerció como médico y catedrático en Montpellier durante casi toda su vida. El periodo mejor conocido de su trayectoria es el que ejerció el cargo de maestro en el *studium* de Montpellier entre 1283 y 1308, periodo en el que escribió varios tratados médicos y entre ellos el *Lilium de medicine*. GORDONIO, Bernardo, *Op. cit.*, pp. 7-9. El *Compendio de humana salud*, por su parte, es un florilegio o compendio que reúne vario textos médicos, quirúrgicos y recetas. El objetivo de

3.3. Menor daño de medicina y Espejo de medicina de Alonso de Chirino

Alonso de Chirino (c.1365-1420), perteneciente a una familia conversa, fue uno de los médicos más influyentes en el panorama castellano medieval. Tras estudiar y obtener el doctorado en la Universidad de Salamanca, entró en el ámbito cortesano, donde ejerció su profesión como médico del monarca Enrique III y su sucesor Juan II, quien, a su vez, le nombró alcalde y examinador mayor de médicos y cirujanos de la Corona de Castilla²⁷.

Preocupado por el ejercicio de los médicos castellanos, escribió el *Menor daño de medicina* (1411) y poco después el *Espejo de medicina* (1414), donde criticaba abiertamente los engaños que éstos hacían a los enfermos para obtener mayor fama o enriquecerse a costa de ellos, y se mostraba especialmente preocupado con las terapias agresivas que solían utilizar, poniendo en grave peligro a sus pacientes²⁸.

Precisamente el principal objetivo del *Menor daño de medicina* consistía en aportar una serie de conocimientos para que la gente, por su cuenta, pudiese utilizar ante diversas enfermedades, sin que tuviesen la necesidad de acudir a un médico profesional. Su propósito era que, siempre y cuando la enfermedad no fuese demasiado grave, la gente pudiese curar sus males por sí mismos, evitando el peligro de ser engañados por médicos farsantes²⁹.

No se trataba, por tanto, de una obra académica, sino de un tratado práctico de carácter divulgativo cuyo propósito era llegar a todo aquel que supiese leer. Por ello, Chirino escribió el texto en romance y trató de eludir términos científicos. En caso que los incluyera, se molestó en explicarlos, de forma que quien no estuviese familiarizado

Ketham consistía en presentar una recopilación de saberes de los «doctores más famosos», para que sirviera de ayuda todos «a los que lo quisieren saber». Apenas se conocen datos certeros sobre Joannes Ketham, más allá de su nombre, que aparece en el *explicit* de la primera edición latina (Venecia, 1491) y de su origen alemán, gracias del adjetivo, *alamanum*, que se añade en el título de la segunda edición (Venecia, 1495), lo que hace suponer que más allá de ser alemán, viviría fuera de su país cuando publicó la obra, ya que por lo contrario, no hubiera sido necesario especificar su origen. Tampoco se conoce con exactitud su fecha de nacimiento y defunción, únicamente, se ha llegado a suponer, del *explicit* de la primera edición (*Finis Fasciculi medicine Johannis de Ketham*), que había fallecido para cuando fue publicada, en 1491. KETHAM, Johannes de, *Op. cit.*, pp., p. 7.

²⁷ *Id.*, pp. 317-318; HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Menor daño de la medicina de Alonso de Chirino*, Universidad de Salamanca, 1973, pp. XV-XVI (*estudio introductorio*).

²⁸ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, p. 322.

²⁹ La edición que se ha utilizado ha sido: HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Op. cit.*

con el lenguaje médico pudiese comprender los remedios descritos³⁰. Asimismo, con la intención de que tuviese la mayor difusión posible ordenó que existiese al menos un ejemplar en cada iglesia catedral³¹.

La obra estaba dividida en tres partes: la primera consistía en un regimiento de sanidad, en la que presentaba la forma de preservar la salud; en la segunda parte reunía una serie de remedios para «enfermedades que conteçen en el vniuerso cuerpo del omne que non conteçen solamente en singular miembro»; es decir, remedios a males que no pertenecen a una parte concreta del organismo y que pueden afectar a todo el cuerpo, como las fiebres, las hemorragias o las mordidas de animales venenosos; y en el tercer, y último apartado, recogía ya los remedios contra las enfermedades que afectan a cada parte del cuerpo, ordenadas siguiendo el orden galénico *a capite ad calcem*, desde la cabeza a los pies. Finalmente, fuera de estas tres partes, presentaba cuatro capítulos independientes: el primero sobre algunos males generales que no había incluido en el tratado; el segundo, sobre «males de las mujeres»; el tercero sobre «Afeytes muy prouados para mujeres»; y el último era una lista presentando el valor de distintas plantas y alimentos para su uso terapéutico³².

Pocos años después del *Menor daño de medicina* Chirino escribió el *Espejo de la medicina para examen de físicos y çirurgianos* (1414)³³. Una obra donde acusaba directamente a los médicos de diversas mentiras y engaños. El tratado suscitó grandes críticas entre sus colegas. Tanto que Chirino decidió responder a sus atacantes con la *Replicación* y la *Triplicación*. Ambos textos fueron incluidos en el tratado *Espejo de medicina*³⁴.

El *Espejo de la medicina* no era un tratado compuesto por remedios y consejos médicos, sino una obra donde se denunciaba la realidad en torno a las prácticas de salud en Castilla, y en cierta manera, también en Aragón, al tratarse de un entorno que

³⁰ HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Op. cit.*, p. XVIII (estudio introductorio).

³¹ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, p. 322.

³² HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Op. cit.*, pp. XVII-XVIII. Para conocer en detalle el contenido de cada parte véase el índice de contenidos presentado por Chirino, *Id.*, pp. 229-234.

³³ La edición que se ha empleado ha sido: CHIRINO, Alonso, *Menor daño de la medicina y Espejo de medicina*, GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel; CONTRERAS POZA, Luis (estudio preliminar y notas), Imprenta de J. Cosano, Madrid, 1944.

³⁴ *Id.*, p. XIX; GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, p. 319.

también conoció Chirino al viajar junto a Fernando de Antequera, hermano de Enrique III y posterior rey de Aragón³⁵. El autor denunciaba la acción de los médicos académicos, y también de aquellos que no tenían estudios universitarios («físicos que non son letrados»), así como de diversos hombres y mujeres que ejercían de curanderos («malos omnes y viejas nesçias»³⁶). Criticaba, entre otras cosas, que utilizasen remedios empíricos y mágicos y con ellos engañaran y dañaran a sus pacientes («dañan quando se quieren mostrar miraglosos (...) en fazer cosas espantosas non acostumbradas»³⁷). Resulta, por ello, una fuente muy interesante para este trabajo, no, en este caso, por las referencias directas a prácticas mágicas, sino porque proporciona la oportunidad de conocer su posición, la posición de un médico académico castellano, ante este tipo de remedios.

El *Espejo de medicina* se dividía en siete capítulos y en cada uno de ellos Chirino trataba de exponer los distintos argumentos que le llevaban a criticar al arte de la Medicina; entre ellos, por ejemplo, los engaños que hacían «los físicos que non son letrados» dando medicinas que no poseían ninguna virtud curativa, o las mentiras que decían a los enfermos más ricos para extraerles su dinero³⁸. En el sexto, y último capítulo, como resumen o como conclusión de toda la obra, presentaba «los diez mandamientos de salud», diez preceptos que debería de cumplir un buen físico³⁹.

Por otra parte, la *Replicación* incluida al tratado, estaba compuesta por cuatro partes en las que, primero, recogía los juicios que otros médicos habían hecho a su libro; respondía a esas críticas aportando sus argumentos; defendía otra vez el valor de su libro *Espejo de medicina* y concluía sacando de nuevo a la luz su posición contraria hacia la medicina astrológica, ya que si «la Medicina es dubdosa, que non es menos dubdosa a nos la astrología, e juntas las dos dubdas fazen menor el conocimientos del médico estrologo»⁴⁰. Por su parte, la *Triplicación* era una continuación del texto anterior. Estaba dividida en tres apartados en las que, por una parte, explicaba las

³⁵ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, p. 318.

³⁶ CHIRINO, Alonso, *Menor daño de la medicina y Espejo de medicina...*, p. 416.

³⁷ *Id.*, p. 395.

³⁸ El contenido del *Espejo de Medicina* en *Id.*, pp. 84-89.

³⁹ *Id.*, pp. 88-89.

⁴⁰ *Id.*, pp. 93.

condiciones que debía reunir un buen físico; por otra, criticaba los engaños que solían hacer muchos de ellos y finalmente, trataba de explicar que él, en realidad, aunque sus detractores así lo pensarán, no iba «en contra del arte de la Medicina», sino del mal uso que se hacía de ella⁴¹.

Las obras de Chirino aportan una información excepcional para intentar responder a las preguntas planteadas. El *Espejo de medicina*, por su parte, proporciona la posibilidad de conocer la posición de un médico académico ante el ejercicio de las prácticas de salud, algo excepcional para este periodo, ya que la mayoría de los textos castellanos contemporáneos no se detenían en este tipo de asuntos, sino que se limitaban a recoger remedios contra distintas enfermedades. A su vez, en este tratado se pueden descubrir los argumentos que utilizaba Chirino, entre otras cosas, en contra de prácticas empíricas, o de remedios en los que se incluían encantamientos y oraciones. Y lo que resulta más interesante aún, es que al tener también entre manos el *Menor daño de medicina*, escrito sólo unos años antes, una obra compuesta por diversos remedios y recetas concretas, se puede conocer si su discurso y su práctica coincidían. Es decir, si su rechazo a las prácticas mágicas expresada en el *Espejo de medicina* se veía reflejada en los remedios que recomendaba en el *Menor daño de la medicina*.

3.4. Florilegios y compendios médicos y quirúrgicos

Como se ha mencionado al comienzo de este capítulo, durante el siglo XV y comienzos del XVI, la producción de textos dedicados a transmitir conocimientos en torno a las prácticas de salud se caracterizaba por su naturaleza práctica. Precisamente, varias de las obras escritas en este periodo eran florilegios y compendios de diversos textos⁴².

Este tipo de obras, construidas con extractos de textos de diversa procedencia, constituían una herramienta muy útil para la difusión de saberes científicos y médicos⁴³.

⁴¹ *Id.*, pp. 94-99.

⁴² Sobre la producción de florilegios y compendios médicos y quirúrgicos en el siglo XV en Castilla véase GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 347-356.

⁴³ *Id.*, p. 347.

Al reunir textos de diversos autores en un solo ejemplar, facilitaban a sus lectores el acceso a saberes y conocimientos que de otra forma les sería más complicado llegar⁴⁴.

Se comenzaron a utilizar principalmente a partir del siglo IX, tras el desarrollo de las escuelas monásticas y catedralicias, para responder a las necesidades de estudio y de acceso al conocimiento de distintos textos⁴⁵. Y aunque al principio fueron consagrados a la difusión de extractos de la Biblia o de obras de autores clásicos y patristicos, poco a poco también pasaron a ser utilizados para la transmisión de conocimientos científicos, sobre todo a partir del siglo XII, cuando se empezaron a realizar traducciones de obras de origen árabe y greco-latino⁴⁶.

A continuación se describirán brevemente las dos compilaciones que han sido incluidas al corpus documental de esta tesis, debido a que pueden ser de gran interés para este estudio: el *Códice de Zabálburu de medicina medieval* y la *Suma de la flor de çerugia* del Maestre Fernando de Córdoba.

Códice de Zabálburu de medicina medieval

El manuscrito conocido como *Códice Zabálburu de medicina medieval*, por su localización en el fondo bibliográfico de la Biblioteca del Palacio de Francisco de Zabálburu, es un compendio de textos de diverso carácter, relacionados con la *sciencia* y la medicina. Ha sido editado por Carmen Sánchez Téllez en 1997, y posteriormente

⁴⁴ HAMESSE, Jacqueline, «De la manducation des textes a l'apprentissage du savoir: l'évolution des florileges medievales», MUÑOZ, María José; CAÑIZARES, Patricia; MARTÍN, Cristina (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Gabinete de Filosofía Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2013, p. 17 [11-32]. A su vez, sobre las compilaciones y en, concreto, sobre los florilegios resulta muy interesante RÍSQUEZ MADRID, Antonia, «Géneros sapienciales en la Edad Media: el florilegio y la enciclopedia medieval», GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás (dir.), '*Manipulus studiorum*', en *recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy*, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014, pp. 837-844.

⁴⁵ HAMESSE, Jacqueline, *Op. cit.*, pp. 17-18. GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana, «El saber de los claustros: las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media», *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n.º 731 (mayo-junio 2008), pp. 445-449 [443-455].

⁴⁶ HAMESSE, Jacqueline, *Op. cit.*, pp. 21-24.

por Jesús Pensado Figueiras, en 2012. Se ha utilizado esta última edición, ya que se considera que es más completa que la primera⁴⁷.

El manuscrito, con un total de 62 folios, está compuesto por 19 textos escritos en diferentes momentos de la Edad Media⁴⁸. No se conoce la fecha exacta de la copia del códice, ni su autor, aunque García Ballester y Pensado Figueiras consideran bastante probable situarlo en el siglo XV⁴⁹.

Los 19 textos que componen el manuscrito son de diversa índole. Pensado Figueiras los analiza uno a uno en su tesis y, por tanto, no sería oportuno entrar en ello, simplemente cabría mencionar que la mayoría de ellos eran tratados de pronósticos, que trataban sobre las distintas formas de pronosticar enfermedades, entre ellas, la orina o el pulso. En ninguno de ellos se han identificado remedios mágicos, pues debido al carácter de los propios textos, no tratan sobre remedios contra dolencias y enfermedades⁵⁰. Sí se han encontrado, en cambio, algunas referencias a conductas mágicas en la traducción castellana, incompleta, del herbario *De viribus herbarum*, (conocido como *Macer Floridus*) que se encuentra en el códice⁵¹. El tratado presenta la descripción de sesenta plantas y al tratar sobre la propiedad curativa de alguna de ellas, como por ejemplo, la artemisa, se alude a la virtud que puede poseer para evitar sufrir mordidas de ranas y sapos venenosos, si se cuelga su raíz al cuello⁵². En cambio, este texto no es un escrito médico en sí, ni un texto que trata sobre la enfermedad y sus

⁴⁷ SÁNCHEZ TÉLLEZ, Carmen (ed.), *Códice Médico de la Biblioteca Zabálburu*, Universidad de Alcalá, Alcalá de Henares, 1997. PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *El códice Zabálburu de medicina medieval: edición crítica y estudio de fuentes*, Tesis doctoral, Departamento de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña, 2012.

⁴⁸ *Semeiança del mundo* (ff. 1ra-1va); *Elementos y complexiones* (ff. 1va-4rb); *Sangrías* (ff. 4rb-5ra); *Pronósticos: Prognostica Democriti* (ff. 5ra-6va); *Pronósticos de origen incierto* (1) (ff. 6va-7rb); *Indicia Vletudinum* (ff. 5ra-7rb); *Experimento atribuido a Galeno* (ff. 7rb-7va); *Prognostica Galieni* (ff. 7va-7vb); *Pronósticos por el pulso* (ff. 7vb-9va); *Pronósticos por la orina* (ff. 9va-10va); *Epístola Aristotelis ad Alexandrum de dieta servanda* (ff. 10va-14va); *Pasaje no identificado* (f. 14va); *Pronósticos de origen incierto* (2) (ff. 14va-17ra); *Capsula eburnea* (ff. 17ra- 18vb); *Recetas* (ff. 19ra-34va/63r-65v); *Libro de las cosas que el onbre come* (ff. 34va-39rb); *Macer Floridus* (ff. 39rb-61vb); *Pasaje no identificado* (f. 62ra); *Poridat de las poridades* (ff. 62ra-62vb), PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *El códice Zabálburu...*, p. 18.

⁴⁹ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, p. 355; PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *Op. cit.*, p. 20.

⁵⁰ La descripción de los textos del manuscrito en PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *Op. cit.*, pp. 21-119.

⁵¹ Sobre el texto *De virtus verborum* véase concretamente, *Id.*, pp. 105-119.

⁵² «E [si] la raíz ha tal <virtud> que, si es atada al cuello, nin rana nin sapo veninoso non le podra enpeçer», *Id.*, p. 192.

posibles remedios, sino que es un herbario, un tratado de fitoterapia. Por ello, no será incluido en el corpus documental, sino que su estudio será relegado para investigaciones posteriores.

El texto en el que se han identificado varios remedios mágicos y, por tanto, resulta más interesante para este estudio, es el escrito presentado bajo el título *Recetas* (ff. 19ra-34va/63r-65v). Se trata de un recetario anónimo, compuesto por 256 recetas para hacer frente a diversas dolencias y enfermedades. Según su editor, pudo construirse gracias de la recopilación de varias fuentes, posiblemente tres⁵³.

Las recetas reunidas en este texto compartían una estructura básica, común en la mayoría de las mismas. Dicha estructura se conformaba en varias partes: la rúbrica, o el enunciado inicial; la indicación, que contenía información sobre el objetivo de la receta; la composición, donde se exponían los ingredientes o elementos con los que se hacía; la preparación, donde se explicaba lo que se hacía; la aplicación, donde se expresaba cómo se administraba; y, finalmente, la declaración de eficacia, en el que se exponía la validez de la receta⁵⁴. Aunque la mayoría de las recetas de este *Recetario*, eran muy breves y sencillas, estaban compuestas por estas mismas partes, quitando la rúbrica. Ninguna de las recetas llevaba una rúbrica, sino que empezaban directamente desde la indicación. Aquí un ejemplo:

«Para la podraga (sic.). Toma una libra de fienda de la çigueña e otra libra de unto de puerco sin sal. E mezclalo bien e ponlo sobre la podraga (sic.) e sanara⁵⁵».

En cuanto a las formas verbales, como era también característica común en las recetas, se utilizaba la segunda persona del imperativo.

⁵³ Para obtener una información detallada sobre el recetario véase *Id.*, pp. 93-100.

⁵⁴ CABRÉ I PAIRET, Montserrat, «Las prácticas de la salud en el ámbito doméstico: las recetas como textos de mujeres (s. XIV-XVII)», en CRESPO GARCÍA, Begoña; LAREO MARTÍN, Inés; MOSKOWICH-SPIEGEL FANDIÑO, Isabel (eds.), *La mujer en la ciencia: Historia de una desigualdad*, Lincom Europa, Múnich, 2011, p. 27 [25-41]. Sobre la composición de las recetas más extensamente véase, HUNT, Tony, *Popular medicine in Thirteenth-Century England. Introduction and texts*, Boydell & Brewer, Cambridge, 1990, pp. 16-24.

⁵⁵ PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *Op. cit.*, p. 180.

Suma de la flor de çerugia del Maestre Fernando de Córdoba

La *Suma de la flor de çerugia* fue uno de los dos únicos textos originales sobre la cirugía escritos en Castilla, junto al *Tratado de las apostemas* de Diego de Covo. Si bien García Ballester la calificó como el florilegio más interesante y atractivo de la época, ha pasado bastante desapercibida en el estudio de la medicina y la cirugía medieval castellana⁵⁶.

Existe un único manuscrito de la obra, compuesto a comienzos del siglo XVI. Junto a otros escritos de carácter científico y médico, la *Suma* ocupa los últimos 51 folios del documento (ff. 136v-187v). Ha sido recientemente editado por José Ignacio Pérez Pascual, edición seguida en este estudio⁵⁷.

En cuanto a su autoría, existen aún diversas dudas. En el mismo manuscrito se cita al Maestro Fernando de Córdoba como autor de la obra. Una persona que ha sido identificada como un destacado intelectual del siglo XV. En cambio, aun no se puede afirmar con certeza de que el autor del texto fuese esta misma persona. Según los datos que se conocen, Fernando de Córdoba (Córdoba, 1421- Roma, 1486), pudo tener una ascendencia judía, y proceder de una familia noble. Sus contemporáneos le describieron en diversas ocasiones como un joven prodigio. Fue doctor en Derecho Civil y Canónico y en Teología, Maestro en Medicina y en Artes Liberales. Se sabe, a su vez, que escribió numerosas obras de teología, filosofía, derecho canónico, así como un tratado médico (*De urinis*)⁵⁸. Su nombre aparece también como profesor de Medicina en la Universidad de Bolonia en el curso académico 1447 y 1448⁵⁹. En cambio, según advierte Ignacio Pérez Pascual, no existen indicios claros para confirmar que el Fernando de Córdoba citado sea el autor de la *Suma*. Quienes han estudiado su biografía no han intentado verificar si la autoría de la obra corresponde verdaderamente a la misma persona, posiblemente debido a que, a primera vista, no parece tratarse de un escrito que fácilmente pueda ser atribuido a un personaje como éste, quien con un elevado nivel de

⁵⁶ GARCÍA BALLESTER, Luis., *La búsqueda de la salud...*, p. 355.

⁵⁷ PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *La Suma de la flor de cirugía de Fernando de Córdoba*, Toxosoutos, Noya, 2002.

⁵⁸ Véase, *Id.*, pp. 27-41 (estudio introductorio).

⁵⁹ *Id.*, p. 31.

erudición, escribió todas sus obras en latín. La *Suma*, en cambio, no parece ser necesariamente escrita por un autor de su nivel intelectual⁶⁰. En esta tesitura, Ignacio Pérez Pascual, plantea distintas posibilidades: como solía ocurrir no pocas veces en esta época con escritos médicos y científicos, pudo ser redactada por otra persona y atribuida a Fernando de Córdoba, como también se atribuían diversas obras a Arnau de Vilanova, Aristóteles o Ramón Llull; por otra parte, tratándose de un apellido bastante frecuente, pudo tratarse de un homónimo; o en su caso, existe la posibilidad de que quien escribió la *Suma* fuese una persona llamada Fernando de Medina, natural de Córdoba, y localizado también en Bolonia⁶¹. En definitiva, en este punto de la investigación no se puede descartar ni desmentir que la persona que escribió la obra fuese el citado Fernando de Córdoba⁶².

Centrándose en la *Suma*, cabría mencionar que es un florilegio, una obra compuesta de textos de diversa procedencia. Según se expone en el manuscrito, el autor buscaba crear una obra breve y práctica que sirviese a los cirujanos de manual de consulta. Para ello, el autor reunió distintos fragmentos de libros que trataban sobre la cirugía y los unió creando un solo manual breve y útil. Así, añadía, los cirujanos evitarían llevar grandes volúmenes de libros de un lugar a otro⁶³.

La obra se dividía en veinte capítulos en los que, siguiendo el orden galénico *a capite ad calcem*, de la cabeza a los pies, se presentaban las diversas enfermedades y dolencias y sus respectivos remedios. Aun tratándose de un escrito quirúrgico, la mayoría de los remedios eran farmacológicos, en muy pocos casos se aconsejaba el uso de la cirugía⁶⁴. Muchos de estos remedios incluían, además, prescripciones mágicas como rezar ciertas oraciones, llevar amuletos o nóminas, etc. Ello ha llevado al editor de la obra, Ignacio Pérez Pascual, a concluir que el mayor interés del manuscrito, lejos de la transmisión del saber médico galénico, reside en la difusión que hacía de

⁶⁰ *Id.*, p. 46. García Ballester también se refiere a Maestre Fernando de Córdoba como un cirujano cuya identidad no se ha podido conocer. GARCÍA BALLESTER, Luis., *La búsqueda de la salud...*, p. 355.

⁶¹ PÉREZ PASCUAL, José Ignacio, *Op. cit.*, pp. 45-46.

⁶² *Id.*, p. 46.

⁶³ «este mi tratado, que he apurado e he escogido entre todos los libros de la sobredicha arte de la çirurgia, por escusamiento del trabajo que los çurujanos toman en levar las grandes veluemenes d los libros de una tierra en otra, quando algunas partes avian de ir», *Id.*, p. 52.

⁶⁴ *Id.*, p. 53.

conocimientos que hoy se denominarían propios de la “medicina popular”⁶⁵. Sea así o no, lo cierto es que, la *Suma* es una obra muy valiosa para analizar el lugar ocupado por la magia en este tipo de escritos.

3.5. Tratados contra la peste

Junto a las compilaciones, fueron bastantes los tratados contra la pestilencia escritos en este periodo. Los múltiples brotes que se vivieron durante el siglo XV y XVI llevaron a los médicos a escribir tratados específicos sobre la enfermedad, procurando informar a los sanadores en la forma de prevenir y curar este mal⁶⁶.

La primera epidemia pestosa tuvo lugar entre 1413 y 1414, más adelante hubo otros brotes más seguidos en el tiempo: en 1422, durante los años 1426-1427, en 1429, y en 1431⁶⁷. Entrando en el siglo XVI los brotes reaparecieron fuertemente en 1507 y más adelante en la década de 1560, en 1587-89 y en 1596⁶⁸. Ante esta situación en Castilla, en el siglo XV, se escribieron al menos seis tratados contra la peste (el *Recetario contra pestilencia* de Gómez García de Salamanca, el *Recetario contra pestilencia* de Alfonso López de Valladolid, el *Tratado útil y muy provechoso contra toda pestilencia y aire corrupto* del licenciado Forés, un tratado sobre la peste escrito por el doctor Agustín –obra perdida–, el *Eclipse del Sol* de Diego de Torres, el *Regimiento contra la peste* de Fernán Álvarez Abarca); y en la primera mitad del siglo XVI uno, *Libro de pestilencia curativo y preservativo* de Luis Lobera de Ávila⁶⁹. A su vez, no sólo los sanadores escribieron sobre el tema, también lo hizo Pedro Ciruelo en su *Hexameron Theologal sobre el regimiento medicinal contra la pestilencia* (c. 1507). Ciruelo, en cambio, no lo hizo desde un punto de vista médico, sino teológico, subrayando la supremacía de la teología respecto a la medicina, condenando, por

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Las distintas epidemias del siglo XV han sido estudiadas por AMASUNO, Marcelino V., *Op. cit.*, Los brotes del siglo XVI, en cambio, han sido analizadas por GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela; DE FORTEZA, Patricia, «Notas para un estudio de la peste bubónica en la España Bajomedieval y de fines del siglo XVI», GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.), *Op. cit.*, pp. 81-101.

⁶⁷ AMASUNO, Marcelino V., *Op. cit.*, pp. 9-35.

⁶⁸ GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela; DE FORTEZA, Patricia, *Op. cit.*, p. 89.

⁶⁹ Sobre los tratados contra la peste escritos en el siglo XV véase GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, pp. 324-329. Sobre las obras del siglo XVI, en cambio, véase GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela; DE FORTEZA, Patricia, *Op. cit.*, pp. 89-97.

ejemplo, que los sanadores, aún en cuaresma, recomendasen comer carne a los enfermos que se encontraban en una situación de debilidad física. Incluso ante la peste, la salud del alma debía de prevalecer al del cuerpo⁷⁰.

Tipológicamente los tratados médicos sobre la peste eran textos breves, escritos con un sentido exclusivamente práctico. Su objetivo consistía en transmitir remedios y recetas que pudiesen utilizar otros sanadores, para curar la enfermedad. A su vez, también se aportaban consejos preventivos, relacionados generalmente con la higiene personal y la limpieza de la vivienda⁷¹.

De entre ellos se han elegido tres para que formasen parte del corpus documental de esta tesis: el *Recetario contra pestilencia* del doctor Gómez García de Salamanca, el *Eclipse de Sol* de Diego de Torres y el *Regimiento contra la peste* Fernán Álvarez Abarca. Son una pieza necesaria para analizar el lugar que ocupaban las prácticas mágicas en el conjunto de los escritos médicos y quirúrgicos castellanos, y sobre todo para ver cuál era la presencia de estas prácticas en los textos monográficos escritos con la intención de combatir un mal como la pestilencia.

Recetario contra pestilencia del doctor Gómez García de Salamanca

El *Recetario contra la pestilencia*, escrito entre 1426 y 1436, fue el primero entre los compendios de recetas sobre la peste publicados en el siglo XV. El breve recetario fue editado por Marcelino V. Amasuno en 1991, edición que se ha empleado para este estudio⁷².

Su autor, el doctor Gómez García de Salamanca (m. 1464), era catedrático de la escuela de medicina de la Universidad de Salamanca. Y a su vez, como era habitual

⁷⁰ CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Medicina y religión en el discurso antipersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía», *DYNAMIS, Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20 (2000), pp. 435-440 [417-456].

⁷¹ GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela; DE FORTEZA, Patricia, *Op. cit.*, pp. 82-89.

⁷² AMASUNO, Marcelino V. (ed.), «El *Recetario contra pestilencia* del doctor Gómez García de Salamanca», *Op. cit.*, pp. 46-48.

entre los profesores universitarios, fue médico en la corte (al menos desde 1435 a 1464), en los reinados de Juan II y Enrique IV⁷³.

El *Recetario* era un escrito muy breve, de apenas folio y medio, donde García de Salamanca recogía cuatro recetas para hacer frente a esta enfermedad. Dirigido posiblemente a un público amplio, los remedios propuestos eran muy sencillos, se basaban en ingredientes accesibles a todos, como el laurel, el vinagre o la yema de huevo. En cambio, apenas se presentaban remedios mágicos entre sus propuestas.

Eclipse de Sol de Diego de Torres

Eclipse de Sol de Diego de Torres es un breve tratado contra la peste escrito en 1485. Fue también editado por Marcelino V. Amasuno en 1972, edición que ha sido empleada para este estudio⁷⁴.

Su autor, Diego de Torres (Salamanca, 1435), se presentaba en la obra como licenciado en Artes y Medicina y catedrático en Astrología en la Universidad de Salamanca⁷⁵. Fue, a su vez, consejero de los Reyes Católicos. Además de la obra médica-astrológica *Eclipse de Sol* escribió varios tratados sobre astrología, entre ellos el más notable, el *Opus astrologicum*⁷⁶.

Aunque el breve tratado destacaba por su título general, el *incipit* aclaraba el tema sobre el que trataría el escrito: «medicinas preservativas y curativas y remedios contra la pestilencia que significa el eclipse de sol del año de 1485, a 16 de marzo⁷⁷». El objetivo de Diego de Torres al escribir el *Eclipse de Sol* consistía, por tanto, en presentar la forma de evitar, o en su caso, curar la peste que podría ser causada por el eclipse de sol que había tenido lugar el 16 de marzo de ese mismo año. Para comprenderlo, es de tener en cuenta que para los médicos medievales los influjos planetarios formaban parte de

⁷³ AMASUNO, Marcelino V., *Op. cit.*, pp. 94-105.

⁷⁴ AMASUNO, Marcelino V. (ed.), *Un texto médico-astrológico del siglo XV "Eclipse del sol" del Licenciado Diego de Torres*, Universidad de Salamanca, 1972.

⁷⁵ *Id.* p. 67.

⁷⁶ BURGUEÑO ARJONA, Susana, *El saber astrológico a finales del siglo XV en la Universidad de Salamanca*, Tesis doctoral, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 38-40.

⁷⁷ AMASUNO, Marcelino V. *Un texto médico-astrológico...*, p. 67. Existe una errata en la transcripción del *incipit* o en la escritura del mismo: se cita el año 1455 en lugar de 1485, p. 59.

las causalidades naturales de la pestilencia. La causa primera, como en todas las enfermedades, sería la divina; y en un segundo nivel, estarían por una parte, las causas superiores y celestes, como en este caso el eclipse de sol, y por otra las causas inferiores y terrestres, como el aire corrompido, o las aguas y sustancias corruptas⁷⁸. El eclipse de sol podría influir, por tanto, negativamente en los cuerpos humanos y ser desencadenante de una epidemia como la peste.

Diego de Torres en este breve tratado compuesto por 10 folios, presentaba, primero, en qué consistía un eclipse solar y sus influencias en los cuerpos; a continuación describía brevemente algunas maneras de prevenir la pestilencia, como el cuidado de la higiene, por ejemplo; y, finalmente, presentaba varios remedios para curarla. Entre los remedios, preventivos como curativos, proponía algunos que consistían en llevar ciertas plantas o piedras preciosas encima, por el poder mágico que podrían poseer.

***Regimiento contra la peste* Fernán Álvarez Abarca**

El *Regimiento contra la peste* de Fernán Álvarez Abarca, escrito hacia 1501, es un tratado muy breve compuesto por varias recetas para prevenir como para curar la pestilencia. Ha sido editado por María Sánchez Nieves, edición de la que se ha valido este estudio⁷⁹.

Su autor, Fernán Álvarez Abarca (c. 1456- c.1526), fue profesor de medicina en la Facultad de Medicina de Salamanca y fue, a su vez, médico de los Reyes Católicos. Se sabe que vivió en Salamanca desde 1516 y que alcanzó el rango de regidor de la ciudad⁸⁰.

Pese al alto nivel académico de Álvarez Abarca, su formación y su experiencia, el *Regimiento contra la peste* está despojado de todo contenido doctrinal. Su objetivo consistía en presentar brevemente algunos consejos generales para poder evitar la

⁷⁸ GARCÍA BALLESTER, Luis, *La búsqueda de la salud...*, p. 328.

⁷⁹ DE TARANTA, Velasco; FORES, Licenciado; ÁLVAREZ, Fernando; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Tratados de la peste*, María SÁNCHEZ NIEVES (estudio y edición), Arco Libros, Madrid, 1993, pp. 159-175.

⁸⁰ *Id.*, p. 8 (*Introducción*).

pestilencia, o en su caso, poder curarla⁸¹. Entre ellos se pueden encontrar algunas referencias a remedios mágicos, aunque como se verá más adelante, son muy escasos.

3.6. Tratados sobre el mal de ojo

Los tratados sobre el mal de ojo o la fascinación constituyen también una fuente primordial para este estudio, ya que resulta especialmente interesante conocer qué remedios se proponían y cuál era el lugar que ocupaban los procedimientos mágicos, al tratarse de un mal tan vinculado a creencias mágicas.

Desde la Antigüedad se creyó que ciertos animales, como el basilisco, o ciertas personas, sobre todo las mujeres, podían causar el mal de ojo con su mirada⁸². Las creencias sobre la capacidad o la virtud de algunos seres de dañar a otros con sólo establecer contacto visual, siguieron estando presentes en la sociedad medieval. No obstante, más allá de las creencias, a partir del siglo XIII a consecuencia del desarrollo de la filosofía natural, empezó a verse la posibilidad de que pudiera existir una fascinación natural. El mal de ojo comenzó comprenderse como un fenómeno natural entre teólogos como Roger Bacon o Tomás de Aquino⁸³. Ya a partir del siglo XIV, cuando la medicina escolástica empezó a interesarse en la fascinación, dejó de ser sólo una creencia del *vulgus*, para convertirse una enfermedad, un *morbus*. Fue ya a finales del siglo XV cuando comenzó a ser tratado como un tema médico y se empezaron a escribir tratados monográficos sobre el mal⁸⁴.

Precisamente, en este contexto debe situarse el *Tractatus de fascinatione* o *Tratado del aojo* (c. 1499) del doctor Chanca, la primera obra castellana que buscaba analizar la fascinación desde el enfoque de la medicina escolástica. Chanca,

⁸¹ « (...) brevemente dare vnas reglas, las mas faciles e determinadas que ser podrán», *Id.*, pp. 163-164.

⁸² ROBERT, Aurélien, «Fascinatio», en ATUCHA, Iñigo; CALMA, Dragos; KONIG-PRALONG, Catherine; ZAVATTERO Irene (eds.), *Mots Médiévaux Offerts a Ruedi Imbach*, Brepols, Turnhout, 2011, pp. 279-280 [279-290].

⁸³ ROBERT, Aurélien, *Op .cit.*, p. 282. DELAURENTI, Béatrice, «La fascination et l'action à distance: questions médiévales (1230-1370)», *Médiévales* [en línea], n.º 50 (printemps, 2006), <http://medievales.revues.org/1420>, consultado el 22 de marzo de 2014, pp. 2-3.

⁸⁴ CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando, «Mujeres fascinantes. El mal de ojo en la escolástica médica», en CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando. (eds.), *Sexo y género en medicina: una introducción a los estudios de las mujeres y de género en ciencias de la salud*, Universidad de Cantabria, Santander, 2013, p. 86 [85-119].

denunciando el escaso conocimiento que existía en torno a este mal, buscó hacer una aportación científica sobre el tema. Décadas antes, en cambio, el aristócrata Enrique de Villena, había escrito un tratado monográfico sobre la fascinación. Se trataba, no obstante, de una obra bastante diferente al del doctor Chanca. Entre otras cosas, por sus múltiples alusiones a remedios mágicos y supersticiosos, que le llevaron, como se verá más adelante, a ganarse la fama de nigromántico. El tratado de Villena resulta, aún y todo, un escrito muy interesante para este estudio y por ello ha sido introducido en el corpus documental de la tesis, junto al tratado del doctor Chanca.

Finalmente, cabría mencionar el tratado *Libellus de fascinatione* de Antonio de Cartagena, catedrático de medicina en la Universidad de Alcalá⁸⁵. Un tratado publicado en 1530, pocas décadas después del *Tractatus de fascinatione* del doctor Chanca, en el que, al igual que en éste, se abordaba la fascinación desde la perspectiva de la medicina escolástica⁸⁶. Cartagena, también como Chanca, buscaba demostrar la realidad de la fascinación, y a ello dedicó gran parte de la obra, la parte teórica, donde refutó las tesis de autoridades como Avicena, Tomás de Aquino, Gentile da Foglino o Alberto Margo (ff.1r-5v); la segunda parte, más reducida (ff. 6r-8r), la destinó a tratar aspectos prácticos del ojo, como presentar los remedios a la enfermedad⁸⁷. Sin desmerecer el valor de la obra, en cambio, su análisis deberá ser remplazado a estudios posteriores.

Tratado de aojamiento de Enrique de Villena

El *Tratado de aojamiento*, escrito en la primera mitad del siglo XV, fue el primer tratado redactado sobre el mal de ojo en Castilla⁸⁸. Su autor, Enrique de Villena (1384-1434), no era médico ni sanador, sino un aristócrata, cercano al entorno cortesano, cuyo

⁸⁵ La obra fue editada en el mismo libro junto, también a su tratado, *Liber de peste*. Se encuentra en la BNE, Antonio de Cartagena, *Liber de peste: d' signis februi[m] et de diebus criticis ; additus est etia[m] huic operi libellus eiusde[m] de fascinatione*, Inc. 2514(1), edición de Miguel de Eguia, 1530. Existen en total cinco ejemplares en la BNE. La obra ha sido editada por SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, Consejería de Educación y Cultura, Castilla y León, 2001, pp. 147-175.

⁸⁶ CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando, *Op. cit.*, p. 87.

⁸⁷ *Id.*, p. 91; SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Op. cit.*, pp. 143-145.

⁸⁸ La obra fue editada por Ana María Gallina en 1978. VILLENA, Enrique de, *Tratado de aojamiento*, GALLINA, Ana María (ed.), Adriática, Roma, 1978.

interés por la medicina, y en general, por el saber y la *sciencia*, le llevó a escribir varios tratados, entre ellos, éste.

Enrique de Aragón o de Villena era hijo de Pedro de Aragón, condestable de Castilla y II marqués de Villena, y de Juana de Castilla, hija ilegítima del rey Enrique II de Castilla⁸⁹. Según narraban sus contemporáneos, estuvo más dado al estudio y la escritura que a las armas. Más allá del *Tratado de aojamiento*, en 1417, por ejemplo, redactó otra obra de contenido médico, el *Tratado de la lepra*, a petición del doctor Alonso de Chirino, con quien mantenía una estrecha relación de amistad⁹⁰. Escribió a su vez, entre otros, *El tractado del arte del cortar del cuchillo* o *Arte cisoria*, un tratado escrito a petición del cortador del rey; o *Arte de trovar*, un tratado de métrica. También tradujo al romance *La Eneida* de Virgilio, *La retórica nueva de Tulio* de Cicerón y *La Divina Comedia* de Dante⁹¹

El *Tratado de Aojamiento* debió ser escrito, según Ana María Gallina, en 1411, 1422 o 1433⁹². Si bien se utilizó el término «tratado» para describir la obra («Comiença un tratado de fascinacione que es el que llaman ojo»), en realidad fue redactado en forma de epístola, respondiendo la petición de Juan Fernández de Valera, quien fue su antiguo criado⁹³. En cambio, la carta no quedó sólo en manos de su receptor, sino que gozó de una amplia difusión, como si se tratara, precisamente, de un tratado⁹⁴.

El escrito tenía alrededor de diez folios en los que Villena exponía a su receptor todo cuanto sabía sobre el tema, de forma breve. Aludía, además, a que más adelante escribiría un tratado sobre ello, donde podría extenderse más en ciertas explicaciones. En cambio, no se sabe si finalmente escribió dicho tratado, pues no existen datos sobre el mismo⁹⁵.

⁸⁹ Enrique de Aragón o de Villena era hijo de Pedro de Aragón, condestable de Castilla y II marqués de Villena, y de Juana de Castilla, hija ilegítima del rey Enrique II de Castilla. *Id.*, p. 5 Sobre la biografía de Villena véase *Id.*, pp. 5-10.

⁹⁰ Sobre la relación entre Chirino y Villena véase, HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Menor daño de la medicina...*, pp. 118-120 (*estudio introductorio*).

⁹¹ VILLENA, Enrique, *Op. cit.*, pp. 10-15.

⁹² *Id.*, pp. 62-65.

⁹³ *Id.*, p. 93.

⁹⁴ *Id.*, pp. 55-61. SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Op. cit.*, p. 36.

⁹⁵ *Id.*, pp. 66-67.

Tras una introducción, Villena presentaba la forma de prevenir, diagnosticar y tratar el «aojamiento» en tres grandes bloques. Cada parte estaba compuesta por otras tres subsecciones, donde describía remedios que actuaban «por stupesciõn», «por virtud» y «por qualidat»⁹⁶. Es decir, describía en primer lugar, los remedios que actuaban por fuerzas mágicas; en segundo lugar, los que lo hacían gracias a la virtud divina (utilizando ensalmos y oraciones); y por último, los que actuaban por «qualidat» natural, por las virtudes naturales de los ingredientes o elementos empleados.

Precisamente lo que hace que el tratado de Villena sea una obra especial, es que junto a los remedios naturales, describía numerosas prácticas mágicas y supersticiosas. Dejaba claro que aquellos remedios mágicos eran erróneos, no podían ser utilizados; y que él los presentaba para aportar una información completa sobre todos los procedimientos que se utilizaban en aquellos tiempos⁹⁷. En cambio, ello no le libró de que a raíz del tratado aumentara su fama de nigromántico, y que como consecuencia de ello su biblioteca fuese quemada por el obispo Lope de Barrientos⁹⁸.

Resulta un tratado muy interesante para este estudio, por una parte, porque se describen una gran cantidad de remedios preventivos, curativos, incluso de diagnóstico, de carácter mágico y supersticioso. Y por otra, porque entre los remedios descritos como «naturales», que actúan por su virtud natural, también se pueden encontrar algunas prácticas mágicas, lo cual muestra cómo se tenían asimiladas como naturales varios remedios que desde parámetros actuales se considerarían abiertamente mágicas. Sobre ello se aludirá en el siguiente capítulo.

⁹⁶ «Contra este daño usaron de tres maneras de remedios los sabidores, e oy se faze en lo que dello se alcança: una ante del daño preservativamente, e otra para conosçer el daño resçebido quando es duda si es fascinaçion; otra para después de conosçido para lo quitar e librar dello el pasçiente. Cada una destas maneras por tres vías fue proveyda e usada por los antiguos, e agora los modernos: por stupesciõn, por virtud, por qualidat», *Id.*, pp. 104-105.

⁹⁷ « (...) en esta materia non me quiero tanto estender commo podría, (...), porque non sea visto mostrar doctrina perniciososa e contraria a la divina ley, en la qual me delecto, e tals suspecçiones aborresco, (...)», *Id.*, p. 109.

⁹⁸ *Id.*, pp. 20-27.

***Tractatus de fascinatione* de Diego Álvarez Chanca**

A diferencia del *Tratado de fascinación* de Villena, el *Tractatus de fascinatione*, conocido también como el *Libro del ojo*, fue un tratado propiamente médico, escrito por Diego Álvarez Chanca, doctor en medicina⁹⁹. Precisamente Chanca se dispuso a escribir este tratado con la intención de aportar sus conocimientos médicos sobre el tema. Crítico con los trabajos que se habían escrito hasta entonces, exponía que su objetivo consistía en hacer una pequeña aportación científica sobre el ojo, no por arrogancia, sino para animar a los sabios a que profundizasen en esta materia, que tan poco había sido estudiada¹⁰⁰. Chanca, en cambio, si bien criticaba las obras que le precedían, no citaba el tratado de Villena, aunque tanto Ana María Gallina, editora del *Tratado del aojamiento*, como Montserrat Cabré y Fernando Salmón coinciden en afirmar que lo utilizó al escribir su obra, a juzgar por las diversas similitudes encontradas¹⁰¹. Puede que la fama de nigromántico adoptada por el marqués de Villena, le llevara a evitar su nombre.

La figura de Diego Álvarez Chanca (Sevilla, c. 1450-1515), es bastante desconocida aún. Existen pocos datos sobre el autor, más allá de los que se pueden desprender de la misma obra. En cuanto a su formación, se sabe que fue doctor, aunque no dónde obtuvo el doctorado, que bien pudo ser en la Universidad de Salamanca o Valladolid. A su vez, en el tratado se daba a conocer que fue médico de los Reyes Católicos (al menos desde 1492 a 1499). Junto a ello, se tiene constancia de que en 1493 formó parte de la segunda expedición de Cristóbal Colón a América, siendo el primer físico en participar en tal empresa¹⁰².

En lo que respecta al tratado, tampoco se conoce exactamente su fecha de composición, aunque se sabe que debió de ser entre 1499 y 1504. Sánchez Hermida

⁹⁹ La obra ha sido editada y traducida por Jacobo Sanz Hermida. ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Tractatus de fascinatione (Tratado del ojo)*, SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Op. cit.*, pp. 109-140.

¹⁰⁰ SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Op. cit.*, p. 109; PANIAGUA, Juan Antonio., *El doctor Chanca y su obra médica*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1977.

¹⁰¹ VILLENA, Enrique, *Op. cit.*, pp. 84-88; CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando (eds.), *Op. cit.*, pp. 89-90.

¹⁰² PANIAGUA, Juan Antonio, *El doctor Chanca...*, pp. 10-11.

defiende que fue redactado en 1499¹⁰³. Poco después escribió otro tratado, esta vez sobre la peste, *Tratado nuevo, no menos útil que necesario, en que se declara de qué manera se ha de curar el mal de costado pestilencial* (Sevilla, 1506)¹⁰⁴.

El *Tractatus de fascinatione*, era una obra de 20 folios, escrita en latín y estaba compuesta por dos partes: la primera trataba sobre los aspectos teóricos del ojo, así como la forma en la que acontecía la fascinación o quién era susceptible de ella, y en la segunda presentaba los remedios para la prevención y la cura del mal. Esta segunda parte es la que resulta ser más interesante para este estudio, ya que en ella, Chanca citaba varios remedios mágicos para prevenir y como para curar el ojo. Estaba compuesta por tres sub-partes en las que se trataba sobre los remedios preventivos, la diagnosis (la «ostentiva») de la enfermedad y, finalmente, los remedios curativos¹⁰⁵.

Al presentar los remedios preventivos y curativos –no así al tratar sobre las formas de diagnosticar el mal–, Chanca distinguía las prácticas que actuaban por virtud manifiesta y las que lo hacían por virtud oculta. Entre éstas últimas, describía varias prácticas de carácter mágico, que se referían, sobre todo, a llevar amuletos de piedras preciosas, o de hierbas, como las hojas de laurel o las raíces de mandrágora¹⁰⁶. Resulta, por tanto un tratado muy interesante para conocer, por una parte, cuáles eran las prácticas que describía, entre las que actuaban gracias a virtudes ocultas; pero a su vez, para conocer cuál era la posición de Chanca ante ellas.

3.7. Manual de recetas doméstico de mujeres

Finalmente cabría tratar sobre un texto bastante diferente a los anteriores, pero no por ello menos interesante para conocer la presencia de remedios mágicos en las prácticas de salud. Se trata de un manual de recetas doméstico, el *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*.

¹⁰³ SANZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Op. cit.*, p. 77.

¹⁰⁴ ARRIZABALAGA, Jon, «El libro científico en la primera imprenta castellana (1485-1520)», GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla*, vol. II. Edad Media, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, p. 639 [619-649].

¹⁰⁵ SANZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Op. cit.*, p. 132.

¹⁰⁶ *Id.*, p. 135.

En un artículo publicado en 2008 en el *Bulletin of the history of medicine*, Montserrat Cabré i Pairet dio a conocer las recetas y recetarios domésticos de mujeres, textos que definió como una fuente privilegiada para conocer las actividades realizadas por las mujeres en el ámbito doméstico, entre ellas, las prácticas relativas al cuidado de la salud y la atención a la enfermedad¹⁰⁷. Según afirmaba en el estudio, la historiografía no ha dedicado demasiada atención a estos textos, debido en parte, a que la transferencia de saberes del espacio doméstico ha estado tradicionalmente vinculada a una transmisión exclusivamente oral. En cambio, según Cabré estos textos son una excelente muestra de que también en el ámbito doméstico existió una transmisión de saberes que se materializaba de forma escrita¹⁰⁸. En algunos casos, las mujeres se intercambiaban recetas en sus contactos epistolares; en otros casos, iban dejando constancia escrita de recetas que conocían en una especie de cuaderno, que iban transmitiendo entre distintas generaciones.

Montserrat Cabré distingue concretamente tres contextos en los que aparecen las recetas de mujeres: por una parte, los contactos epistolares, donde se intercambian recetas sueltas; por otra parte, los recetarios dirigidos a mujeres, compilados en un momento histórico concreto por un hombre (escritos que denomina «recetarios cerrados»); y finalmente, libros escritos por mujeres en distintas épocas, posiblemente en distintas generaciones, con recetas que consideraban necesario conservar (escritos que denomina «colecciones abiertas de recetas»)¹⁰⁹.

El libro utilizado como fuente en este estudio, siguiendo los criterios de Montserrat Cabré sería, un «recetario cerrado», un manual en el que se recopilaban distintas recetas de mujeres y para mujeres. Lo sería también el manual doméstico más conocido y estudiado: *Tròtula*, obra escrita por el mestre Joan, posiblemente a petición

¹⁰⁷ CABRÉ I PAIRET, Montserrat, «Women or Healers?: Household Practices and the Categories of Health Care in Late Medieval Iberia», *Bulletin of the history of medicine*, vol. 82, n.º 1 (Spring 2008), pp. 18-51. El artículo fue adaptado y publicado en castellano en 2011, y éste ha sido el ejemplar consultado, CABRÉ I PAIRET, Montserrat, «Las prácticas de la salud...», pp. 25-41.

¹⁰⁸ CABRÉ I PAIRET, Montserrat, «Las prácticas de la salud...», pp. 25-29.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 30.

de una mujer de la familia real catalano-aragonesa, y el anónimo *Flors de tresor de beutat*, texto anónimo, compilado en la primera mitad del siglo XV¹¹⁰.

Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas

El *Manual de mugeres* es, como se mencionaba, un manual doméstico. Un manual en el que se recogían una serie de recetas dirigidas expresamente a mujeres. Recetas que utilizarían para llevar a cabo sus funciones domésticas.

El manuscrito ha sido editado por Alicia Martínez Crespo¹¹¹. Es anónimo, y no posee una fecha concreta, aunque la editora lo sitúa entre 1475-1525¹¹². Se encuentra en la Biblioteca Palatina de Parma (Italia) y consta de 43 folios¹¹³.

El manual contenía, por una parte, recetas de cocina, por otra, indicaciones para hacer cosméticos y perfumes, y finalmente también recetas para curar distintas dolencias y enfermedades. La mayoría de ellas, eran enfermedades leves y comunes, como el dolor de muelas, de oídos o la tos; pero también se incluían recetas para males más graves como la peste¹¹⁴.

Las recetas del manual compartían la estructura que les caracterizaba, y de la que se ha tratado brevemente al describir el *Recetario* (p. X). Éstas, como las del *Recetario*, tampoco tenían una rúbrica, pero sí una indicación; una composición; preparación; aplicación; y, en algunas (no todas), una declaración de eficacia:

«Para el paño¹¹⁵ del rostro. Mostarda y oruga molida, miel blanca y hiel de vaca: todo junto e muy batido. E hechar dentro lana suzia y batirlo todo

¹¹⁰ *Id.*, pp. 32-33. El tratado *Tròtula* ha sido editado por Monica H., Green: GREEN, Monica H., *The Trotula. A medieval compendium of women's medicine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001. A su vez, el para conocer más sobre el *Tròtula* y el *Flors de tresor de beutat* véase CABRÉ I PAIRET, Montserrat, *La cura del cos femeni i la medicina medieval de tradició llatina. Els tractats 'De ornatu' i 'De decorationibus mulierum' atribuïts a Arnau de Vilanova, 'Tròtula' de mestre Joan, i 'Flors del tresor de beutat', atribuït a Manuel Dieç, de Calatayud*, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1996.

¹¹¹ MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 9.

¹¹² *Id.*, p. 9.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Id.*, p. 55.

¹¹⁵ Paño, mancha oscura que varía el color natural del cuerpo, especialmente del rostro, *Id.*, p. 54.

mucho. Secar esta lana al sol en sus vedijas hasta que se cure bien. Y la mujer que tuviere paño en el rostro, eche estas lanillas en remojo en agua de rostro, e déxelas en remojo una ora o dos. E después póngalas en el rostro de noche o de día como quisiere. Quita el paño»¹¹⁶.

El *Manual de mugeres* resulta ser un documento especialmente interesante para este estudio, ya que proporciona la oportunidad de conocer si en este tipo de manuales dirigidos al uso doméstico, un ámbito que tradicionalmente ha sido relacionado con el empleo de prácticas mágicas, la presencia de este tipo de remedios era mayor que en textos de otra naturaleza.

¹¹⁶ *Ibidem.*

4.

Los remedios mágicos en las prácticas de salud

Bien sería fecho si nos valiese
tanto la razón quando deseamos salud e
thememos la muerte, como vale a los
niños e a los locos la locura (...)
Alonso de Chirino, *Espejo de medicina*¹

Tras analizar las fuentes cuyo objetivo era la transmisión de saberes relativos a la salud y la enfermedad, en el presente apartado se estudiará el lugar que ocupaban los remedios mágicos en dichos textos. En este sentido, en los primeros dos apartados, se examinará la posición de los sanadores respecto a los remedios mágicos, desde un enfoque teórico. Y en los cuatro siguientes apartados se tratará de describir cómo eran dichos remedios, cómo eran las prácticas mágicas que los autores de estos textos aconsejaban para evitar o curar distintas afecciones: en el tercero y cuarto se analizarán las características generales que compartían este tipo de prácticas y en el quinto y sexto

¹ CHIRINO, Alonso, *Espejo de medicina*, GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel; CONTRERAS POZA, Luis (estudio preliminar y notas), Imprenta de J. Cosano, Madrid, 1944, p. 409.

se examinarán concretamente los remedios que incluían la prescripción de utilizar fórmulas verbales y amuletos.

4.1. Prácticas mágicas como remedios empíricos

Tal y como se ha adelantado en las páginas precedentes, es habitual encontrarse con remedios mágicos en los tratados médicos medievales, así como en manuales, compendios y recetarios dedicados a presentar conocimientos para preservar la salud y enfrentarse a la enfermedad. No era de extrañar que se prescribieran remedios en los que se indicaba portar amuletos efectuados con piedras preciosas, plantas o elementos de procedencia animal, así como remedios en los que se prescribía llevar nóminas compuestas por palabras sagradas o recitar oraciones y encantamientos mientras se procedía a la curación del paciente.

Ante esta realidad, cabría preguntarse sobre la manera en la que se presentaban estos remedios en dichas obras: ¿se reconocía explícitamente el carácter mágico de las prácticas prescritas? Y en ese caso, ¿se justificaba el hecho de haberlas incluido? O, al contrario, ¿se prescribían junto a los demás remedios, sin reconocer que existiese ninguna diferencia con respecto a ellos?

Lea T. Olsan al analizar las obras de cuatro físicos y sanadores ingleses escritas entre los siglos XIII y XV (Gilbertus Anglicus, John Gaddesden, John Arderne y Thomas Fayreford) advirtió cómo en estos manuales y tratados se recomendaban varios remedios en los que se incluía la indicación de recitar encantamientos y oraciones, o de llevar nóminas en los que se incluían fórmulas verbales. En cambio, observó que éstos no aparecían descritos como remedios mágicos, en ningún momento se reconocía su carácter mágico, sino que eran incluidos en los tratados junto a los demás remedios naturales. Eso sí, cuando se hacía necesaria su definición y clasificación se describían como *empirica* y *experimenta*.

Los *empirica* representaban las prácticas basadas en la sabiduría de primera mano, en el ensayo-error. Estaban siempre sujetas a la experiencia. Se caracterizaban por su carácter popular, por ser accesibles al uso cotidiano, ya que los ingredientes utilizados

en estos remedios –generalmente plantas o partes de animales– solían ser más asequibles que los demás². Los *experimenta*, por otro lado, eran remedios que actuaban sin que tuviesen causas naturales que las explicaran. Sólo podían ser atestiguados por un observador; por una persona que había visto practicarlos, por alguien que lo había utilizado por sí mismo o en su caso, por una persona que había sido curada por el remedio en cuestión³. Se tratarían a menudo de remedios aprendidos fruto de hallazgos fortuitos, prácticas que habían conseguido curar a algún enfermo, por causas desconocidas⁴. Remedios como el que aparecía recogido en un compendio de recetas inglés en el que se mandaba comer una abeja a aquellas mujeres que no quisieran concebir. Una recomendación basada en la experiencia personal de una mujer, quien contó al autor del compendio que después de tener muchos embarazos comió una abeja y nunca más concibió⁵. En diversas ocasiones los términos *experimentum* y *empirici* se utilizaban como sinónimos. En definitiva, unos como otros actuaban por causas que no podían ser explicadas por la medicina Galénica, y ambos estaban sujetos a la experiencia.

Tradicionalmente los remedios empíricos fueron despreciados por los físicos, tachados por cuentos de *vetuli*. En cambio, en torno al año 1300, algunos médicos académicos comenzaron a reconocer algunas de estas *empirici* como remedios propios de la medicina escolástica⁶. Precisamente el nuevo concepto de «proprietas» desarrollado en esta época daba la posibilidad de incorporar estos remedios a la práctica médica⁷. Según explicaba Arnau de Vilanova, el concepto «proprietas» hacía referencia al poder que otorgaban los astros a algunos elementos. Dicho poder podía tratarse de una «virtus específica», común en todas las especies o individuos, o de una «virtus

² OLSAN, Lea T., «Charms and prayers in medieval medical theory and practice», *Social History of Medicine*, vol.16, n.º 3 (2003), p. 349 [343-366].

³ *Id.* p. 248.

⁴ McVAUGH, Michael, «Two Montpellier Recipe Collections», *Manuscripta*, 20 (1976), pp. 175-180. Citado por OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 355.

⁵ «Una mujer experimentada me contó que después de haber tenido frecuentes embarazos comió una abeja, y después de esto nunca más concibió», KIECKHEFER, Richard, *La Magia en la Edad Media*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992 [1989], p. 76.

⁶ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes* in Late Medieval surgery», en MARCHETTI, Giancarlo; RIGNANI, Orsola; SORGE, Valeria (eds.), *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Feredici Vescovini*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve, 2003, p. 334 [319-345].

⁷ *Ibidem.*

particular», dada sólo a un elemento como resultado de su complexión accidental. Un zafiro de igual color y forma que los demás podía poseer una virtud especial; o una planta podía adquirir una virtud especial a la hora de crecer o ser recolectada⁸. En cambio, esta doctrina no podía ser aplicable a las palabras. Según explicaba McVaugh, un amuleto de agrimonia⁹ podría curar las fístulas debido a su «virtus específica» o una concreta especie de agrimonia podría conseguir lo mismo gracias a su «virtus particular», en cambio, las palabras recitadas mientras se recolectase esa especie no añadirían ningún valor al remedio¹⁰.

El nuevo concepto de «proprietias» daba, tal y como se ha mencionado, la opción de incorporar remedios empíricos en la actividad médica, remedios vinculados al saber popular. Arnau de Vilanova reconocía que ello suponía la posibilidad de incorporar remedios populares, procedentes de la práctica del «vulgo» (*comunes vulgo*) en la práctica médica. En cambio, advertía, ello no significaba que se pudiesen utilizar los *empirica* de forma indiscriminada: las prácticas debían de ser probadas por experiencia o, en su caso, por revelación¹¹. Además, debían de ser plausibles, mínimamente razonables, para no ser tachadas de «detestables y supersticiosas», como el remedio con el que se pretendían curar las fracturas uniendo arbustos y mimbres, sin que los pacientes estuviesen presentes¹². En definitiva, si bien Arnau de Vilanova reconocía que teóricamente existía la posibilidad de que el remedio de una *vetula* pudiese revelar una

⁸ *Id.*, pp. 334-335; GIRALT, Sebastià, «Magia y ciencia en la Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (1230-1310)», *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 20-21.

⁹ Arbusto de la familia de las oleáceas, de unos dos metros de altura, ramoso, con hojas casi persistentes, opuestas, aovadas, lisas y lustrosas, flores pequeñas, blancas y olorosas, en racimos terminales, y por frutos bayas negras, redondas y del tamaño de un guisante, *Diccionario de la Real Academia Española*, (23ª edición, 2014) [en línea], consultado en <http://dle.rae.es/>, el 19/09/2017

¹⁰ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes...*», p 335.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Id.*, p 336. Esta misma práctica fue citada en varias ocasiones en distintas obras pastorales (véase capítulo 2). Pedro Ciruelo en su *Confessionario* se refería, por ejemplo, a las personas que «hienden la çarça o sarmiento para sanar la fiebre; o los que abren algun arbol para sanar los quebrados», BNE, Pedro Ciruelo, *Confessionario*, R. 11167 (I), 1548, ff. 1r-66v. f. 18r. Repetía estas mismas prácticas en su tratado *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*, CIRUELO, Pedro, *Reprovación de las supersticiones y hechizerías (1538)*, HERRERO INGELMO, José Luis (edición, introducción y notas), Diputación de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 124.

verdadera «virtus spēfīca», en la práctica, consideraba muy difícil que esto ocurriera. Por esa razón era muy crítico con los físicos que incluían *empīrica* en sus obras¹³.

Arnau de Vilanova citaba en concreto a Gilbertus Anglicus tachando algunos de los remedios que éste prescribía como «historiis Gillerti». Es bien sabido al respecto que el físico inglés incluyó múltiples *empīrica* en su ampliamente difundida obra, *Compendium medicinae* (c. 1200-1250). En definitiva, muchos de estos remedios que Gilbertus describía como *empīrica* o *experimenta* eran prácticas mágicas, remedios basados en el uso de amuletos, oraciones, encantamientos y diversos rituales curativos. Uno de los ejemplos más ilustrativos es el remedio que Gilbertus definía concretamente como *empīricum* «que nunca falla» (*quod numquam fallit*). Se trataba de una práctica recomendada para facilitar la concepción que consistía en recolectar una hierba la víspera de San Juan a tercia hora mientras se permanecía en silencio, a continuación recitar tres Padres Nuestros, extraer el jugo a la planta y con ella escribir una fórmula en un pergamino, y llevarlo colgado al cuello durante el coito. Si el pergamino se colocaba en el cuello de la mujer, nacería una niña y si se colgaba en el del hombre, un niño¹⁴. A su vez, definía como «procedimiento empīrico» un remedio que prescribía para extraer una flecha firmemente incrustada en un paciente. La práctica consistía en colocar una cruz elaborada con la cera que fue puesta en la pila el Sábado Santo encima de la flecha y cogiéndola con las manos decir el Pater Noster para «liberarnos del mal, Amén»¹⁵.

No obstante, en este punto conviene hacerse la siguiente pregunta: ¿Gilbertus Anglicus añadía alguna explicación que justificara haber incluido estos remedios mágicos? A este respecto resulta muy interesante ver que en la misma obra en la que prescribía estos remedios, el físico manifestaba su rechazo al uso de *empīrica*. Añadía, no obstante, un importante matiz: en el caso en el que fuesen remedios incorporados en obras antiguas consideraba conveniente utilizarlos, para no omitir lo que habían escrito

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 352.

¹⁵ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes...*», p. 321. Unos años más adelante, Teodorico Borgognini en su *Chirurgia* recomendaba para el mismo propósito –y posiblemente utilizando como fuente la obra de Gilbertus– una práctica bastante similar que también describía como «experimento empīrico». El remedio consistía, en este caso, en ponerse de rodillas y rezar tres veces el Padre Nuestro, a continuación agarrar la flecha con las dos manos y decir: «Nicodemus extrajo los clavos de las manos y pies de nuestro Señor, y deja que esta flecha salga»; *Id.*, p. 320.

los antiguos¹⁶. Es de tener en cuenta a este respecto, que la medicina de este periodo se sostenía, en gran medida, en las obras de físicos antiguos, en referencias a libros anteriores¹⁷. En este sentido, para Gilbertus Anglicus, la alusión a las llamadas autoridades (a la *auctoritas*) avalaba o, en cierta forma, legitimaba el empleo de este tipo de remedios¹⁸.

A comienzos del siglo XIV, Bernardo de Gordonio era más contundente. En su breve tratado *De decem ingeniis curandorum morborum* (1299), condenaba categóricamente el uso de *empirica* en la práctica médica. Era, además, muy explícito al añadir que en la actividad de los médicos no podían ser incluidas prácticas adivinatorias, augurios, profecías, prácticas relativas a la geomancia, hechicerías, amuletos herbales, hechizos, remedios empíricos, «ni otras muchas acciones que ni siquiera convenía mencionar»¹⁹. En cambio, ello contrasta con el hecho de que en la monumental obra *Lilium medicine* (1303-1305), escrita pocos años después (traducida al castellano a finales del siglo XV), incluyera varios remedios mágicos. Entre ellos el más conocido es el remedio contra la epilepsia en el que mandaba pronunciar tres veces la fórmula «Gaspar fert mirrham, thus Melchior, Baltasar aurum» al oído del paciente²⁰. Ésta fórmula actuaría también, según indicaba, llevándola escrita en una nómina y colgada al cuello²¹. Contra la misma enfermedad Gordonio recomendaba otro remedio en el que mandaba que el paciente, junto a sus padres o «algunos» amigos, ayunasen durante tres días y luego acudiesen a misa. Estando allí, un abad debía pronunciar el evangelio que se decía en los ayunos de las cuatro témporas y en las vendimias después de la fiesta de Santa Cruz, en el que se decía «Erant spumans stridens», sobre la cabeza del enfermo. A

¹⁶ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 351.

¹⁷ *Id.*, pp. 351-352.

¹⁸ Sobre la figura de la *auctoritas* en la medicina medieval véase GARCÍA BALLESTER, Luis, «Arnau de Vilanova (c. 1240- 1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): El Hipócrates latino la introducción del nuevo Galeno», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinai. Scientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 2 (1982), pp. 146-147 [97- 158].

¹⁹ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes...*», p. 337; OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 352.

²⁰ Se ha consultado la traducción castellana de la obra: GORDONIO, Bernardo de, *Lilio de medicina*, DUTTON, Brian; SÁNCHEZ, Nieves (estudio y edición), 2 vols., Arco Libros, Madrid, 1993, II: 25, p. 559.

²¹ *Ibidem*.

continuación debía de escribir dicho evangelio en una nómina y colgarla al cuello del paciente²².

El físico inglés John Gaddesden, por su parte, en su *Rosa Medicinæ* que vio la luz en 1305, recomendaba contra el dolor de muelas un remedio que consistía en llevar la raíz del apio, de la *pilosella major y minor*, o la del *diptamus* colgadas del cuello²³. Describía dicho remedio como *empiricum* y añadía que consideraba provechoso utilizarlo, así como otros *empirica*, siempre y cuando fuesen eficaces y lograsen curar a los enfermos²⁴.

La eficacia era, para John Gaddesden, una condición necesaria para considerar válidos los remedios empíricos. También lo era para Arnau de Vilanova, quien aludió a que los *empirica* sólo podrían ser empleados cuando su efectividad quedaba probada por experiencia, o por revelación. Gilbertus Anglicus se refería también a las autoridades. Aprobaba que los físicos utilizasen remedios mágicos si estas prácticas habían sido incluidas en tratados antiguos²⁵. En definitiva, todos ellos aludían a dos condiciones: la experiencia y la *auctoritas*.

Precisamente ésta fue una de las conclusiones a las que llegó Lea T Olsan: los físicos ingleses en los que centró su estudio cuando incluían remedios mágicos (definidos como *empirici* y *experimenta*) lo hacían aludiendo a la experiencia –explicando que el remedio en cuestión había sido «probado», «visto», por lo cual se sabía que funcionaba– o a la *autocritas*. Así, dichos remedios quedaban legitimados por la medicina escolástica, la cual utilizaba como método de indagación la razón, la experiencia y la autoridad. A falta de que dichos remedios pudiesen ser explicados por la razón, la experiencia y la autoridad avalarían la legitimidad de los mismos²⁶.

²² *Ibidem*.

²³ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 354.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Id.*, pp. 351-352.

²⁶ CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando, «Mujeres fascinantes. El mal de ojo en la escolástica médica», en CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando (eds.), *Sexo y género en medicina: una introducción a los estudios de las mujeres y de género en ciencias de la salud*, Universidad de Cantabria, Santander, 2013, p. 86.

Citando ejemplos concretos recogidos por Lea T. Olsan, resulta interesante ver cómo John Gaddesden, en el siglo XIV para detener hemorragias recomendaba un encantamiento que anteriormente había sido incluido en el *Compendium medicinae* de Gilbertus Angligus y que consistía en recitar las palabras «caro cum calice confirma sanguinen Israelite». Lo presentaba como un «experimentum Gilberti», un *experimentum* de Gilbertus²⁷. De forma similar, en el siglo XV, Thomas Fayreford incluía una fórmula para prevenir el espasmo (+ *thebel* + *Guth* + *Guth* + *any*) que de antemano había sido indicado por John Arderne en su *Liber medicinalium*. Al presentarlo, remarcaba que el encantamiento había sido probado en varios lugares, así como también en Inglaterra por «Henry» (sic) Arderne²⁸.

En otras ocasiones los físicos buscaban subrayar que las prácticas mágicas que incluían en sus obras se trataban de remedios eficaces, prácticas cuya eficacia había sido demostrada por la experiencia. Gilbertus Anglicus, por ejemplo, como se ha citado anteriormente, se refería a la práctica para procurar la concepción como el *empiricum* «que nunca falla» (*quod numquam fallit*)²⁹. Otros autores, utilizando expresiones como «expertum» o «*multotiens probatur est*» incidían en que el remedio presentado había sido frecuentemente probado y con favorables resultados³⁰. Incluso en algunos casos se indicaba que, aunque pareciese extraño que las prácticas descritas pudiesen actuar, existía la posibilidad de probar su eficacia. John Arderne admitía, por ejemplo, que el remedio que proponía utilizar para detener hemorragias –que consistía en escribir una fórmula mágica en un pergamino y llevarlo colgado al cuello– podía causar dudas a quienes lo leyeran. Por eso mismo les animaba a que hiciesen la prueba escribiendo esas mismas palabras en las cachas de un cuchillo y matando con él un puerco. Verían cómo el cerdo no derramaba ni una gota de sangre³¹. Bernardo de Gordonio en su *Lilio de medicina*, también aludía a la efectividad cuando recomendaba los remedios mágicos contra la epilepsia, citados más arriba. Según indicaba, la práctica que consistía en pronunciar una fórmula mágica a la oreja, había sido probada muchas veces: al

²⁷ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 356.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Id.*, p. 352.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Id.*, p. 356.

pronunciar en tres ocasiones dicha fórmula, el paciente que sufría de «paroxismo» se levantaba inmediatamente. Lo mismo ocurría al llevar la misma fórmula colgada al cuello, o al pronunciar el evangelio sobre la cabeza del paciente³².

Otros físicos medievales, en cambio, incluyeron remedios mágicos en sus tratados de carácter académico utilizando como argumento legitimador el «poder de la imaginación», el efecto psicológico que podían producir estos remedios en el paciente³³. Henri de Mondeville, cirujano francés formado en Montpellier, en su *Chirurgia* escrita entre 1306 y 1316, consideraba, por ejemplo, que ciertos amuletos que se llevaban colgados al cuello podían ayudar a curar algunas dolencias³⁴. El amuleto de agrimonia o de hipérico³⁵ que se colgaba al cuello mientras se recitaban ciertas oraciones ayudaría, por ejemplo, a curar las fístulas³⁶. Henri de Mondeville, en realidad creía que los cirujanos no podían curar sólo con prácticas semejantes, sin efectuar una intervención manual en el paciente, no obstante, pensaba que éstas podían tener un efecto psicológico en el enfermo y contribuir en su curación. Podían, además, ser muy útiles en los «casos desesperados», cuando ningún otro remedio conseguía curar al paciente³⁷.

Para defender esta posición Henri de Mondeville se sostenía en las palabras del autor árabe Qustā ibn Lūqā quien afirmaba que el poder del alma podía alterar la complexión del cuerpo³⁸. Es decir, creer en la eficacia de un remedio ayudaría a que

³² «(...) luego se leuantara; prouado es muchas vezes que luego se leuanta; e dize se esso mismo que sy los escriuen en los traen colgados al cuello, que la cura. Dize se esso mesmo que sy el padre o la madre o el paciente o algunos amigos yunaren tres dias (...) e despues vn abad fiel diga le sobre la cabeça aquel evangelios (...); GORDONIO, Bernardo de, *Op. cit.*, II: 25, p. 559.

³³ Sobre los aspectos teóricos de la «virtud de la imaginación», WEILL-PAROT, Nicolas, «Des registres de rationalité en concurrence? *Empirica* magiques et médecine scolastique», *Anuario de Estudios Medievales*, vol 43, n.º 1 (2013), pp. 323-342.

³⁴ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes...*», pp. 339-342; FOSCATI, Alessandra, «Healing with the Body of Christ: religion, medicine and magic», en ANDREANI, Laura; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (eds.), *Il «Corpus Domini». Teologia, Antropologia e Politica*, Simeil, Firenze, 2015, p. 214 [209-226].

³⁵ Hipérico: corazoncillo, planta herbácea medicinal de la familia de las gutíferas, con tallo de 60 a 80 cm de altura, ramoso en la parte superior, hojas pequeñas, elípticas, llenas de glandulitas traslúcidas y puntos negros, flores amarillas en manojos y frutos capsulares acorazonados y resinosos, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

³⁶ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes...*», pp. 340-341.

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ En realidad Henri de Mondeville citaba a Constantino el Africano, más en concreto, al «libro de Constantino». En cambio, el libro al que se refería era la obra *De phisicis ligaturis* de Qustā ibn Lūqā, cuya traducción fue atribuida, y también hoy se atribuye, a Constantino el Africano. *Id.*, pp. 342-343.

éste actuara en el cuerpo del enfermo. Por tanto, si el médico, utilizando encantamientos o amuletos, hacía creer al paciente que éste curaría de sus males, ello influiría positivamente en su proceso curativo³⁹. Henri de Mondeville, para defender su posición, se basaba, a su vez en las palabras de Platón, quien sostenía que cuando la mente humana creía que algo era provechoso, aunque en realidad no lo fuera, ello favorecía a su cuerpo, simplemente por el poder de persuasión de la mente⁴⁰.

Un siglo después Antonio Guaineri (c. 1380), profesor en la Universidad de Pavia y médico en la corte de Savoia, en su *Tractatus de egritudinibus capitibus*, incluyó también varios remedios que podrían ser catalogados de mágicos. Uno de ellos, prescrito concretamente para tratar la epilepsia, consistía en pronunciar los nombres de los Tres Reyes (Melchor, Gaspar y Baltasar) al oído del enfermo⁴¹. Para paliar los ataques epilépticos recomendaba, a su vez, un remedio que consistía en que la persona que fuese testigo del ataque, orinara en el zapato del enfermo, lo agitara como si lo estuviera lavando con la orina y después se lo diese a beber al afectado⁴². Según explicaba Guaineri, la orina humana poseía propiedades para curar la epilepsia. Su uso estaba justificado basándose en los preceptos de la medicina galénica, pero no ocurría lo mismo con el ritual que le acompañaba, por lo que el profesor se vio obligado a explicar la razón que le llevó a incluirlo en el tratado. Fue entonces cuando se refirió a la virtud curativa que en estos casos concretos podía ejercer la confianza del enfermo: al añadir este tipo de ceremonias, explicaba Guaineri, los enfermos percibirían el tratamiento con mayor afección, lo cual contribuiría a que la operación fuese más eficaz⁴³.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Id.*, p. 342.

⁴¹ DELAURENTI, Béatrice, *La puissance des mots. "Virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Éditions du CERF, Paris, 2007, p. 501; JACQUART, Danielle, «De la science a la magie: Le cas d'Antonio Guainerio, médecin italien du XV^e siècle», *La possession*, Université de Nantes, n.º 9 (1988), pp. 149-151 [137-157]. Las fórmulas formadas por los nombres de los Tres Reyes se recomendaban para curar la epilepsia en varios textos medievales escritos entre el siglo XIII y XV. SKEMER, Don C., *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, 2006, pp. 61-65. Bernardo de Gordonio, tal y como se ha visto más arriba, mandaba pronunciar dichos nombres al oído del enfermo de epilepsia, así como escribirlos en nóminas y colgarlos a los niños, para evitar que sufriesen convulsiones. No obstante, en los textos castellanos, no se han encontrado referencias a fórmulas semejantes.

⁴² DELAURENTI, Béatrice, *Op. cit.*, p. 501.

⁴³ *Id.*, p. 502.

A finales del siglo, Jeroni Torrella (1456- después de 1502) físico valenciano formado en Montpellier, en su tratado *Opus praeclarum de imaginibus astrologicis* (escrito entre 1496 y c.1500) se refería también a la posibilidad de explicar la efectividad de un remedio mágico que consistía en estrangular a una serpiente con un hilo para curar las anginas, para lo cual utilizaba este mismo argumento: el poder de la imaginación⁴⁴.

4.2. *Empirica y experimenta* en los tratados, compendios y recetarios castellanos

Tras dibujar en grandes líneas la posición de diversos médicos y sanadores del siglo XIII al XV sobre los remedios mágicos, conviene trasladar las preguntas efectuadas al respecto a los textos castellanos tardomedievales. En este sentido, en este apartado se tratará de ver cómo fueron integrados los remedios mágicos en los distintos manuales, compendios y tratados castellanos. Se analizará, a su vez, si fueron indicados para curar todo tipo de males o eran más comunes para tratar ciertas afecciones concretas, y finalmente, una cuestión vinculada a la imagen que daban los teólogos del empleo de la magia ¿se prescribían como último recurso, para cuando ningún otro remedio conseguía curar al paciente?

En primer lugar, cabe destacar que –al igual que en los tratados anteriormente citados–, en la mayoría de los textos castellanos consultados, los remedios mágicos aparecían integrados en el texto junto a los demás, sin mencionar que fueran mágicos⁴⁵. En cambio, en este caso no se utilizaban los términos *empirica* o *experimenta* para

⁴⁴ WEILL-PAROT, Nicolas, *Op. cit.*, pp. 334-338.

⁴⁵ Es de tener en cuenta, no obstante, que no todos los tratados y manuales consultados tenían las mismas características. En las dos obras escritas sobre el mal de ojo, el *Tratado de aojamiento* de Enrique de Villena y el *Tractatus de fascinatione* o *Libro del aojo* del doctor Chanca, por ejemplo, sí que se distinguían los remedios que actuaban gracias a virtudes ocultas de aquellos que lo hacían por sus virtudes manifiestas. VILLENA, Enrique de, *Tratado de aojamiento*, (Ana María Gallina ed.), Adriática, Roma, 1978, pp. 104-105. En el caso de Enrique de Villena, su objetivo era el de informar sobre las distintas prácticas que se utilizaban para prevenir como para curar el mal de ojo, entre las cuales estaban, obviamente, los remedios que definía como «supersticiosos». A su vez, el físico Diego de Chanca también describía, por una parte, los remedios que actuaban por sus cualidades manifiestas y, por otra, los que lo hacían por cualidades o virtudes ocultas, como las piedras preciosas. ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Tractatus de fascinatione (Tratado del aojo)*, SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, Consejería de Educación y Cultura, Castilla y León, Salamanca, 2001, p. 132. Sobre ello se tratará más detenidamente en el apartado 4.6.

referirse a ellos. Los remedios mágicos se indicaban directamente, sin necesidad de ser clasificados bajo estos apelativos.

No obstante, cuando los sanadores castellanos prescribían remedios mágicos, añadían las mismas expresiones utilizadas por los físicos citados. Expresiones que buscaban, de alguna forma, legitimar o abalar dichos remedios en el marco de la medicina escolástica. Al igual que en los tratados de Gilertus Anglicus, Thomas Fayreford, o John Arderne, en los compendios y manuales castellanos se incidía en el hecho de que los remedios prescritos fueron probados por experiencia, o en su caso, habían sido utilizados o citados por otros médicos.

En el *Recetario* del Códice de Zabálburu se indicaba, por ejemplo, que el remedio prescrito para paralizar hemorragias nasales que consistía en escribir una fórmula mágica en la frente del paciente era una «cosa probada»; práctica cuya efectividad había sido demostrada⁴⁶. Era también «provada» la cura contra las lombrices recomendada para los animales en la que se indicaba que llevasen una nómina colgada al cuello durante nueve días y que al cabo de este tiempo se echase ésta río abajo⁴⁷.

En la *Suma de la flor de cirugía* se recomendaba, asimismo, llevar una nómina con una oración para curar las escrófulas. Según indicaba Fernando de Córdoba, se trataba de un remedio que utilizaba un monje de «Santaren», gracias al cual curaba a todas las personas que atendía⁴⁸. Por otra parte, para curar mordeduras de perros

⁴⁶ «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús, *El códice Zabálburu de medicina medieval: edición crítica y estudio de fuentes*, Tesis doctoral, Departamento de Filología Española e Latina, Universidade da Coruña, 2012, p. 175.

⁴⁷ *Id.*, p. 183.

⁴⁸ «Otro si para las landres (...) en Santaren avia un monje que fazia esta cura; e a quantos la ponían que avian landres, escrófulas todas sanavan: Y nomini Patris et Fili et Spiritu Santi, amen (...)»; CÓRDOBA, Fernando de, *La suma de la flor de cirugía*, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), Toxosoutos, Noya, 2002, p. 118. Respecto a la palabra «monje», José Ignacio Pérez Pascual considera probable que se tratase de un error del copista y que el autor de la obra se estuviera refiriendo a un *menje* (*menge*), un médico, al ser éste un vocablo utilizado en varios textos de carácter médico, como también en la propia *Suma* (véase *Id.*, pp. 173, 181). Por otra parte, según el editor, el topónimo «Santaren» podía referirse a Santarém, ciudad portuguesa, situada a la orilla del Tajo, *Id.*, p. 118.

rabiosos sugería un remedio que también había sido probado y que consistía en beber agua bendita de una taza en la que de antemano se había escrito una fórmula mágica⁴⁹.

Alonso de Chirino en su *Menor daño de medicina*, también subrayaba el hecho de que los remedios que indicaba habían sido probados de antemano, como la cura que «dixo quien lo prouó» aliviaba los males causados por la epilepsia (gota caduca) tomando en ayunas calavera humana disuelta en zumo de ruda⁵⁰; o el remedio que también «dixolo quien lo prouó» curaba la culebrilla⁵¹ utilizando una especie de unguento a base de cuero de culebra⁵².

Incluso, tal y como se ha citado anteriormente, en algunos casos los autores de este tipo de obras, con intención de reafirmar la efectividad de los remedios mágicos recomendados, animaban a quienes sospecharan de su efectividad a que los probaran. Lo hacía, tal y como se ha visto más arriba, el cirujano «práctico» John Arderne al retar a quienes podían dudar de la efectividad del remedio indicado, a que lo comprobaran escribiendo en un cuchillo las palabras que había indicado para detener hemorragias y degollando con él un cerdo. Verían así que dichas palabras poseían la virtud de paralizar la sangre, al comprobar que el puerco no derramaba ni una gota. En el siglo XV el autor anónimo del *Recetario del Códice de Zabálburu* proponía, curiosamente, hacer la misma comprobación a quienes no creyeran que el remedio que indicaba para paralizar hemorragias vaginales era efectivo. La cura consistía también en escribir una fórmula mágica, en este caso no en un pergamino sino en la misma paciente que sufría la

⁴⁹ «Otro si puede sanar la mordedura del can raviioso con estas santas palabras escritas en una altamia blanca. Dagelas a beber con agua bendita IX dias (...). Esto avemos provado del can raviioso antes que venga a mala disposición que comience a raviar (...); *Id.*, pp. 196-197.

⁵⁰ «Dixo quien lo prouó que tomen para esto calauera de omne muerto e que la dexen remojar en agua vna noche e rráyenla bien con un cochillo e desque sea seca muélenla, es a saber, el casco de la calauera. E dende della en ayunas amasada con çumo de ruda e miel, den de todo contía de vna chica nuez a beuer con agua»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina*, HERRERA, María Teresa (edición crítica y glosario), Universidad de Salamanca, 1973, p. 135. Ruda: planta perenne, de la familia de las rutáceas, con tallos erguidos y ramosos de 60 a 80 cm, hojas alternas, gruesas, compuestas de hojuelas partidas en lóbulos oblongos y de color garzo, flores pequeñas, de cuatro pétalos, amarillas, en corimbos terminales, y fruto capsular con muchas semillas negras, menudas y en forma de riñón, que es de olor fuerte y desagradable, y se usa en medicina, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵¹ Culebrilla: enfermedad viral que se manifiesta por un exantema (erupción en la piel) en el que las vesículas se disponen a lo largo de los nervios, por lo cual son muy dolorosas, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵² «Para la que llaman culebrilla (...). Tome çeniza de esparto nueuo quemado e alheña e cuero de culebra todo cozido en azeyte. Díxolo quien lo prouó»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina*..., p. 205.

hemorragia. Quien quisiera probar su efectividad sólo tenía que escribir esas mismas palabras en el mango de un cuchillo, degollar con él un puerco y vería como no sangraba⁵³. Johannes Ketham en su *Compendio de humana salud*, asimismo, proponía probar la efectividad de un remedio que aconsejaba a aquellos que quisieran hacerlo: también en este caso, se trataba, de una práctica recomendada para paralizar hemorragias vaginales y consistía en que la mujer llevase un «saquito» con cenizas de rana verde en la vagina. Para probarlo, bastaría con atar uno de ellos al pescuezo de una gallina, dejarla actuar durante un día. Al degollarla al próximo día no derramaría ni una gota⁵⁴.

Aunque eran menos, en algunos textos castellanos la prescripción de remedios mágicos iba acompañada de referencias a autoridades. Fernando de Córdoba presentaba, por ejemplo, como remedio de Galeno una cura contra las almorranas que consistía en quemarlas con incienso y esparcir encima cenizas de murciélago quemado⁵⁵. A su vez, para lo mismo, indicaba un remedio citado por Avicena que consistía en hacer un ungüento elaborado con sebo de carnero que nunca había tocado agua⁵⁶. Por otra parte, resulta interesante ver cómo el cirujano recomendaba tres remedios mágicos –en los que incluía la prescripción de realizar un complejo ritual en el que se recitaban o se escribían oraciones y encantamientos– para curar mordeduras de culebras y de perros rabiosos, aludiendo a que fue así como «los antiguos» buscaron remedio en estos

⁵³ «Para la muger que corre sangre de su natura (...) escribe letras e x xe xxxas x x x o al de xx la muger x . x . x . x . x . xx . x . x . x . x . No creas que esto es verdat, escrivelas e un mango de cuchillo e deguella con el un puerco i non saldra sangre, (...)»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 172.

⁵⁴ «Para el desmesurado fluxo de menstros de mugeres (...) aprouecha que lieue en un saquito puesto en las partes inferiores, la muger, en el qual haya ceniza de rana verde quemada. E si lo quisieres sperimentar ata aquel saquito de aquella ceniza al pescueço de vna gallina. E despues que le haya tuuido vn dia, assi atado, deguellala e no le hallaras sangre ninguna»; KETHAM, Johannes de, *Compendio de la humana salud*, HERRERA, María Teresa (estudio y edición), Arco libros, Madrid, 1990, p. 104.

⁵⁵ «E dize Galieno que quando las almorranas fueren finchadas que les fagan esta obra: que tome un grano de ençiense e ençiendolo e, asi encendido, pongalo sobre cada una de las almorranas; e quando fueren bien vazias untalas con una dialtea e lançelos encima polvo de morciegalo quemado; usando desto sanara»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 136.

⁵⁶ «(...) conviene que lo cures con esta obra que pone Avicena. (...) E toma los mas tiernos cogollos e fazlos menudos con un cuchillo; e písalos en un mortero de piedra, con otro tanto de sevo de carnero que ningunt tiempo non sa tañido de agua; e písalo fasta que torno como ungüento»; *Id.*, p. 138.

casos⁵⁷. Tras describir el último de estos tres remedios –que consistía en escribir una fórmula mágica en una taza y después dar de beber al paciente agua bendita de ella, mientras se recitaban 60 Padres Nuestros y 40 Aves Marías–, Fernando de Córdoba añadía que ésta era una práctica probada que conseguía curar a los pacientes, siempre y cuando la mordedura fuese tratada a tiempo. Éstas serían, además, según el cirujano, las únicas formas de tratar dichas mordeduras, ya que ningún «sabidor» había encontrado remedio para ello. Sólo la gracia de Dios conseguiría curarlas⁵⁸.

Diego de Chanca, por otra parte, también se refería a la autoridad de los «antiguos» cuando indicaba varios remedios que servirían para prevenir el mal de ojo. La mayoría de ellos eran amuletos protectores como el anillo elaborado con el ojo derecho de una comadreja, un corazón de zorra o el pico de un buitre. Todas éstas eran, según indicaba Chanca, cosas que había «hallado en los libros antiguos»⁵⁹.

En todos estos casos, y como también advertía Lea T. Olsan, los autores que incluían remedios mágicos en sus obras trataban de demostrar o, al menos de hacer ver al lector, que dichas prácticas eran efectivas, que curaban a los pacientes, bien porque ellos mismos las habían probado, o bien porque otros físicos las habían utilizado⁶⁰. En cambio, ¿se utilizaban en todos los textos por igual? Lea T. Olsan vio que expresiones legitimadoras como éstas eran empleadas, sobre todo, en los tratados académicos compuestos por médicos con estudios universitarios, por el contrario, no aparecían en las colecciones de recetas y en los compendios extra-académicos⁶¹. Puede que en esos casos no fuera tan necesario justificar la inserción de remedios mágicos.

Entre las obras castellanas consultadas no es tan clara esta diferencia. Por una parte, porque ninguna de ellas puede ser considerada estrictamente un tratado académico y, en cambio, casi todas –a excepción del *Tratado de Aojamiento* de Enrique

⁵⁷ «(...) E mucho o mas para la mordedura de la culebra, de qualquier natura que sea, fallaron los antiguos muchas e muy nobles curas por virtudes de palabras, e por atriacas, e por enplastos, o por fermosas e muy apuestas obras»; *Id.*, p. 191.

⁵⁸ «(...) Esto avemos provado del can ravisio antes que venga a mala disposicion que comience a raviar; non fue ninguno de los sabidores que diese remedio por melezina, salvo por la merçed de Nuestro Señor Ihesu Xristo»; *Id.*, 197.

⁵⁹ ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 136.

⁶⁰ OLSAN Lea T., *Op. cit.*, pp. 355-357.

⁶¹ *Id.*, p. 348.

de Villena, así como el *Recetario* y el *Manual de mugeres*, de los cuales no se conoce su autor— fueron escritas por médicos con formación universitaria. No obstante, cabe añadir que algunos autores mostraban un mayor interés de «avaluar» los remedios mágicos que prescribían en sus obras. Fernando de Córdoba y Alonso de Chirino fueron quienes más utilizaron dichas expresiones que aludían al hecho de que las prácticas citadas eran efectivas o que habían sido extraídas de obras de autoridades. En el caso de Fernando de Córdoba, autor de la *Suma de la flor de cirugía*, aún no se puede afirmar con certeza que fuese el destacado intelectual cordobés que llevaba su nombre⁶². En el caso de Alonso de Chirino, en cambio, es bien sabido que fue uno de los médicos más insignes del periodo: doctor en medicina en la Universidad de Salamanca y médico de la Corona de Castilla. Puede que ello estuviese relacionado con la necesidad que mostraba el físico de demostrar que los remedios citados habían sido probados.

En este sentido, resulta interesante cómo Chirino distinguía entre los remedios que él mismo había probado de aquellos que habían sido experimentados por terceros. Al comienzo del *Menor daño de medicina* aclaraba al respecto que cuando utilizara la tercera persona con expresiones como «dizen por tal melezina», se referiría a prácticas que había tenido la oportunidad de conocer, pero que no había empleado⁶³. Puede, por tanto que no sea casual que utilizara la tercera persona al prescribir prácticas que difícilmente podían explicarse por la razón y que eran más «sospechosas» de ser mágicas, como por ejemplo, los remedios indicados para hacer frente al insomnio que consistían en poner debajo de la almohada y sin que el enfermo lo supiera, las cenizas de un cuerno de cabrón blanco, así como en colocar —también debajo de la almohada— una muela de un cadáver⁶⁴; y en cambio, se refiriera a curas probadas por él mismo cuando las prácticas que recomendaba parecían actuar únicamente por sus virtudes naturales, como por ejemplo, el remedio indicado para reparar las grietas en pezones de las mujeres lactantes que probó «muchas veces» y que consistía en aplicar un unguento

⁶² Véase al respecto el capítulo 3 (apartado 3.4.) donde se trata sobre la dudosa autoría de la *Suma de la flor de cirugía*.

⁶³ CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, pp. 6-7.

⁶⁴ «Dizen que para dormir que tomen vn cuerno de cabrón blanco e que lo queen e que pongan la su çeniza de yuso del cabeçal del enfermo sin que él lo sepa. E otros dizen que pongan muela de omen muerto de yuso del cabeçal»; *Id.*, p. 131.

a base de aceite rosado, cera y mirabolano de cetrino⁶⁵; o la cura a base de la planta oroval⁶⁶ gracias a la cual indicaba que «vi muger que sano de la fístola que tenía en la teta de[sde hace] tres años»⁶⁷.

Puede que de esa forma Chirino quisiese mantener una distancia cautelosa hacia ciertas prácticas, si bien aún y todo decidía incluirlas en su tratado, lo cual contrasta con la crítica que tres años más adelante en su *Espejo de medicina* hacía a quienes «herraban» y «olvidaban la razón» con el objetivo de buscar la salud⁶⁸. En este tratado Chirino reprobaba los remedios que recomendaban los empíricos, los sanadores no letrados, aludiendo, entre otras cosas, a que utilizaban ingredientes que no tenían ninguna capacidad curativa y que además podían ser dañinos⁶⁹. En cambio, los remedios que prescribía no diferían demasiado con los que se citaban en otros textos castellanos, como el *Recetario* del Códice de Zabálburu o el *Manual de mujeres*. La única diferencia, no poco importante, era que Chirino en su *Menor daño de medicina* no prescribía remedios en los que se indicaba utilizar oraciones o encantamientos, ni en los que se incluía la recomendación de llevar a cabo complejos rituales.

⁶⁵ Mirabolano o mirobálano: fruto del mirobálano, árbol de la India, de la familia de las combretáceas, del cual hay varias especies, cuyos frutos, negros, rojos o amarillos, parecidos en forma y tamaño unos a la ciruela y otros a la aceituna, se usan en medicina y en tintorería, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

«Para los pezones de las tetas que están llagados e no pueden dar a mamar con el escoçimiento, yo lo proué muchas vezes fazer unguento de azeite rosado e çera e incorporar con ello mirabolano cetrino bien molido e ponerlo en casca de media nuez e tenerlo ençima del peçon que duele; en una noche fallará pro»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 120.

⁶⁶ Orovale (conocida también como oroval u orval), planta perenne, algo leñosa en la base, hasta de 1 metro de altura; tiene las hojas ovaladas, con bordes enteros. En los encuentros de las hojas y en las horcaduras del tallo nacen las flores en grupos de tres o cuatro. El cáliz forma una campanilla y la corola es un poco mayor y de color verdoso-amarillento. Cuando florece, el cáliz se agranda y forma una vejiguilla vellosa, dentro de la cual se esconde el fruto: una baya de las dimensiones de un guisante, redondeada y de color rojo. Florece durante casi todo el año y se cría al pie de muros, en las ruinas y en setos. FONT-QUER, Pio, *Plantas medicinales: el Dioscórides renovado*, Labor, Barcelona, 1983, pp. 578-579.

⁶⁷ «Para las fistolas que son llagas viejas (...) dan muchos testimonio que es maravillosa la yerua que llaman oroval e dizenle seje mayor e yerua espumeadera. (...). Poner el çumo en la fístola e ella majada. Yo vi muger que son de la fístola que tenía en la teta de tres años»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 119.

⁶⁸ «Por quanto grandes cobdiçias veo herrar e olvidar la razón igualmente cuerdos e locos por alquimia, por tesoro fallado, por saber lo aduenidero, por deseo de salud. Bien sería fecho si nos valiese tanto la razón quanto deseamos salud e thememos la muerte, como vale a los niños e a los locos la locura, ca non themen la muerte nin quieren reçebir mediçinas de buenos nin de malos físicos»; CHIRINO, Alonso, *Espejo de medicina...*, p. 409.

⁶⁹ *Id.*, pp. 410-419 y siguientes.

Como se ha visto a lo largo de este apartado, eran numerosas las prácticas mágicas prescritas en los tratados y compendios tardomedievales dedicados a presentar remedios contra diversas enfermedades. En cambio, este tipo de remedios, ¿se indicaban para prevenir o curar todo tipo de males?

Lea T. Olsan tras estudiar cuatro tratados ingleses escritos entre el siglo XIII y XV afirmaba, por ejemplo, que no todas las enfermedades se podían tratar con encantamientos y oraciones, prácticas en las que centró su estudio. Se empleaban fundamentalmente para prevenir o curar afecciones concretas: el dolor de muelas, las migrañas, las fiebres, la visión nublada, los espasmos, los calambres y parálisis temporales, las hemorragias nasales y otras hemorragias intermitentes, el insomnio, los ataques epilépticos, y la gota⁷⁰. La mayoría de ellas tenían una característica en común: remitían y reaparecían episódicamente. Ello, según Olsan, llevaría al enfermo a querer intentar prevenir la reaparición de la enfermedad o dolencia, para lo cual utilizaba la magia⁷¹. Aunque también, añadía, se incluían prácticas mágicas en remedios relacionados con otras enfermedades o problemas de salud, como las dificultades de concebir, algunas fiebres, ataques epilépticos, mordeduras venenosas o heridas punzantes⁷².

Catherine Rider también reparó en que las fórmulas verbales eran más utilizadas a la hora de tratar ciertas afecciones concretas. Advirtió que la razón de ello podía estar en que algunos males se vinculaban más a una cura milagrosa, debido a los paralelismos que podían hacerse de historias apócrifas de la Biblia. Contra el excesivo flujo menstrual se prescribían, por ejemplo, oraciones dirigidas a Santa Verónica, mujer que según se narra en varios pasajes de la Biblia, fue curada de una hemorragia tocando el dobladillo de la ropa de Cristo⁷³. Sobre el significativo lugar que ocuparon estas historias en las fórmulas verbales curativas se tratará más detenidamente en el apartado 4.5.

⁷⁰ OLSAN Lea T., *Op. cit.*, p. 358.

⁷¹ *Ibidem*

⁷² *Ibidem*.

⁷³ RIDER, Catherine, «Common magic», en COLLINS, David J. (Ed.), *The Cambridge history of magic and witchcraft in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 313-314 [303-331]. Varios ejemplos en OLSAN Lea T., *Op. cit.*, pp. 361-362.

Edina Bozoky, por su parte, vinculaba los remedios en los que se utilizaban oraciones y encantamientos con la esfera doméstica, relacionando su uso al tratamiento de las afecciones más corrientes, aquellas que podían remitir fácilmente⁷⁴. Karen Jolly defendía una posición semejante al sostener que este tipo de remedios se utilizaban principalmente para curar las afecciones más comunes, como lombrices y hemorragias, así como para procurar tener un buen parto. Con frecuencia ponían en peligro la vida de la gente, por lo que era lógico que recurriesen a poderes superiores para tratar de evitarlo. A veces su uso estaría vinculado a la cura de afecciones cuyas causas eran invisibles y se relacionaban con un origen demoniaco, como las enfermedades mentales⁷⁵.

En los tratados y compendios castellanos se ha podido ver que, mientras que los amuletos u otro tipo de remedios mágicos se prescribían para tratar todo tipo de males, muy distintos entre sí, la indicación de utilizar nóminas o de recitar fórmulas mágicas u oraciones iba dirigida a curar afecciones muy concretas. Precisamente, muchas de las enfermedades y dolencias para las que se recomendaban utilizar eran las mismas que se indicaban en los tratados ingleses estudiados por Lea T. Olsan: el dolor de muelas, los sangrados o las hemorragias (nasales y vaginales), la gota y la mordedura de perro rabioso o de culebra⁷⁶. Además de éstas, se aconsejaban para otros males que no citaba Olsan, como la «campanilla» (tumor que surge debajo de la lengua), las almorranas, las escrófulas o lamparones, y para quienes «escupían sangre»⁷⁷.

¿Existe un denominador común que pueda explicar por qué razón se prescribían encantamientos y oraciones para tratar estas afecciones concretas? Varios de ellos eran, según afirmaba Olsan, males que remitían y reaparecían episódicamente, como el dolor de muelas o las hemorragias. De esta forma, al tratarse de dolores o males que aparecían y desaparecían sin una causa conocida, puede que su cura se vinculase más fácilmente

⁷⁴ BOZOKY, Edina, *Charmes et prières apotropaïques*, Brepols, Turnhout, 2003 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 86), pp. 120-121.

⁷⁵ JOLLY, Karen, «Medieval magic: definitions, beliefs, practices», ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (ed.), *Witchcraft and magic in Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002, p. 35 [1-61]

⁷⁶ OLSAN Lea T., *Op. cit.*, p. 360.

⁷⁷ También se prescriben amuletos para prevenir o curar el mal de ojo, pero sólo en los tratados dedicados a este mal, el tratado de Villena y de Chanca.

con una causa sobrenatural; o a su vez, tal y como indicaba Olsan, puede que se utilizase la magia para evitar que los síntomas reaparecieran. En este punto cabría citar las escrófulas o los lamparones, para los cuales se indicaban numerosas fórmulas mágicas y amuletos en varios escritos médicos castellanos. Según afirmaba Marc Bloch en su célebre obra *Los Reyes taumaturgos*, la escrófula aunque se trataba de una enfermedad difícil de remediar, sus manifestaciones (tumores, fístulas o supuraciones) podían desaparecer de forma espontánea, produciendo la ilusión de haberse curado⁷⁸. Ello facilitaría que se creyese en una curación de carácter sobrenatural. Ésta era, para Bloch, una de las principales razones por las que la gente creyó tan afanosamente en la virtud del tacto real. Pudo ser ésta, a su vez, la causa de que en los escritos médicos se prescribiesen tantos remedios a base de oraciones y amuletos⁷⁹. En cambio, no todas enfermedades o dolencias para las que se indicaban remedios mágicos compartían esta característica.

Eran muchos, y muy variados, por ejemplo, los remedios mágicos que se prescribían para tratar mordeduras de perros rabiosos y de culebras. Incluso, según afirmaba Fernando de Córdoba en su *Suma de la flor de cirugía*, contra este mal no había «sabidores que diese[n] remedio por melezina», sólo «por la merçed de Nuestro Señor Ihesu Xristo»⁸⁰. Según explicaba, por tanto, la rabia sólo se podía curar por la acción de Dios, lo cual necesariamente hace recordar la figura de los saludadores, a los que se les atribuía una virtud divina para curar este mal⁸¹. Existía, por tanto, un vínculo muy importante entre los males causados por mordeduras de animales (de perros o de serpientes) y la curación sobrenatural.

Por otra parte, al igual que resulta interesante ver en qué casos se prescribían encantamientos y oraciones, conviene examinar en cuales no lo hacían. En los tratados contra la peste consultados, por ejemplo, no se indicaba ninguna oración ni encantamiento, aunque cabe añadir que eran textos muy breves en comparación con otros tratados consultados como el *Compendio de Medicina* de Fernando de Córdoba o

⁷⁸ BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [1924], pp. 387-388.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 197.

⁸¹ Véase capítulo 2, apartado 2.6.

el *Menor daño de Medicina* de Alonso de Chirino. A su vez, tampoco se prescribían en los tratados sobre la fascinación, ni en el *Manual de mujeres*. Aunque eran abundantes las recomendaciones de portar amuletos y de aplicar muy variadas mezclas y ungüentos cuyos ingredientes podían estar elegidos por consideraciones simbólicas, no se indicaban encantamientos ni oraciones que ayudasen a dichos remedios a actuar.

Finalmente, resulta interesante preguntarse si cuando los médicos y sanadores que incluían este tipo de remedios en sus textos, los prescribían como método prioritario o, en su lugar, los recomendaban como último recurso, para cuando ningún otro remedio conseguía curar al paciente. Precisamente, tal y como se ha visto en el capítulo 2 (apartado 2.7), varios teólogos contemporáneos criticaron que los médicos insertaran prácticas mágicas en sus tratados, aludiendo a que su uso estaba justificado, siempre que se hiciera como último recurso. Jean Gerson condenó contundentemente esta posición en su ampliamente difundido tratado *De erroribus circa arte magicam*⁸². Más adelante también lo hizo Pedro Ciruelo en su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías*⁸³. Por el contrario, su contemporáneo Martín de Casteñega en el *Tratado contra supersticiones y hechizerías*, mostró su aprobación a que se utilizasen remedios mágicos en los casos en los que «por reglas de medicina» no se conseguían los resultados buscados⁸⁴.

¿Los sanadores medievales, por tanto, utilizaron este argumento para justificar la inclusión de remedios mágicos en sus tratados y manuales? ¿O en su caso, si bien no utilizaran este pretexto, cuando añadían remedios mágicos los presentaban como remedios alternativos? Gilbertus Anglicus en el siglo XIII y Jonh Gaddesden en el siglo XIV, aunque no trataron de justificar de forma explícita la inclusión de este tipo de prácticas aludiendo a que se podrían utilizar como último recurso, los incluyeron al final

⁸² DELAURENTI, Béatrice, *La puissance des mots. "Virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Editions du CERF, Paris, 2007, pp. 491- 495

⁸³ CIRUELO, Pedro, *Reprovación...*, pp. 182-183.

⁸⁴ CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, MURO ABAD, Juan R. (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, pp. 36-39.

de la lista de remedios presentados, puede que dando a entender que ese era el orden en el que se debían de emplear⁸⁵.

En la mayoría de los compendios, manuales y tratados castellanos tardomedievales, las prácticas mágicas se presentaban junto a los demás remedios, sin establecer preferencias, a excepción de la *Suma de la flor de cirugía* de Fernando de Córdoba, donde algunas de las curas mágicas prescritas se recomendaban como tratamiento alternativo, como remedio de último recurso para cuando otras curas no conseguían el objetivo buscado. Por ejemplo, para echar las sanguijuelas, que a veces entraban al organismo a través del agua sucia o contaminada haciendo que quienes las tuviesen escupieran sangre, primero indicaba varios remedios naturales, que consistían principalmente en hacer gárgaras (con una mezcla de vinagre y ajos, o con una cocción elaborada a base de varias plantas y semillas). En cambio, a continuación añadía: «si con esto non la echare, ponle al cuello una cartilla en que en escritas estas palabras: Leçio libri: Job ovo siete fijos (...)». Con ello aseguraba que las echaría y curaría⁸⁶. Asimismo, contra el dolor de muelas prescribía varios remedios naturales y empíricos, como lavar la zona dolorida con aguardiente o hacer vahos con el humo de varias plantas. Tras estas indicaciones el cirujano añadía que «si por aquesto nin por los lavamientos non se quisiere tirar el dolor, sepas que algun viento (gas) yaze enzerrado dentro e ha menester que le fagas esta carta; e pongela al cuello»⁸⁷. A continuación presentaba una oración que habría que escribir en dicha nómina. Cabe añadir, no obstante, que en la gran mayoría de los casos en los que en la *Suma* se recomendaban remedios mágicos, éstos y los demás se presentaban ordenados de forma indistinta, sin que se diera a entender que fueran remedios alternativos⁸⁸.

Por otra parte, según denunciaba Jean Gerson, el «poder de la imaginación» era otro de los argumentos utilizados por los médicos tardomedievales para justificar la presencia de tratamientos mágicos en sus textos médicos. Como se ha explicado en el

⁸⁵ OLSAN Lea T., *Op. cit.*, p. 347.

⁸⁶ «(...) E mandale fzer muchas veces guargarismo, fasta que gela faga echar. E, si con esto non la echare, ponle al cuello una cartilla en que en escritas estas palabras: Leçio libri: Job ovo siete fijos (...) E sepas por cierto que luego la echará»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 109.

⁸⁷ *Id.*, p. 100.

⁸⁸ El capítulo X, sobre las hinchazones (escrófulas), así como el capítulo XX, sobre la gota, pueden constituir un buen ejemplo de ello, *Id.*, pp. 116-126; 198-207.

apartado anterior, varios físicos medievales, aludieron a la posibilidad de introducir varios remedios mágicos en sus tratados, ya que, si bien no consideraban que tuviesen las propiedades de actuar en el cuerpo de los pacientes, la confianza que éstos depositarían en ellos ayudaría sustancialmente a la recuperación de estas personas. En el entorno castellano, Pedro Ciruelo, también reprobó que los médicos se sostuviesen en ese argumento para utilizar remedios mágicos. En cambio, ello contrasta con que en los textos castellanos no se ha identificado ninguna referencia al llamado «poder de la imaginación». En ningún remedio se aludía a que la práctica pudiera actuar por la confianza proyectada en ella, lo cual puede hacer pensar, por una parte, que los autores de dichas obras consideraban que las prácticas curativas presentadas eran eficaces en sí mismas y por ello no necesitaban sostenerse en el llamado «efecto placebo»; o por otra parte, no veían la obligación de justificar dichos remedios en estos términos, tal y como harían Antonio Guaineri o Jeroni Torrella.

Una vez visto de qué manera introducían los remedios mágicos en sus tratados, en los siguientes dos apartados se mostrará cómo eran estas prácticas.

4.3. Características generales de los remedios mágicos insertos en tratados, compendios y recetarios: la virtud del simbolismo

Richard Kieckhefer en su libro *La magia en la Edad Media* citaba cuatro características que compartían muchos de los remedios mágicos utilizados por los sanadores medievales⁸⁹. Cuatro características que ayudaban a comprender muchas de las prácticas descritas en los textos dirigidos a presentar remedios contra males y enfermedades.

En primer lugar, según indicaba Kieckhefer, en muchos de los remedios se incluían ciertas observancias de tabúes, una especie de condiciones o de requisitos que se debían de cumplir al efectuar la práctica, acciones que en primera instancia parecían no cumplir una función directa en el proceso de curación, pero que podían ser importantes para aumentar el poder curativo del remedio en cuestión. Las cenizas de los cuervos inhumados, por ejemplo, eran efectivas para tratar la gota y la epilepsia, en

⁸⁹ KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, pp. 76-78.

cambio, solamente si las aves habían sido cogidas vivas de su nido, transportadas sin tocar el suelo y sin entrar en ninguna casa, y sepultadas en una olla nueva⁹⁰.

En segundo lugar, los ingredientes utilizados en dichas prácticas solían estar a menudo vinculados a consideraciones simbólicas relacionadas al principio de la simpatía, definido por sir. James Frazer⁹¹. La magia simpática, imitativa u homeopática (tal y como fue definida por Frazer), estaba basada en la ley de la semejanza, según la cual lo semejante producía lo semejante. Las plantas cuyas hojas se parecían en su forma al hígado podían tratar, por ejemplo, las afecciones relacionadas con este órgano⁹². O según se indicaba en un *leechbook*, un manual de recetas inglés del siglo XV, los gusanos de tierra que tenían «nudos amarillos» curarían la ictericia, enfermedad cuyo síntoma más aparente es el tono amarillento del rostro⁹³.

En tercer lugar, estaría la tendencia bastante habitual de que los remedios se prescribiesen siguiendo los efectos que podían causar los cuerpos celestes. Un amuleto, por ejemplo, conseguiría curar al enfermo si se ataba estando bajo un signo astrológico concreto, y mientras la luna estaba en cuarto menguante. A su vez, una hierba tendría virtudes curativas sólo al arrancarla antes del amanecer⁹⁴.

En cuarto lugar, Kiechkefer se refería al uso de un lenguaje secreto como característica común en muchos de los remedios mágicos prescritos por sanadores medievales. Se trataban de palabras y fórmulas ininteligibles que requerían escribirse o recitar en el transcurso de la cura⁹⁵. Sobre ello se tratará más detenidamente en el apartado 4.5, al tratar sobre las formulas verbales utilizadas en los remedios curativos.

En los tratados, compendios y manuales de recetas castellanos, la mayoría de las prácticas mágicas prescritas compartían estas mismas características. Eran muchos los remedios en los que la elección de ingredientes respondía a criterios simbólicos; en los que se prescribían observancias especiales; en los que se ordenaba que el proceso

⁹⁰ *Id.*, p. 76.

⁹¹ FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Ediciones FCE, Madrid, 1986 [1922], p. 36.

⁹² KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 21.

⁹³ *Id.*, p. 77.

⁹⁴ *Ibidem.*

⁹⁵ *Ibidem.*

curativo se hiciese en un día o momento concreto vinculado a los movimientos astrales; o en los que se añadía la prescripción de pronunciar o escribir ciertas oraciones que ayudarían a la sanación del paciente. Cabría, en cambio, añadir otro rasgo que compartían muchos de los remedios curativos prescritos y que no fue incluido en la descripción de Kieckhefer. Se trataba del valor simbólico atribuido a los números. A menudo se indicaba que una oración debía repetirse en un número concreto de ocasiones –generalmente tres– para que surtiese efecto en el paciente, o que el ritual prescrito se tenía que reproducir en tres ocasiones seguidas. Incluso, al establecer la duración de los tratamientos, generalmente se requería que éstos se alargaran durante 3, 9 o 40 días, cifras con un importante significado religioso.

A continuación se tratará sobre la característica que compartían la mayoría de remedios mágicos prescritos en los textos castellanos: la elección de ingredientes vinculada a criterios simbólicos. En muchos casos el valor simbólico atribuido a un ingrediente iba ligado al parecido que podía tener con el órgano enfermo o los síntomas de la enfermedad. Uno de los mejores ejemplos consiste en la planta conocida como dragontea o dragoncia, cuya procedencia vinculaban los herbarios antiguos con la sangre de un dragón-serpiente, y a la que desde la Antigüedad le fue atribuida la virtud de evitar mordeduras de serpientes, así como la de curar lombrices⁹⁶. Dioscórides apuntó que esta planta poseía un poder especial para evitar la mordedura de las culebras debido al parecido que presentaba su tallo a la piel de estos reptiles (véase imagen 3): quien se frotara las manos con sus hojas o quien llevara su raíz consigo se libraría de ser atacado por víboras⁹⁷. Siglos después, en un texto médico del siglo XII le fue asignada esta misma virtud, así como la de deshacerse de las lombrices intestinales⁹⁸. Y en el siglo XV, en Castilla, concretamente en el *Recetario* del Códice de Zabálburu se prescribía la raíz de la dragoncia o dragontea contra las lombrices⁹⁹

⁹⁶ JOLLY, Karen, *Op. cit.*, p. 33.

⁹⁷ Dragontea, DIOSCÓRIDES, *De materia médica (Sobre los remedios medicinales)*, *De materia médica (Sobre los remedios medicinales)*. Ms. 2659, Biblioteca de la Universidad de Salamanca, finales del siglo XV, f. 75r, en *Dioscórides interactivo* [en línea], Proyecto de Investigación de Antonio López Eire (dir.), Universidad de Salamanca, <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=366>, consultado el 01/11/2017.

⁹⁸ KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 21.

⁹⁹ «Para matar los gusanos que son en el omne o en la bestia. Toma las raizes de la dragoncia e majalas e ponlas de suso del vientre del omne o de la bestia e sanara el omne o la bestia»; «Recetario», PENSADO



Imagen 3. Dragonea, British Library, Sloane Ms. 4016, c. 1440, f. 38r.

FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 178. En un texto del siglo XII la dragonea, hierba conocida con este nombre porque sus hojas se parecían a los dragones, se definía capaz de curar las mordeduras de serpiente o eliminar las lombrices intestinales. KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 21. Muestra de un vínculo simbólico de la planta y las serpientes, en distintos lugares de la península ibérica la dragonea (*arum dracunculus*) se conoce con nombres como hierba culebrera, serpentina, piel de serpiente, serpentaria (en gallego), sugre-belar (en euskara), colobra (en catalán) o erva-das-cobras (en portugués), FONT-QUER, Pio, *Op. cit.*, p. 961; «Nombres vernáculos de *Dracunculus canariensis* (Fam. Araceae) y táxones infraespecíficos», *Anthos. Sistema de información sobre las plantas de España* [en línea], Proyecto de investigación Flora Ibérica, Real Jardín Botánico (CSIC), 2012, consultado en <http://www.anthos.es/>, el 23/10/17.

Por otra parte, en el *Recetario* del Códice de Zabálburu, se recomendaba el hueso de la sepia, hueso de color blanco, para recuperar la blancura de los ojos¹⁰⁰. A su vez, para que no naciese el vello en ciertas partes concretas del cuerpo, se mandaba aplicar la sangre de ratones recién nacidos que todavía no tuviesen pelo¹⁰¹. En esta misma línea, Alonso de Chirino, para curar el herpes zóster, enfermedad cutánea coloquialmente conocida como culebrilla, recomendaba aplicarse un ungüento en el cual se incluía la cocción de la piel de una culebra¹⁰².

Relacionado también con la virtud simbólica atribuida a los ingredientes empleados en los remedios, pero en este caso con una connotación diferente, Chirino, contra la gota caduca, mandaba llevar un amuleto elaborado con una raíz de peonía que al partirla quedara en forma de cruz¹⁰³. En este caso el poder curativo de la raíz estaría vinculado con en la virtud atribuida a la cruz. Se supondría que la raíz que al cortarla quedaba con esa forma, atraería la ayuda de Dios para curar al enfermo.

En otras ocasiones era una parte del cuerpo de un animal la que se utilizaba simbólicamente para ayudar a curar afecciones vinculadas a la misma parte del cuerpo de una persona. Dioscórides en su *Materia Medica* indicaba que la persona que fue atacada por un perro, utilizara un colmillo de ese mismo can como amuleto protector –metido en una bolsita y atado a la muñeca–¹⁰⁴. Aludía, a su vez, a las propiedades del hígado de perro rabioso para que, quien hubiese sufrido de la mordedura de un perro, no contrajese la hidrofobia¹⁰⁵. De forma muy similar, Chirino en su *Menor daño de la medicina* recomendaba llevar encima un diente de un perro rabioso que anteriormente

¹⁰⁰ «Para toller la blancura de los ojos. Toma dos partes del hueso de la sibia bien molido e la terçera parte de sal gema. E todo esto bien majado en uno, metelo en los ojos e sanaras muy bien de la blancura»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 175.

¹⁰¹ «Para esto mismo (para fazer que non nazcan pelos do quisieres). Toma la sangre de los sorçes, que son dichos mures, antes que ayan pelos. E con esta sangre unta aquel lugar e non y nasçiran pelos»; *Id.*, p. 184.

¹⁰² «Para la que llaman culebrilla que es vna granujadura de sarna que anda por muchos lugares del cuerpo vnten con esto. Tomen çeniza de esparto nueuo quemado e alheña e cuero de culebra todo cozido en azeite. Díxolo quien lo prouó»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 205.

¹⁰³ «E tengan consigo vna rayz entera de peonía e vn pedaço de coral. E la rayz de la peonía deue ser aquella que partiéndola al traués tiene forma de cruz, e las otras que non tienen cruz non fazen pro. E ésta que tiene cruz déuenla tornar a atar después que fuer partida por manera que la traya entera», *Id.*, p. 133.

¹⁰⁴ DIOSCÓRIDES, *De materia médica...*, f. 53r, *Dioscórides interactivo*, *Op. cit.*, <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=233>, consultado el 01/11/2017.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

había mordido a alguien para paliar el dolor causado por la mordedura de un perro. El mismo amuleto ayudaría a paliar los dolores de la dentición en los niños, o incluso, haría que no le ladrasen los perros a la persona que lo portara¹⁰⁶.

A su vez, para curar males vinculados al sistema óseo o articular, en varios textos se recomendaba utilizar huesos de distintos animales. En la *Suma de la flor de cirugía* se prescribía poner los polvos elaborados con huesos de buitre para curar las roturas¹⁰⁷. De forma similar, en el *Compendio de la humana salud* de Johannes de Ketham se trataba sobre la virtud de los tuétanos de los huesos de perros y de los huesos de caballos, para cuando «se endurece o seca algun miembro»¹⁰⁸. Se indicaban también los tuétanos de caballo para quien padeciese de parálisis, puede que vinculando el mal con la inmovilidad de los huesos. Si el enfermo era varón debía de aplicarse un unguento efectuado con los tuétanos de un caballo y si era mujer, con los de una yegua¹⁰⁹.

Por otra parte, relacionando simbólicamente el aparato reproductor de los animales con la fertilidad de las personas, a menudo se recomendaban los testículos de animales para facilitar la concepción. Plinio el Viejo en su *Historia Natural* se refirió a las propiedades de los testículos del carnero para tal fin, estableciendo, a su vez, una diferencia: el testículo derecho ayudaría a engendrar hembras, y el izquierdo a concebir

¹⁰⁶ «El diente del perro rauioso que mordió a algunt omen dizen que trayéndolo qualquiera consigo que tira el dolor de la mordedura de perro e si lo trae niño consigo salen sus dientes sin dolor o quien lo trae en la mano que non le ladraran los perros»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 226.

¹⁰⁷ «Otro si los polvos de los huesos de buitre puestos en los logares de las quedrantaduras maravillosamente consuelda»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 152.

¹⁰⁸ «Unguento de dialtea para quando se endurece o seca algun miembro. Toma los tuétanos delos huessos delos perros e delos huessos delos caualllos, e ensundia vieja, y vna yerba que cresce n los panes, que se llama hermodactilo, y la rayz dela qual es como çebolla. E, todo junto, picalo, e cuezelo por forma que se derrita en vna çaquela, e colalo por vn paño en vn pote, e guárdalo alli. E conello vntaras el miembro que se secare»; KETHAM, Johannes de, *Op. cit.*, p. 187.

¹⁰⁹ «Unguento de otra manera para los paralíticos. Toma los tuétanos delos huessos del cauallo. E derrite los en vna çaquela. E vnta el pasciente conellos. Empero es de notar que, si fuere mujer la doliente, han de ser los tuétanos delos huessos dela yegua, e, si es hombre, han de ser delos del cauallo»; *Id.*, pp. 183-184. Al respecto, resulta interesante, cómo en un estudio etnográfico efectuado en Gipuzkoa en el año 2000 se recogía contra la artrosis un remedio muy similar en el cual se recomendaba aplicar un unguento efectuado con el tuétano de cañada de ganado viejo junto a la grasa de gallina y un puñado de romero, GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan, *Rituales y plantas en la medicina popular vasca*, Txertoa, Donostia, 2000, p. 33.

machos¹¹⁰. En el *Breviarium Practicae* atribuido a Arnau de Vilanova, se recogía el caso de una mujer napolitana que ataba el testículo izquierdo de su marido para concebir varones¹¹¹. Bernardo de Gordonio en su *Lilio de medicina* recetaba comer testículo derecho de verraco para concebir un niño, así como el testículo izquierdo para tener una niña¹¹². Jonh Gaddesden en su *Rosa Anglica* recomendaba utilizar el testículo derecho de un cerdo si se quería tener un niño, y el izquierdo, para que fuese niña¹¹³. En el siglo XV Johannes Ketham en su *Compendio de la humana salud*, citando a Plinio el Viejo, indicaba beberse la coladura confeccionada con el genital diestro de una comadreja (entre otros ingredientes), aunque no especificaba si era para tener un hijo o una hija; lo que sugería era que lo podía tomar tanto el hombre como la mujer¹¹⁴. Ketham, a su vez, para poder concebir, recomendaba beber los polvos extraídos de los genitales de un puerco diluidos en vino, así como comer los genitales de liebre y la cocción de una lechuga cada mañana¹¹⁵. Contra la impotencia, en su caso, indicaba que el hombre comiese un preparado efectuado con los testículos de zorro¹¹⁶. A su vez, para la sofocación de la matriz, se sugería recibir vapores vaginales con un cocido elaborado con los testículos de un raposo¹¹⁷.

A menudo, el uso de ingredientes de origen animal estaba ligado al significado simbólico del animal en cuestión, relacionado a sus características o sus habilidades

¹¹⁰ PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*, DEL BARRIO SANZ, Encarnación; GARCÍA ARRIBAS, Ignacio; MOURE CASAS, Ana María; HERNÁNDEZ MIGUEL, Luis Alfonso.; ARRIBAS HERNÁNDEZ, María Luisa (traducción y notas), Libro VIII, Editorial Gredos, Madrid, 2003, p. 199.

¹¹¹ RECIO MUÑOZ, Victoria, «*Experimenta y empírica en el género médico de la práctica*», en SÁNCHEZ MANZANO, María Asunción (coord.), *Sabiduría simbólica y enigmática en la literatura grecolatina*, Tecnos, Madrid, 2011, p. 208 [193-206].

¹¹² « (...) e sy quisieres empreñar de macho, toma el derecho [testículo de verraco]; e si de fembra, el yzquierdo»; GORDONIO, Bernardo de, *Op. cit.*, VII: 1, p. 1417.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ «Si la mujer no concibe (...), el genital diestro dela comadreja, picado, con vnguento de ypericon, y transcolado por lana. Cueva se e beua lo, e luego concebira. E mezcla en ello leche de yegua, si quieres, et aprouechar le ha»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 111.

¹¹⁵ «Para concebir (...). Item se le dara a comer la natura de la liebre, e la decoccion del agua dela lechuga, de mañana. (...) O los poluos delos genitales del puerco que nunca fue castrado, si jelos dieres a beuer en vino a la mujer; quando se enxunga del menstruo, le aprouechara para concebir»; *Id.*, p. 110.

¹¹⁶ «Para excitar la impotencia en el acto dela carne tomara, despues de hauer cenado, quando quiere yr a dormir, de aquella confeccion que pone el Mesue, que llama confeccion testiculorum vulpis, la qual es muy loable»; *Id.* p. 101.

¹¹⁷ «Suffocacion matricis (...). Cura: toma los genituios del raposo, cozidos en azeyte viejo, y assiente se encima del vapor dela dicha deccocion. E sanara»; *Id.*, p. 255. Ketham también se refería a la virtud de emplear los genitales de los zorros, para curar la gota, frotando con ellos el lugar donde el enfermo tuviese dolor. *Id.*, p. 251.

físicas¹¹⁸. Las aves rapaces, por ejemplo, caracterizadas por tener una vista muy aguda, se consideraban capaces de curar enfermedades oftalmológicas. Precisamente en el *Recetario*, para remediar la ceguera, se prescribía que se aplicase en los ojos un ungüento compuesto por diversos ingredientes, entre ellos, la hiel del búho, un ave rapaz nocturna, caracterizada por sus ojos grandes y su destreza para ver en la oscuridad. En caso de que no se pudiese conseguir la hiel de búho, se proponía utilizar la de azor, o en su caso, la de perdiz¹¹⁹.

Las aves, y sobre todo las rapaces, se consideraban, a su vez, idóneas para evitar o curar el mal de ojo o la fascinación, un mal vinculado al órgano ocular, debido a que se transmitía a través de la mirada. Enrique de Villena, en su *Tratado de aojamiento* informaba de que para evitar el aojamiento, se solían llevar ojos de águila como amuleto¹²⁰. A su vez, para su cura indicaba que se hicieran sahumeros con plumas de lechuza, así como con plumas de abubilla y diversas hierbas¹²¹. De forma semejante, Diego Álvarez Chanca en su *Tractatus de fascinatione*, para evitar la fascinación, recomendaba llevar encima el pico de un buitre, con su lengua; o las «piedrecitas que se encuentran en el sobrecejo del águila»¹²². Chanca, en cambio, no sólo recomendaba el uso de aves rapaces, también se refería a la virtud de otras aves para curar el mal de ojo. Proponía, por ejemplo hacer un sahumero con los órganos internos (corazón, hígado y bazo) así como con los intestinos y el estiércol del pavo real, un ave que podía tener un valor simbólico para tratar el «aojo», debido a su significativo plumaje (aunque sólo en el caso de los machos), compuesto por múltiples ocelos¹²³. Indicaba también beber los polvos extraídos al quemar un ave mergo, así como comer un ave picaza¹²⁴. A su vez,

¹¹⁸ KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 77.

¹¹⁹ «Para esto mismo e para la çeguedat de los ojos. Toma la fiel de la anguilla e la del mulle o la del buo o de la perdiz e la del açor e la fienda blanca del palomo. Todo aquesto mezclado, pontelo en el ojo e sanaras»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús, *Op. cit.*, p. 175.

¹²⁰ «Por virtud natural usan traer (...) ojo de águila»; VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 112.

¹²¹ «E otros lo safumavan con yervatur e con astrología redonda e con rruada e con péñolas de habubillos e de lechuzas»; *Id.*, p. 123.

¹²² «Semejantemente preserva el pico de un buitre llevado con lengua. También las piedrecitas que se hallan en el sobrecejo del águila, atadas a su piel y llevadas, preservan maravillosamente del aojo y en cualquier corrupción del aire»; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 136.

¹²³ «Y el sahumero de estiércol de pavo real o con sus intestinos con el corazón, el hígado y el bazo cura el aojo»; *Id.*, p. 140.

¹²⁴ Ave picaza: urraca, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

sugería utilizar un anillo en el cual se incorporaba un ojo como amuleto preservativo, en este caso, no de un ave, sino de una comadreja (concretamente el ojo derecho), también un animal de ojos grandes y vista aguda. El ojo debía de permanecer durante ocho días en vinagre antes de colocarlo en el anillo¹²⁵.

Las lombrices, por su parte, se prescribían en varios textos para tratar afecciones relacionadas con roturas de nervios y de huesos. Dioscórides en su *Materia Medica* advirtió sobre las propiedades de estos anélidos para soldar cortes de tendones¹²⁶. Se puede pensar, en estos términos, que se les atribuía la capacidad de articular o de unir nervios, articulaciones o huesos, porque las lombrices son animales con una enorme facultad regenerativa, tanto que incluso llegan a regenerar su cuerpo una vez seccionado¹²⁷. En este sentido, en el *Recetario* del Códice de Zabálburu, por ejemplo, para tratar los «nervios cortados» se recomendaba aplicar lombrices vivas en la zona afectada¹²⁸. A su vez, para el mismo problema, se indicaba aplicar un ungüento elaborado con lombrices molidas y grasa de cerdo¹²⁹. En la *Suma de la flor de cirugía*, en el apartado dedicado a la «rotura del cifaç» se indicaba que «para soldar toda quebradura» se debía de tener durante nueve días un emplasto confeccionado con lombrices de tierra vivas, y tomar cada día unas píldoras elaboradas con el mismo tipo de lombrices¹³⁰. Finalmente, también en el *Compendio de la humana salud* de Johannes

«Igualmente la sangre del ave mergo, que es un ave marina insaciable, pulverizada y bebida, cura maravillosamente. Vale también para esto el ave picaza, comida, cocida o asada, como refiere Gilberto»; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 140. Mergo somormujo, ave palmípeda, con pico recto y agudo, alas cortas, patas vestidas, plumas del lomo, cabeza y cuello negras, pecho y abdomen blancos, costados castaños, y un pincel de plumas detrás de cada ojo, que vuela poco y puede mantener por mucho tiempo la cabeza sumergida bajo el agua, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*; Urraca, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹²⁵ «Y es remedio singular para la preservación el ojo derecho de la comadreja, puesto primero en vinagre por ocho días, después sacado y puesto en un anillo y llevado; sobre todo si se pone bajo alguna piedra de las sobredichas (zafiro, ágata o coral, etc.)»; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 136.

¹²⁶ DIOSCÓRIDES, *De materia médica...*, f. 54v, *Op. cit.*, <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=255>, consultado el 01/01/2017.

¹²⁷ «Lombrices de tierra», HICKMAN, Cleveland P.; ROBERTS, Larry S.; LARSON Allan, *Principios integrales de Zoología*, McGraw-Hill-Interamericana, Madrid, 2002, pp. 365-368.

¹²⁸ «Para los nerbios tajados. Toma las lonbrizes bivas e ponlas dentro en la tajadura e sean tres dias pasados»; «Recetario», PENSADO FIGUIEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 181.

¹²⁹ «Para esto mismo. Toma las lonbrizes e majalas con sain de puerco e ponlas de suso; e esten y tres dias e seran ayuntados»; *Ibidem*.

¹³⁰ «Otro si, para soldar toda quebradura, faz enplato de las lonbrizes bivas que andan en los logares umidos de la tierra. E tengalas nueve dias; e mientras este enplasto tovierdes, tomad de las píldoras de las dichas lonbrizes vivas mezcladas con miel e por cierto sanara»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 149.

Ketham, para «unir huesos rotos» se indicaba aplicar un emplastro de lombrices, en este caso, intestinales¹³¹.

Otros animales, como por ejemplo, la liebre, podrían estar simbólicamente vinculados a la fertilidad¹³². En el *Compendio de la humana salud* se prescribía, por ejemplo, la espuma que salía de la boca de la liebre mientras roía la hierba. Dicha espuma podía ser tomada tanto por la mujer como por el hombre¹³³. A su vez, para el mismo propósito se recomendaba comer genitales de liebre cada mañana¹³⁴. Ello recuerda a un remedio incluido en el manual doméstico conocido como *Tròtula*, escrito por el maestro Joan, donde, para poder concebir –y en este caso para que el bebé fuese varón–, se recomendaba que se bebiesen los polvos de genitales de liebre disueltos en vino. El remedio lo podían llevar a cabo tanto el hombre como la mujer. Si lo hacía el hombre, éste debía de beberse los polvos de la matriz y de la vulva de una liebre hembra. O en su caso, si lo hacía la mujer, ésta tenía que tomarse los polvos extraídos de los testículos de una liebre macho, y después de la menstruación, yacer con su marido¹³⁵.

Por otra parte, así como había especies concretas de animales que se recomendaban para curar afecciones determinadas, había animales que se consideraban capaces de curar múltiples y muy diversas enfermedades. En los remedios descritos en los textos castellanos abundaban, por ejemplo, los ingredientes provenientes de animales salvajes, como la liebre o el ciervo¹³⁶. Especies a las que, como indicaba

¹³¹ «Para soldar huessos quebrados, toma delas lombrices que se engendran en el vientre. E seca las, e faz dellas poluos. E mezcla aquellos poluos con miel e vinagre, en que haya dos partes de vinagre, e vna de miel. E con este emplastro puesto encima del huesso quebrado, se suelda por marauilla»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 175.

¹³² También lo menciona, aunque no aporta ejemplos concretos. RECIO MUÑOZ, Victoria, *Op. cit.*, p. 208.

¹³³ «Si la mujer no concibe, deue deuer ella, e el hombre, de la spuma que haze la liebre cerca la boca, quando rohe la yerba. E luego concebira»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 111.

¹³⁴ Los genitales debían de comerse junto con la cocción de lechuga, cada mañana. Y al finalizar la menstruación beberse muérdago picado disuelto en vino, «Item se le dara a comer la natura de la liebre, e la decocción del agua dela lechuga, de mañana. E enel mesmo dia la aprouechara mucho para concebir, e ternas la señal para ello, si le vieres prouocar e reuessr algo delo que comiere»; *Id.*, p. 110.

¹³⁵ RECIO MUÑOZ, Victoria, *Op. cit.*, p. 208.

¹³⁶ Véase apéndice documental, catálogo de prácticas mágicas.

Richard Kieckhefer, junto al jabalí, al zorro o al lobo, se les pudo atribuir una virtud curativa especial vinculada a su fortaleza, astucia o velocidad¹³⁷.

El ciervo era el animal más citado en los textos consultados. Su hasta o «cuerno» se prescribía contra numerosos y muy variados males y enfermedades: comenzando por el dolor de muelas, cataratas, almorranas, hemorragias o, incluso, para curar la peste. Desde la Antigüedad se vinieron destacando las facultades terapéuticas de este animal, sobre todo de su hasta. Plinio el Viejo subrayó las propiedades del cuerno de ciervo contra las mordeduras de serpientes. El ciervo era un animal que, aun siendo manso y apacible, llegaba a pelear con las serpientes: buscaba sus guaridas y las hacía salir con el resuello de sus narices¹³⁸. Ello convertía a los ciervos en un ingrediente muy provechoso contra los males que podrían causar las víboras: el olor a cuerno de ciervo quemado las ahuyentaba y el cuajo del cervato muerto en el vientre de la madre curaba las mordeduras¹³⁹. A su vez, Plinio destacó su virtud contra las fiebres. Era un animal muy longevo que jamás enfermaba, ni padecía calenturas, lo que hacía de él un remedio inestimable contra estas dolencias¹⁴⁰. A este respecto, aseguraba saber de muchas personas que vivieron una larga vida y sin sufrir fiebres comiendo carne de ciervo cada mañana¹⁴¹.

Unos años después, Dioscórides en su *Materia Medica* volvió a subrayar las propiedades del cuerno de ciervo contra diversos males, como la disentería, el mal de vientre, la ictericia y los dolores de vejiga, así como para males relacionados a la menstruación o para heridas y dolencias en los ojos. El hollín resultante al quemar el cuerno de ciervo servía para paliar el dolor de muelas y también para cepillarse los dientes. Aludía, a su vez, como también hacía Plinio, a su propiedad para ahuyentar serpientes al quemar el hasta como sahumero¹⁴².

En los textos castellanos el cuerno de ciervo se prescribía para afecciones similares: en el *Recetario* del Códice de Zabálburu se recomendaba beber los polvos del

¹³⁷ KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 77.

¹³⁸ PLINIO EL VIEJO, *Op. cit.*, Libro VIII, p. 169.

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ *Id.* pp. 169-170.

¹⁴¹ *Id.*, p. 170.

¹⁴² DIOSCÓRIDES, *Op. cit.*, <http://dioscorides.usal.es/p2.php?numero=246>, consultado el 30/10/17.

cuerno quemado, diluidos en vino, contra la hemorragia vaginal¹⁴³; en la *Suma de la flor de cirugía* de Fernando de Córdoba, se indicaba aplicar en los ojos una mezcla compuesta por numerosos ingredientes y entre ellos, el cuerno de ciervo quemado, contra las cataratas¹⁴⁴. A su vez, para curar las almorranas, recomendaba aplicarse polvos de hojas de arrayán, hojas de laurel y cuerno de ciervo¹⁴⁵. Alonso de Chirino en su *Menor daño de medicina*, recomendaba polvos de hasta de ciervo para limpiarse los dientes, como para el dolor de muelas, y también para el dolor de lomos¹⁴⁶. Los indicaba, a su vez, contra las lombrices y contra las landres¹⁴⁷. Gómez García de Salamanca, por su parte, en su *Recetario contra la pestilencia*, para curar la peste, mandaba beber una cocción compuesta por diversos ingredientes y, entre ellos, la ralladura del cuerno derecho del ciervo¹⁴⁸. Johannes Ketham, en su *Compendio de*

¹⁴³ «Para la muger que corre sangre de su natura. Toma el cuerno de çieruo e quemalo e dagelo a beber con vino e sanara»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 172.

¹⁴⁴ «E si por aventura oviere caretera [catarata] decendida entre las túnicas, hazle esta melezina, qu'es muy maravillosa. Toma çumaque I onça, azazia onça media, cuerno de ciervo quemado tanto que torne en blanco; todo esto muy bien polvorizado; e metelo a remojar en una I onça de agua rosada; e dexalo asi estar tres dias. Desu culalo lo mas linpio que tu pudieres; e pon en ello peso de tres granos de cevada de goma araviga, (...). Todo esto ponlo en una anpolla de vidrio e mandale echar en el ojo III vegadas al dia, III gotas en cada vegada, fasta que veas que la caratera es consumida e el viso es bien retornado»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 86.

¹⁴⁵ «Otro si polvo para las almorranas muy noble. Toma hojas de arrayan, e hojas de laurel, e cuerno de ciervo. E todas estas cosas sean en uno polvorizadas. E desi lava el paziente con su orina misma las almorranas; e desi eche destos polvos ençima, que muy bien estriñira. Estos polvos son muy nobles para el que se le sale el estentino»; *Id.*, p. 132.

¹⁴⁶ «Cuerno de çieruo quemado alinpia los dientes e sin quemar e limado e con azeyte es para dolor de lomos puesto ençima e cozido en vinagre es para dolor de muelas teniéndolo en la boca»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 227.

¹⁴⁷ «E más dizen que para las lonbrizes aprouecha poner ençima del vientre cuerno de çieruo quemado e molido e amassado con miel e vinagre. E tengo que será mejor limado el cuerno», *Id.*, p. 189; «El vnguento que yo fize poner para ençima de toda landre es de fazer de todos los tres lirios que son: de rays de lirio cárdeno e de la rayz de las çuçenas (...) e de la rays de la espadaña (...), de cada vno vna libre, bien menuzado con cuchillo e pongan con ello quatro onças de cuerno de çieruo limado e cuega todo contres libras de azeyte, (...) e dos libras de agua e cuega a fuego manso fasta que se gaste el agua e cuélenlo e esprímanlo bien e congélenle con media libra de çera blanca o más, si más espeso lo quisieren»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 43. «Algunos dan para este mal cuerno de çieruo quemado e molido pesso de dos conrados, e ençima dos onças de agua rosada o destado en el agua rosada»; *Id.*, p. 44.

¹⁴⁸ «Otra reçepta maravillos para los flecmaticos que tuvieren nasçidas. Tomen agua ardiente (...). E mete las cosas que se sigen dentro e toma muérdago de roble e yerba de ala e rayz de coleja e rayz de azederas e cortezas de rayz del crdo corredor e hueso de coraçon de ciervo e de las raeduras del cuerno derecho del çieruo e de las fojas de romero (...). Tomas estas rayzes y yerbas sean menuda mente majadas e metidas en la dicha agua ardiente estén ay 2 o 3 dias e despues sean pasadas por alanbique (...). E bebe 3 o 4 cucharadas de la dicha agua o onça e media e esta recepta aprovecha para qualquier enfermedad que sea venenosa»; GÓMEZ GARCÍA DE SALAMANCA, «Recetario contra la pestilencia», AMASUNO, Marcelino (ed.), *Medicina castellano-leonesa bajo medieval*, Acta Histórico-médica Vallisoletana XXXII, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1991, p. 48 [46-48].

humana salud, también indicaba dos tipos de supositorios, ambos elaborados a base de polvo de hasta de ciervo quemado y otros muchos ingredientes contra la lentería¹⁴⁹. A su vez, recomendaba una confección de polvos de cuerno de ciervo, incienso y almástiga¹⁵⁰ para reparar la matriz¹⁵¹. Entre los textos castellanos, en cambio, no se han encontrado referencias en cuanto al uso del cuerno de ciervo contra las fiebres. Sí, en su lugar, la indicación de utilizar este ingrediente para curar las mordeduras de animales venenosos y de perros rabiosos¹⁵².

A su vez, junto a los polvos extraídos del hasta o cuerno del ciervo, eran bastantes los textos en los que se recomendaba utilizar el denominado «hueso de coraçon de ciervo», la zona cartilaginosa del corazón de dicho animal. En el siglo XIII Bartholomeus Anglicus en su *De proprietatibus rerum* destacó sus propiedades curativas¹⁵³. También lo hizo, Bernardo de Gordonio en su *Lilio de medicina* al presentarlo como un remedio para las fiebres pestilenciales¹⁵⁴. Tiempo después, Andrés de Laguna, médico y humanista, en las anotaciones añadidas a la traducción de la obra de Dioscórides, se refirió a las propiedades del hueso del corazón de ciervo¹⁵⁵. Entre los autores castellanos, Diego de Torres en su *Eclipse de sol* mandaba añadir un hueso de corazón de ciervo a un electuario indicado para sanar la pestilencia¹⁵⁶; de forma similar

¹⁴⁹ «Lienteria es fluxo de vientre enel qual, lo que comen e lo que beuen sale sin ser digirido, (...). Cura: toma seuo de cabrón, ceruisa e latargirum, corteza de bellotas, emethich, sangre de dragón, de cadaqual media onza, mezclado todo e picado, e pusto encima vn poquito de poluo de cuerno de ciervo quemado. E ponjelo a manera de cala por el fondon, stando el pasciente cabeça baxo. Y curara»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 242. «E quando fuere a assentar se al bacin, hurge conel dedo el estentino. E empues toma poluos de cuerno de ciervo, incienso e mastech. E aquellas pornas enla dicha cala, para que entren conla otra melezin enel cuerpo. E curara»; *Id.*, p. 243.

¹⁵⁰ Almáciga: resina clara, traslúcida, amarillenta y algo aromática que se extrae de una variedad de lentisco, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁵¹ «E aquestos poluos aprouechan mucho para reparar la madre a las mujeres, si se ponen en los secretos lugares dellas. E despues tomar encienso e colofonia. E ponlos sobre las brasas. E pon el doliente encima de aquel fumo, en tal manera que le entre enel cuerpo. E sanara»; *Id.*, p. 243.

¹⁵² «E si sintiere que va el dolor a lo profundo del cuerpo pongal ençima de la mordedura cuerno de çieruo limado e piedra çufre e poleo e sacaviento e con ello de befre o lo que con ello pudieren auer, molido e masado con orinas de otro omen e azeyte aneio»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 89.

¹⁵³ AMASUNO, Marcelino V., *Op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁵⁴ GORDONIO, Bernardo de, *Op. cit.*, p. 142.

¹⁵⁵ AMASUNO, Marcelino V., *Op. cit.*, pp. 61-62.

¹⁵⁶ «Tomad de sándalos bermeios, tres dramas; delos huesos del coraçon del ciervo escogidos, un drama; de tormentilla y linoaloe, de cada uno, drama y media; de hambra, tres dramas; de mosquete, un pesante. Hagase letuario con una libra de xarope rosado y libra y media de açucr blanco, lo que bastare, según el arte»; TORRES, Diego de, «Eclipse del sol», AMASUNO, Marcelino V. (ed.), *Un texto médico-*

Fernán Álvarez Abarca sugería incluirlo a un bebedizo a base de polvos de diversos ingredientes¹⁵⁷. Gómez García de Salamanca, por su parte, en su *Recetario* indicaba incluir este ingrediente a un bebedizo para curar las escrófulas¹⁵⁸; y Diego Álvarez Chanca, lo recomendaba para curar el mal de ojo en los niños¹⁵⁹.

En definitiva, todos estos ejemplos muestran que, como adelantaba Kieckhefer, el carácter simbólico cumplía una función muy importante en la elección de los ingredientes, sobre todo cuando éstos eran de origen animal¹⁶⁰.

No obstante, el valor atribuido a la simpatía no sólo se apreciaba, en la elección de ingredientes, sino también en la ejecución de algunos rituales, como por ejemplo, al prescribir que para secar una herida se dejase al sol una planta o un elemento animal; o al indicar que se inhumara un fruto para simular deshacerse de un mal. Gilbertus Anglicus en su *Compendium medicine*, para tratar el bocio recomendaba, por ejemplo, enterrar una nuez mientras se recitaba el Pater Noster. La nuez representaría al bocio y al sepultarla bajo tierra simularía desprenderse de la dolencia¹⁶¹. En el siglo XV y en Castilla, concretamente en la *Suma de la flor de cirugía* de Fernando de Córdoba, para «secar» las escrófulas, se prescribía coger la planta correhuela¹⁶² con su raíz y dejarla al sol. Cuando la raíz se secara, la enfermedad también lo haría¹⁶³.

astrológico del siglo XV "Eclipse del sol" del Licenciado Diego de Torres, Universidad de Salamanca, 1972, p. 81.

¹⁵⁷ «Tomen díctamo y tormentilla, de cada uno media onza; muérdago de roble, hueso de corazón de ciervo, de cada uno una ochava, aljófara, otra ochava; unicornio, media ochava; todo molido y mezclado; tomen de ellos media ochava cada vez en las dichas aguas. Tómese por lo menos una vez al día, porque es maravilloso, se siga sudor o no; es esta medicina singular para los niños y los muchachos de hasta veinte años»; ÁLVAREZ ABARCA, Fernán, *Regimiento contra la peste*, en DE TARANTA, Velasco; FORES, Licenciado; ÁLVAREZ, Fernando; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, pp. 171-172.

¹⁵⁸ GÓMEZ GARCÍA DE SALAMANCA, *Op. cit.*, p. 48. Véase nota n.º 62.

¹⁵⁹ «Para los infantes haz así : toma de muérdago y substancia de peonia limpia dos dracmas de cada uno; de jacinto, sinaraldo y zafiro, escrúpulo y medio de cada uno; de margaritas e escrúpulo, un hueso de corazón de ciervo, un escrúpulo de azafrán, uno de simiente de galiástrico, de cedoaria, galanga un escrúpulo y medio de cada uno; de jarabe de limones cuanto sea bastante de tal forma que se haga una confección líquida para que pueda tomarse con una cuchara. Y de ella darás *al libitum* y a intervalos a tu niño aojado, porque con ésta se hallará bien; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 140.

¹⁶⁰ KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 77.

¹⁶¹ McVAUGH, Michael R., «Incantationes...», MARCHETTI, Giancarlo; RIGNANI, Orsola; SORGE, Valeria (ed.), *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Feredici Vescovini*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 330-331 [319-345].

¹⁶² Centinodia (l planta poligonácea medicinal), mata de la familia de las convolvuláceas, de tallos largos y rastreros que se enroscan en los objetos que encuentran, hojas alternas, acorazonadas y con pecíolos

A su vez, también para curar las escrófulas, se indicaba un ritual bastante complejo que consistía en degollar a un lechón macho, recoger su sangre en un terrazo nuevo, cortar los testículos al animal, mojarlos en sangre y frotar con ellos en los lamparones mientras se repetía tres veces la fórmula «(...) Así como se enxugan estos cojones, así s' enxungen e sequen los lanparones»¹⁶⁴. Finalmente, según describía la receta, esos testículos, metidos dentro del terrazo nuevo, debían ser enterrados en el hogar, en un sitio donde no se pudieran mojar. Así, mientras los testículos se secaban debajo de tierra, las escrófulas también se irían secando y el enfermo curaría. No obstante, según advertía el autor del compendio, aunque el paciente mejorase, el terrazo nunca debía ser soterrado¹⁶⁵. Posiblemente se tratase de un requerimiento relacionado con el carácter de la enfermedad, ya que, como también se mencionaba más arriba, la escrófula, aunque era una enfermedad difícil de remediar, sus síntomas desaparecían fácilmente, creando en los enfermos la sensación de haberse curado. Por ello, se indicaba que aunque el paciente pensase que había mejorado, no se debían de soterrar los testículos, ya que, posiblemente la enfermedad no habría remitido.

El franciscano Martín de Castañega también describía una práctica semejante en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Se trataba de un remedio que se utilizaba contra las fiebres tercianas que consistía en llevar al cuello una bellota verde. Según la creencia, cuando la bellota se fuera secando, la fiebre iría desapareciendo¹⁶⁶.

cortos, flores acampanadas, blancas o rosadas, y raíz con jugo lechoso. Se emplea como vulneraria. *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁶³ «Otro si la corriuela a tal virtud que, si la cogeres con su raíz en nonbre de aquel que oviere landres o lobanillos o lanparones o otra qualquier nasença (...) e la posieren al sol; e quando fuere la corriuela seca será la enfermedad sana»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 122.

¹⁶⁴ «In nomini Patris et Filii et Spiritu Santi Amen. Dios es padre poderoso. Así como se enxugan estos cojones, así s' enxuguen e sequen estos lanparones»; *Id.*, p. 120.

¹⁶⁵ «Otro si para hazer destruir los lamparones otra maravillosa obra. Toma un lechon macho de estos asadores e degüellalo; e coje la sangre en un terrazo nuevo. E desi saca los cojones e moja el cojon en la sangre e unta los lanparones a redopelo. Quando truxeres el cojon ençima de los lanparones diras asi: "In nomini Patris et Filii et Spiritu Santi Amen. Dios es padre poderoso. Asi como se enxugan estos cojones, asi s' enxungen e sequen estos lanparones". E esto diras III vezes; e echa los cojones en el terrazo e sotierralos en el fogar, donde nunca les de agua; e quando fueren secos los lanparones non aves de los desterrar. E, si con esto no quieren guarecer, puña en quanto como los destruires por mandamiento, e fazle esta melezina»; *Ibidem*.

¹⁶⁶ CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, MURO ABAD, Juan Robert (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p. 37.

Vinculado también al carácter simbólico atribuido a los rituales curativos, Enrique de Villena citaba un remedio utilizado para curar el mal de ojo que consistía en pesar al enfermo en una balanza, poniendo un canto como contrapeso y luego, lanzar ese canto al agua corriente¹⁶⁷. Simbólicamente, el río llevaría el mal consigo. Finalmente, cabría citar otro remedio que también convendría comprender en estos términos. Se trataba de una práctica prescrita por Johannes Ketham en su *Compendio de humana salud*, que consistía en que, para que una pareja pudiese concebir, se diese salvia montañesa a puercos o a otros animales que estuviesen en celo¹⁶⁸. El efecto que esta planta causaría en los animales, influiría en las personas.

4.4. Características generales de los remedios mágicos prescritos en tratados, compendios y recetarios: observancias, indicaciones astrológicas y números.

Como se ha visto en las páginas anteriores, muchos de los remedios mágicos descritos en las fuentes castellanas se caracterizaban por hacer una elección de los ingredientes dictada por consideraciones simbólicas. Otra de las características que compartían, a su vez, muchos de los remedios recomendados se refería a la existencia de observancias; condiciones que formaban parte del proceso de curación y que había que acatar para que el remedio surtiese efecto. Requerimientos que, como explicaba Richard Kieckhefer, en principio no tendrían un papel obvio en el proceso curativo, pero que se consideraban necesarios para lograr los resultados previstos¹⁶⁹. Observaciones como las que indicaba Bernardo de Gordonio en su *Lilio de medicina*, al prescribir un encantamiento a los enfermos de epilepsia que caían en un «paroxismo» y apuntar que éste se recitase directamente a la oreja del enfermo¹⁷⁰; o el que se recogía en el *Recetario* del Códice de Zabálburu, donde para tener un parto no doloroso, se recomendaba atar la raíz del cilantro a la pierna de la parturienta, envuelta en un trapo.

¹⁶⁷ VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 123.

¹⁶⁸ «Item salvia montañesa, dada a comer a los puercos monteses o a cualesquier otros animales, quando quieren ayuntar se, luego se empreñara»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 110.

¹⁶⁹ KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 76.

¹⁷⁰ GORDONIO, Bernardo, *Op. cit.*, II: 25, p. 559. OLSAN, Lea, *Op. cit.*, p. 353.

Esta acción la debía de efectuar una mujer virgen, una condición necesaria para completar de forma adecuada el remedio¹⁷¹.

Dichas observaciones bien podían influir en la elección de ingredientes, al indicar que se utilizaran necesariamente animales de cierto color, como, por ejemplo, al prescribir que para efectuar un ungüento se debía utilizar la bilis de un cabrón blanco. Podían afectar, también, a la preparación del medicamento o la elaboración del amuleto, al prescribir que la olla en la que se elaborase un ungüento necesariamente tenía que ser nueva o que el hilo utilizado para colgar un amuleto debía tener un color concreto. Podían influir, a su vez, a la ejecución del ritual de sanación, al requerir, por ejemplo, con qué mano y en qué postura se debía realizar el ritual, o quién lo debía hacer.

En primer lugar, entre las condiciones que influían en la elección de los ingredientes, son numerosos los ejemplos en los que se mandaba que el animal empleado en la receta debía ser de un cierto color. Coincidió, además, que en varias recetas se prescribía utilizar una cabra o un cabrón blanco, una condición que no ha sido identificada en autores antiguos, como Dioscórides, Plinio el Viejo o Hipócrates. En el *Recetario* del Códice de Zabálburu, por ejemplo, para que no naciese vello en partes concretas del cuerpo, se recomendaba aplicar una mezcla efectuada con la hiel de un cabrón blanco y sangre de murciélago¹⁷². Por otra parte, en el mismo texto, esta vez para curar la depresión, la prescripción adquiriría un sentido completamente distinto: se indicaba beber cada mañana y cada noche leche de cabra con azúcar, siempre y cuando la cabra no fuese blanca, en ese caso, se recomendaba que el enfermo se nutriese a base de caldo de gallina¹⁷³. En el *Menor daño de medicina* de Chirino también se requería, un cabrón blanco, esta vez para hacer frente al insomnio. El remedio consistía en

¹⁷¹ «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 171.

¹⁷² «Toma la sangre del morçieguillo, que es dicho salvosoriz, e mezclala con la fiel del cabron blanco, tanto de lo uno como de lo otro. E unta aquel lugar que querras que non nazcan pelos»; *Id.*, p. 184.

¹⁷³ «Mas denle en la mañana e en la noche a beber leche de cabras con açucar. E si las cabras fueren blancas, sean sus comeres caldo de gallina con poca sal e non con otra cosa ninguna. E sean asadas e cochadas en seco e agua, diagargante simple»; *Id.*, p. 169.

colocar las cenizas del cuerno del animal debajo de la almohada. Lo tenía que hacer, además, una tercera persona y sin que el afectado lo supiera¹⁷⁴.

Johannes Ketham en su *Compendio de humana salud*, presentaba otro remedio en el que se requería que el animal utilizado fuese de un color concreto. En este caso se trataba de un gato negro. Recomendaba coger un gato negro, untarlo o rellenarlo con mostaza, asarlo y aplicar la grasa obtenida sobre la piel para curar la parálisis¹⁷⁵.

En otros casos se mandaba utilizar órganos o extremidades de animales del lado derecho o izquierdo de su cuerpo. Gómez García de Salamanca en el *Recetario contra la pestilencia*, para curar las escrófulas, recomendaba beberse una cocción elaborada con diversos ingredientes y entre ellos, la ralladura del cuerno derecho del ciervo¹⁷⁶. Diego Álvarez Chanca, por su parte, para prevenir el mal de ojo, recomendaba llevar el ojo de una comadreja, un remedio que, como se ha visto en el anterior apartado, tendría un significado simbólico, vinculado a la simpatía: un ojo para prevenir el mal de ojo. Debía de utilizarse concretamente el ojo derecho del animal¹⁷⁷. Johannes de Ketham, por su parte, para tratar problemas de fertilidad indicaba que tanto la mujer como el hombre bebiesen la coladura del genital diestro de una comadreja¹⁷⁸.

Entre las condiciones u observancias establecidas en los remedios, resultan, a su vez, especialmente llamativos los casos en los que se prescribía como ingrediente de un bebedizo o unguento, la leche de mujer que amamantara un hijo o una hija. Hipócrates recomendó en varias ocasiones utilizar la leche de una mujer que criaba a un varón.

¹⁷⁴ «Dizen que para dormir que tomen vn cuerno de cabrón blanco e que lo quemén e que le pongan la su çeniza de yuso del cabeçal del enfermo sin que él lo sepa»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 131.

¹⁷⁵ «Toma un gato negro, e pon en el mostaçá. E assa le, e coge la gordura que del saliere. E vnta conel el miembro que tuuieres paralítico»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 204.

¹⁷⁶ « (...) E mete las cosas que se sigen dentro e toma muérdago de robe e yerba de ala e rayz de coleja (...) e hueso de coraçon de ciervo e de las raeduras del cuerno derecho dl çieruo (...). Todas estas rayzes e yerbas sean menuda mente majadas e metidas en la dicha agua ardiente (...). Beba 3 o 4 cucharadas de la dicha agua o onça e media e esta recepta aprovecha para qualquier enfermedad que sea venenosa»; GÓMEZ GARCÍA DE SALAMANCA, *Op. cit.*, p. 48.

¹⁷⁷ «Y s remedio singular para la preservación el ojo derecho de la comadreja, puesto primero en vinagre por ocho días, después sacado y puesto en un anillo y llevado; sobre todo si se pone sobre alguna piedra de las sobredichas»; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 136.

¹⁷⁸ «Si la mujer no concibe, deue beuer ella, e el hombre, (...). O el genital diestro dela comadreja, picado, con vnguento de ypericon, y trascolado por lana. Cuezá se e beua lo, e luego concebirá. E mezcla enello leche de yegua, si quisieres, et aprouechar le ha»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 111.

Prescribió este ingrediente para remediar problemas vinculados al órgano reproductor de las mujeres. Para cuando existiesen dificultades de concebir, indicaba que se aplicara en la vagina de la mujer una loción compuesta –entre otros ingredientes–, de leche de mujer que criara varón y de órgano genital de una tortuga marina quemada y machacada¹⁷⁹. Para «purgar» la matriz recomendaba introducir la parte de dentro de un calabacín mojado con leche de mujer que amamantaba a un varón¹⁸⁰. A su vez, para saber si la mujer era fértil, se prescribía utilizar este mismo ingrediente. Si al dársela a beber en ayunas, eructaba, podría quedarse embarazada, si no, no¹⁸¹.

Entre los textos consultados, sólo en la *Suma de la Flor de Cirugía* de Fernando de Córdoba, se mandaba utilizar la leche materna, aunque, no únicamente de una mujer que amamantaba un varón. Tampoco se recomendaba expresamente para tratar males vinculados a la fertilidad, sino para curar dolencias muy variadas. En un remedio contra la sordera, por ejemplo, Fernando de Córdoba recomendaba aplicar un brebaje que se conseguía mezclando un zumo de distintas plantas, una yema de huevo o la «leche de mujer que cría hembra»¹⁸². Pocas páginas más adelante, contra las cataratas, se indicaba aplicar en los ojos una mezcla elaborada con «leche de mujer que crie macho», zumaque, acacia, cuerno de ciervo quemado y sangre de la cresta de un gallo¹⁸³.

¹⁷⁹ HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*, Libro IV (*Tratados ginecológicos: sobre las enfermedades de las mujeres. Sobre las mujeres estériles. Sobre las enfermedades de las vírgenes. Sobre la superfetación. Sobre la escisión del feto. Sobre la naturaleza de la mujer*), SANZ MINGOTE, Lourdes (trad. y notas); OCHOA ANADÓN, José Antonio (Intr. e índices), Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 152.

¹⁸⁰ *Id.*, p. 180.

¹⁸¹ *Id.*, p. 297.

¹⁸² «Para la calentura o de ventosidad viene dolor en los oídos. Toma el çumo del culntro verde, e el çumo de la yerva mora (...) e el çumo de las hojas de calabaza, o la clara de güevo, o la leche de mujer que cria fenbra, e el olio rostido mesclado con alguno de los çumos sobredichos. Todas estas cosas sean fechas tibias»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 81.

¹⁸³ Zumaque, arbusto de la familia de las anacardiáceas y de su fruto, *Id.*, p. 86. «E si por aventura oviere caretera decendida entre las tunicas, hazle esta melezina, qu'es muy maravillosa. Toma çumaque I onça, azazia onça media, cuerno de ciervo quemado tanto que torne en blanco: todo esto muy bien polvorizado; e metelo a remojar en I onça de agua rosada; e dexalo esta tres dias. Desi cuelalo lo mas limpio que tu pudieres; e pon en ello peso de tres granos de cevada de goma araviga, media onça de leche de mujer que crie macho e sangre de la cresta del gallo. Todo esto ponlo en una anpolla de vidrio e mandale echar en el ojo III vegadas al dia; III gotas en cd vegada, fasta que veas que la caretera es consumida e el viso es bien retornado»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.* p. 81.

Finalmente, para el tumor en el pene, prescribía un ungüento con diversos ingredientes y, entre ellos, leche de mujer que criase un hijo¹⁸⁴.

Por otra parte, cabría citar las observancias o condiciones que afectaban al proceso de preparación de los medicamentos o a la ejecución de rituales curativos: requerimientos como el de utilizar una olla nueva para efectuar los ungüentos o bebedizos curativos¹⁸⁵. Alonso de Chirino indicaba que se debía usar una olla nueva para elaborar los polvos de liebre prescritos para echar las piedras de la ijada del paciente¹⁸⁶. Fernando de Córdoba también apuntaba, tal y como se ha descrito más arriba, que el terrazo que se utilizaba para efectuar un ritual curativo contra las escrófulas debía de ser nuevo¹⁸⁷. Johannes Ketham, por su parte, en el *Compendio de humana salud*, prescribía un remedio mágico contra las almorranas, que consistía en que el enfermo llevase al cuello un pequeño saco con la hierba *vulsa* en su interior¹⁸⁸. El saquito había que atarlo al cuello con un cendal o hilo rojo¹⁸⁹.

Por otra parte, en lo que respecta a las condiciones vinculadas al proceso de ejecución del ritual, en el *Recetario* del Códice de Zabálburu, por ejemplo, se indicaba un remedio contra el dolor de muelas que consistía en frotar la zona dolorida con la raíz del *arzehuste*¹⁹⁰, raíz que debía ser extraída con un cuchillo de mango blanco, mientras

¹⁸⁴ «E, despues que la cançer fuere muerta, cura la plaga del miembro con deste glorioso ingüente- Toma çumo de bretonica mayor, e de llanten, e de apio ani III onças, e de cera blanca III onças, e de regina de pino media libra, e de almastiga III, e de trementina media libra, e leche de mujer que crie fijo lo que cunpliere»; *Id.*, p. 173.

¹⁸⁵ KIECHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 76.

¹⁸⁶ CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina ...*, p. 183.

¹⁸⁷ CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 120.

¹⁸⁸ La hierba *vulsa* no ha podido ser identificada.

¹⁸⁹ El remedio incluía un ritual complejo que consistía en rezar ciertas oraciones mientras se introducía la hierba en el saquito, así como al atarla al cuello, mientras se permanecía de espaldas a oriente, de rodillas y con la mano derecha sobre la cabeza. Consistía también en repetir este ritual durante 9 días: el primer día nueve veces, el segundo ocho, y así sucesivamente hasta el noveno. KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 138. Se tratará sobre el ritual, más detenidamente en el siguiente apartado.

¹⁹⁰ Palabra actualmente en desuso. De ella sólo se ha podido conocer que fue utilizada por el médico Jerónimo Soriano que vivió entre el siglo XVI y XVII. Soriano en su *Método y Orden de curar las Enfermedades de los Niños*, se refirió a que para curar el pasmo, se lavasen los niños con la cocción de «arzehuste», que en Castilla llamaban «gordolobo»; PENSADO, José Luis, «Algunas observaciones lingüísticas sobre el doctor Jerónimo Soriano», *Archivo de Filología Aragonesa*, vol. XII-XIII (1961-1962), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 58-61. Gordolobo, planta vivaz de la familia de las escrofulariáceas, con tallo erguido de 60 a 80 cm de altura, cubierto de borra espesa y cenicienta, hojas blanquecinas, gruesas, muy vellosas por las dos caras, oblongas, casi pecioladas las inferiores, y envainadoras en parte y con punta aguda las superiores, flores en espiga, de corola amarilla, y fruto capsular con dos divisiones que encierran varias semillas pequeñas y angulosas. El cocimiento de las

se permanecía de rodillas y se rezaba el Pater Noster y el Credo in Deum¹⁹¹. En la *Suma de la flor de cirugía* de Fernando de Córdoba, también se apuntaba que ritual prescrito para curar las mordeduras de culebra, debía hacerse con un cuchillo de «cachas blancas»¹⁹². En la *Suma de la flor de cirugía*, a su vez, se prescribían dos remedios que consistían en beber agua de una altamía¹⁹³ en la que se habían escrito unas oraciones. El agua borraría estas palabras y ello ayudaría a curar al paciente. Las altamías debían ser blancas en ambos casos¹⁹⁴.

Además de las observancias vinculadas a los colores, en varias recetas se indicaban condiciones relacionadas con efectuar una acción utilizando la mano derecha o la izquierda. Algunos amuletos, tenían que atarse en el pie izquierdo, otros en el derecho y ello influiría en el proceso de curación. Gilbertus Anglicus en su *Compendium medicine*, recomendaba un remedio contra la epilepsia que consistía en decir «Christus vicit» en la oreja derecha del enfermo, «Christus regnat» en la izquierda y «Christus imperat» en la cara¹⁹⁵.

Entre los textos castellanos consultados, concretamente en el remedio anteriormente citado en el que se prescribía llevar al cuello la hierba *vulsa* en un saquito, se indicaba que después de atar el amuleto con el hilo rojo, había que colocarse de espaldas a oriente, de rodillas y manteniendo la mano derecha sobre la cabeza, rezar una oración¹⁹⁶. A su vez, en el remedio arriba descrito de la *Suma de la flor de cirugía*, en el que se indicaba beber una mezcla de agua y tierra para curar la mordedura de una culebra, se prescribía que la tierra debía ser cogida debajo del pie derecho de quien

flores se ha usado en medicina contra la tisis; las hojas se han empleado alguna vez como mecha de candil y sus semillas sirven para envarbascar el agua, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁹¹ «Para esto mismo [dolor de los dientes]. Toma un cuchillo de mangos blancos e finca los finojos e di el pater noster e el credo in deus. E saca la raíz del arzufuste e con aquella raíz tañe el diente o el quexar y ó has mal e sanaras»; «*Recetario*», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.) *Op. cit.*, p. 182. Sobre el ritual se tratará más adelante.

¹⁹² CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, pp. 191-192. Sobre el ritual se tratará más detenidamente en el siguiente apartado.

¹⁹³ Altamía: (desus.) especie de taza, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁹⁴ *Id.*, pp. 114, 196. A ambos rituales también se aludirá en el siguiente apartado.

¹⁹⁵ McVAUGH, Michael R., «*Incantationes...*», p. 331.

¹⁹⁶ KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 138. En este caso, además del requerimiento de utilizar la mano derecha, la posición –de espaldas a oriente y de rodillas–, tendría un significado simbólico importante.

efectuaría el ritual¹⁹⁷. Haciendo una distinción entre ambas partes del cuerpo, Fernando de Córdoba recomendaba, para aliviar el dolor de muelas, echar una gota de aceite de alacranes en el oído izquierdo, si el dolor provenía de esta parte; y viceversa¹⁹⁸. En este caso, no obstante, puede que el remedio tuviese también una explicación natural, debido a que es habitual que el dolor de muelas se extienda al oído.

Enrique de Villena, por su parte, describía un remedio utilizado para diagnosticar el mal de ojo que consistía en echar unas gotas de aceite en un vaso de agua con el meñique de la mano derecha: dependiendo si descendían al fondo o si cambiaban de color, se sabría si el enfermo había sido aojado¹⁹⁹. En el mismo tratado, pero esta vez para curar el mal de ojo, presentaba otra práctica que consistía en lavar el pie derecho del enfermo con agua de lluvia y dar a beber esa agua a una gallina que no hubiese puesto huevos: si lo bebía curaría, en cambio, si no lo hacía, moriría²⁰⁰.

Por otra parte, eran bastantes los textos medievales en los que se prescribía atar un amuleto en el cuerpo de la mujer para provocar el parto o para disminuir los dolores del mismo. En los textos castellanos eran varios los remedios en los que se indicaba que se atara una hierba a la pierna de la parturienta, y en algunos de ellos se especificaba que el amuleto se colocase concretamente en la pierna izquierda²⁰¹. No obstante, sobre dichos amuletos se tratará más adelante, en el apartado 4.6.

Por otra parte, y como se ha indicado al comienzo de esta sección, otra de las características identificadas en los remedios mágicos descritos se refería a la prescripción de días o momentos concretos para su ejecución. Días que se consideraban propicios para el propósito buscado, debido, sobre todo, a la influencia lunar. En el

¹⁹⁷ «(...) E toma un poco de tierra de so el pie suyo derecho (...)»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 191.

¹⁹⁸ «Toma los alacranes e quemalos en azeite; e, si el dolor fuere en la parte diestra, echale tu una gota de olio en que se cocieron los alacranes en la oreja izquierda, e luego sanara mano a mano»; *Id.*, p. 101.

¹⁹⁹ «(...) Usavan lançar gotas de azeyte con el dedo menor de la derecha mano sobre agua queda en un vaso, puesta en presencia del pasionado, e paravan mientes si se derramava o yva al fondón o estavan quedas desuso, o se mudavan de colores; e segunt las diversidades que mostravan, judgavan del enfermo si era facionado o non»; VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 117.

²⁰⁰ «E aun lavávanle el pie derecho con agua de lluvia e dávaila a beber a gallina que non oviese puesto; e quando la avía bevido, que era señal de salud: e si non la bevía, era de muerte»; *Id.*, p. 123.

²⁰¹ En el *Recetario* se prescribían varios remedios en los que se indicaba atr una hierba o una raíz a la pierna de la parturienta para provocar el parto o parir «sin dolor»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, pp. 170-171.

Recetario del Códice de Zabálburu, por ejemplo, cuando se prescribía hacer una nómina las palabras «terra varca ases i via», para el animal que tuviese lombrices («dragoncillos»), se mandaba que se hiciese un día de cuarta feria (un miércoles) y en luna menguante²⁰². Alonso de Chirino, en su *Menor daño de la medicina*, por su parte, para los niños que sufrían dolores a consecuencia de la epilepsia (gota caduca), recomendaba que bebiesen una dilución de cuajo de liebre una vez al mes. Apuntaba, no obstante, que a poder ser la tomaran dos o tres días antes «de la conjunción de la luna»²⁰³. Asimismo, como método anticonceptivo, indicaba que la mujer llevase la planta conocida como lengua cervina o escolopendra colgada del cuello y que ésta se colocase la noche de luna nueva («la noche que no haya luna»)²⁰⁴.

Johannes Ketham también aconsejaba que las sangrías se hiciesen siguiendo las *prescripciones* astrológicas, fijándose en el signo del mes o en el curso de la luna. En cambio, a ello añadía que resultaba provechoso realizarlos en ciertos días festivos, como el día de San Martín o San Felipe²⁰⁵. Es más, apuntaba que las sangrías realizadas en esos días concretos, así como el de San Blas y San Bartolomé, eran «muy prouechosa[s] para alargar la vida»²⁰⁶. En cambio, el autor advertía: ello no significaba que todas las sangrías efectuadas en esos días fuesen eficaces, sino únicamente que era bueno hacerlo

²⁰² Se tratará sobre este encantamiento más detenidamente en el siguiente apartado.

²⁰³ En astronomía la conjunción significa la situación relativa de dos o más astros cuando se encuentran alineados con el punto de observación, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.* En este caso, Chirino se refería a la conjunción de la luna, pero no detallaba con qué otro astro debía darse dicha conjunción. Probablemente se refiriese a la conjunción de la Luna con el Sol, que tiene lugar cuando la Luna pasa entre el Sol y la Tierra, es decir, en la luna nueva. Al ver que Chirino no aportaba detalles sobre la conjunción lunar se puede concluir que se estuviese refiriendo a esta citada conjunción, ya que tenía lugar con mayor frecuencia que ninguna otra (una vez cada 28 días) y por tanto sería más conocida y fácil de identificar por los receptores del *Menor daño de medicina*. «E para estos (los niños) conuiene vna vegada en el mes darle quanto vn guaranço de quajo de liebre desatado en qualquier cosa líquida e si pudiere ser que fuese dos o tres días ante de la conjunçion de la luna»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 134.

²⁰⁴ Helecho de la familia de las polipodiáceas, con frondas pecioladas, enteras, de 30 a 40 cm de longitud, lanceoladas, y con un escote obtuso en la base; cápsulas seminales en líneas oblicuas al nervio medio de la hoja, y raíces muy fibrosas. Se cría en lugares sombríos, y el cocimiento de las frondas, que es amargo y mucilaginoso, se ha empleado como pectoral, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.* «Lengua çeruina que dizen escolopendria es buena para el baço beber su agua (...). E dizen que non enpreñar que la traya consigo la mujer e que la ponga consigo en la noche que non paresca luna», CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 225.

²⁰⁵ KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 77.

²⁰⁶ *Ibidem*.

en esos festivos concretos²⁰⁷. A su vez, Ketham subrayaba las virtudes de la raíz de la verbena que hubiese sido recolectada la mañana de San Juan como relajante o tranquilizante. Recomendaba que la llevasen al cuello las mujeres que estaban a punto de parir, y la prescribía, también, para aliviar molestias en los bebés, así como, en general, para todas aquellas personas que tuviesen dificultades para dormir²⁰⁸.

Recolectar plantas la noche del solsticio de verano era una práctica citada en varias de las obras pastorales tardomedievales sobre las que se ha tratado en la primera parte de este estudio. El teólogo Bartolomé Talayero se refirió a la costumbre arraigada entre los fieles de recolectar hierbas medicinales durante la víspera de San Juan²⁰⁹. Antonin de Florencia en su *Confessionale* «Defecerunt» también se refirió a la creencia de que las plantas recolectadas el día de San Juan poseían mayores propiedades curativas²¹⁰. En el sínodo celebrado en el obispado de Ourense en 1543-1544 se citaba, a su vez, la costumbre que consistía en bendecir la hierba para los animales el día de San Juan, así como en San Blas. Una práctica que el obispo Manrique de Lara no

²⁰⁷ «No digo que siempre sea buena la sangría en los mismos días de aquellas fiestas, mas digo que la que se hiziere cabe aquellos días, es muy prouechosa para lo que arriba dixere»; *Ibidem*. En los textos castellanos no se han encontrado referencias concretas a la conveniencia de realizar sangrías los días de San Martín, San Felipe, San Blas o San Bartolomé. Aunque gracias a otro tipo de fuente, como pueden ser las *Relaciones topográficas* escritas por los cronistas de Felipe II, se ha llegado a conocer que en el siglo XVI en algunos pueblos de Castilla la Nueva se creía que San Martín curaba las fiebres cuartanas, San Mateo los males de garganta (una imagen puesta en la mano de la imagen lograba que la enfermedad acabara en 3 días), San Andrés las hernias de los niños, San Cristóbal y Santa Lucía los ojos, y Santa Ana (como la Virgen María) lo curaba todo. CHRISTIAN, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Editorial Nerea, Madrid, 1991 [1981], pp. 118-120.

²⁰⁸ «Cuando la mujer quiere parir, le aprovecha mucho tener, junto a sí, la raíz de la verbena, cogida la mañana de San Juan, porque le quita las molestias o fantasmas que le podrían venir y le da muy gran reposo. Y si las atas al pescuezo del niño nacido, o a las manos, no se verá afectado por ninguna pesadumbre y reposará con sosiego muy grande. Así mismo aprovecha tenerla consigo al que no puede dormir»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 106.

²⁰⁹ «Pues qué diremos de los que cogen las yerbas el día de sant Joan»; BNE, Bartolomé Talayero, *Libro de confesión*, Ms.1057, 1474, f. 36r. Véase capítulo 2, apartado 2.7.

²¹⁰ Antonino de Florencia en su *Confessionale* «Defecerunt» describía detalladamente las creencias difundidas en la sociedad medieval sobre el día y la víspera de San Juan. En el confesional planteaba las siguientes preguntas a efectuar por el confesor a los penitentes: «Si in die sancti Joahnis Baptistae collegit herbas quasi illo die esse maioris virtutis collecte quam altero ut cum illis faceret fumigationem contra infirmitate. Si in profesto dicti festi transivit super ignem factum de herbis cum incenso qui debetur ignis sancti Joahnis. Si in nocte tales festi fecit vinum quod dicitur vinum sancti Joahnis ad praenosticandum de futuris vel aliis secretis»; BNE, Antonino de Florencia (Antonino de Pierozzi), *Confessionale* «Defecerunt». *Suma de confesión*, Inc. 967, 1470, h. 79 (sin foliar).

consideró errónea, sino una «buena costumbre» de los parroquianos aurienses²¹¹. Son numerosos, a su vez, los testimonios recogidos en diversos estudios etnológicos y antropológicos sobre la recolección de plantas curativas durante la noche o el amanecer de San Juan²¹². Resulta llamativo, no obstante, que en ningún texto escrito por sanadores castellanos se presentaran prácticas curativas vinculadas al solsticio y a la noche de San Juan.

Finalmente, cabría describir otro rasgo común en muchos de los remedios descritos en los textos escritos por médicos y sanadores. Se trataba del valor que adquirirían los números en los procesos curativos²¹³. En los remedios en los que se incluía la prescripción de recitar encantamientos u oraciones, generalmente se indicaba que se repitiesen en tres ocasiones. Cuando se especificaba la duración de los tratamientos, en la mayoría de las ocasiones también se indicaba que ésta fuese de tres, nueve o cuarenta días. Todas ellas eran cifras que compartían un importante valor simbólico en la religión cristiana: el tres, el número fundamental en el cristianismo,

²¹¹ Sínodo de Manrique de Lara (1543-44), sínodo 28-29, cap. 35.3; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Synodicon hispanum, I: Galicia: Lugo, Mondoñedo, Orense, Santiago de Compostela y Tuy-Vigo*, Madrid, 1981, p. 246.

²¹² Carmelo Lisón Tolosana en un amplio estudio antropológico realizado en Galicia en la segunda mitad del siglo XX (gracias al material etnográfico recogido entre 1964 y 1976), dio a conocer la costumbre que consistía en salir la noche de San Juan a recolectar plantas que se utilizarían con fines curativos durante el año, ya que, según la creencia, tanto las plantas como el agua, el rocío, el fuego o el humo de la noche del solsticio cobraba propiedades excepcionalmente benéficas para la salud. LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia 2*, Akal/Universitaria, Madrid, 1983 [1979], pp. 59-66. En un estudio etnográfico realizado en Salamanca en la década de los 80 bajo la dirección de Juan Francisco Blanco se dieron a conocer, a su vez, varias prácticas vinculadas a la recolección de plantas la víspera de San Juan: se recogía manzanilla, malvas, flor de saúco, orégano, flor de pericón, sanguinaria y rosa de San Juan. Con la planta conocida como «San Juan», el pericón y el tomillo salsero cogidos el día de San Juan al salir el sol se hacía, por ejemplo, una cocción para limpiar los ojos a las vacas que tuviesen alguna enfermedad ocular. Por otra parte, según la creencia, las mujeres que se tenían de brujas, en esta noche salían a buscar helecho macho para sus prácticas brujeriles. BLANCO, Juan Francisco (dir.), *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 1987, p. 80. Juan Garmendia Larrañaga recogió también varias creencias en distintas poblaciones del País Vasco, vinculadas con la recolección de plantas medicinales en la noche de San Juan y la bendición de las mismas para utilizarlas durante todo el año. En Berastegi (Gipuzkoa) al atardecer del 23 de junio las mujeres del pueblo recogían las «flores de San Juan», para llevarlas a bendecir a la misa mayor del día siguiente. Estas flores se dejaban secar, y si durante el año fallecía algún familiar, las cocían y utilizaban esa agua para limpiar el cadáver, GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan, *Ritos de Solsticio de verano. Festividad de San Juan Bautista*, vol. I, Kriseilu, Donostia, 1987, p. 65. En el capítulo 2 se ha citado la práctica analizada por Resurrección María Azkue en la que se trataba sobre pasar a los niños herniados entre las ramas de un roble. Una práctica vinculada a la creencia de que el roble adquiría propiedades especiales durante la noche del solsticio de verano. Véase capítulo 2, imagen 1.

²¹³ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 92.

simbolizaba la Santísima Trinidad²¹⁴; el nueve, representaba el cuadrado del tres (tres veces tres)²¹⁵; y el cuarenta, encarnaba los principales acontecimientos de la Biblia (los reinados de Saúl, David y Salomón duraron cuarenta años, el diluvio cuarenta días, Moisés fue llamado por Dios a los cuarenta años, y durante cuarenta día permaneció en el monte Sinaí, Jesús predicó cuarenta meses, y Cristo, resucitado apareció a sus discípulos a los cuarenta días)²¹⁶.

Teodorico Borgognini, cirujano del siglo XIII en su obra *Chirurgia*, para curar lesiones del cerebro, prescribía un remedio en el que los números adquirirían un protagonismo especial. El remedio consistía en que el enfermo tomase una cucharada de un «pigmentum» compuesto por polvos de varias hierbas, tres veces al día durante tres días. Dicho «pigmentum» se debía elaborar con los polvos que se llegasen a coger con tres dedos, después echar éstos a la mezcla haciendo el signo de la cruz y recitando tres veces una oración²¹⁷. John Gaddesden, médico inglés del siglo XIV, indicaba recitar una oración para problemas menstruales y especificaba que se repitiese tres veces²¹⁸. El médico del siglo XV Thomas Fayreford, por su parte, prescribía que las mujeres parturientas comiesen tres hostias en las que se hubiera escrito el nombre de Lázaro. El bebé nacería antes de que la mujer terminase de comer las tres hostias²¹⁹.

En varias recetas descritas en los textos castellanos, los números, y el poder simbólico atribuido a éstos, suponían el elemento central del ritual curativo. La repetición de una acción simple y sencilla haría curar al enfermo, como en el caso del remedio recomendado en la *Suma de la flor de cirugía*, donde, para curar las heridas de los empeines, se indicaba pinchar tres veces la zona con una aguja de coser. Al hacer

²¹⁴ CHEVALIER, Jean (dir.); GHEERBRANT, Alain (col.), *Diccionario de los símbolos*, Helder, Barcelona, 1986 [1969], pp. 1016-1020. Véase también JENNI Ernst (ed.), WESTERMANN, Claus (col.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, t. I-II, Cristiandad, Madrid, 1978-1985 [1971]; LOTHAR, Coenen; BEYREUTHER Erich; BIETENHARD Hans, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Sígueme, Salamanca, 1986-1990 [1971].

²¹⁵ CHEVALIER, Jean (dir.); GHEERBRANT, Alain (col.), *Op. cit.*, pp. 760-762.

²¹⁶ *Id.*, pp. 378-379.

²¹⁷ MCVAUGH, Michael R., «Incantationes...», pp. 324-325.

²¹⁸ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, pp. 361-362.

²¹⁹ FOSCATI, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 212-213.

esto, según se indicaba, los empeines no se hincharían nunca más²²⁰. De forma similar, Enrique de Villena, en su *Tratado del aojamiento*, explicaba cómo para evitar ser aojado se solía saltar tres veces antes de salir de casa²²¹. En otros casos, la repetición suponía otro elemento más del ritual curativo. En la *Suma de la flor de cirugía*, por ejemplo, para curar la mordedura de la culebra se prescribía un ritual en el que, entre otras acciones (sobre las que se tratará más adelante), se debía recitar una oración en tres ocasiones seguidas²²².

A su vez, en muchos remedios la duración del tratamiento tenía un significado simbólico. En la *Suma de la flor de cirugía* para curar las almorranas, se recomendaba realizar un remedio que consistía en colgar al paciente un amuleto creado con la hierba vulsa y un hilo rojo, y rezar una oración, mientras se permanecía de rodillas y de espaldas a oriente, con la mano derecha en la cabeza. Esta oración, de la que se tratará más adelante, se debía de repetir –manteniéndose en esta misma posición– nueve veces el primer día del tratamiento; ocho veces, el segundo; siete veces, el tercero, y así sucesivamente hasta el noveno día en el que terminaría la cura y el enfermo sanaría²²³. De forma similar, en este caso para curar una mordedura de un perro rabioso, se prescribía otro remedio para efectuar durante nueve días: se trataba de beber, cada día, agua bendita de una taza en el que se escribieron unas «santas palabras». Al efectuar esta acción, en honor a las «nueve órdenes del cielo», se tendrían que decir sesenta veces el Pater Noster y cuarenta veces el Ave María. Y así se recuperaría el enfermo de la mordedura²²⁴.

²²⁰ «Otrosí para los empeines sanar, que nunca cresçan nin se estiendan, toma una aguja de yerro d'esas con que cosen, que tnga la punta aguda; entra en derredor del empeine tres vezes e nunca mas crecerá»; CORDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 188.

²²¹ « (...) E saltavan fazi arriba tres vezes antes que saliesen de sus casas»; VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 108.

²²² CORDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 192. El ritual es bastante complejo y se tratará sobre él más detenidamente en el siguiente apartado.

²²³ *Id.*, p. 138.

²²⁴ *Id.*, p. 196. Al citar las nueve órdenes del cielo se refería a la jerarquía angélica desarrollada por Pseudo Dionisio en *De Coelesti hyerarchia*. Un esquema formado por tres esferas o tríadas, cada una de las cuales albergaba tres órdenes: tríada superior (serafines, querubines y tronos), tríada intermedia (dominaciones, virtudes, potestades) y tríada inferior (principados, arcángeles, ángeles). Véase MARTÍN, Teodoro H. (ed.). *Obras completas del Pseudo Dionisio Areopagita* (1ª edición). Biblioteca de Autores Cristianos Madrid, 2002.

Por otra parte, en la *Suma de la flor de cirugía*, para calmar el dolor de muelas se recomendaba llevar, durante cuarenta días, una cartilla al cuello, en la que de antemano se había escrito una oración²²⁵. Johannes de Ketham, por su parte, describía una práctica bastante compleja para curar la sordera, que consistía en aplicar en el oído unas gotas del jugo, obtenidos del rábano, nabo o berza que habían permanecido durante tres días debajo de tierra. Para ello había que rellenar una de estas hortalizas con sal previamente derretida y dejarla durante tres días bajo el suelo, en una bodega honda y húmeda para que le saliese el jugo²²⁶. Por otra parte, en el *Manual de mujeres*, se recomendaba un remedio para paliar los entuertos que consistía en poner la «tela» (posiblemente, la piel) del cabrón sobre el vientre de la mujer y cambiarla de tres en tres días, tres veces²²⁷.

Por otra parte, relacionado posiblemente con el valor simbólico atribuido a los números, pero en este caso, utilizándolos en un sentido muy diferente, Alonso de Chirino en su *Menor daño de la medicina* indicaba en qué días no tomar un jarabe prescrito contra la fiebre terciana: «el día quinto nin seteno nin noueno nin onzeno nin catorzeno»²²⁸. Aclaraba que se «puede tomar quantos días quisiere», menos en éstos, sin añadir ninguna otra explicación²²⁹.

4.5. Encantamientos y oraciones

Tal y como se ha podido ver en los apartados precedentes, muchos de los remedios mágicos prescritos en los tratados y compendios de recetas castellanos incluían la indicación de recitar oraciones mientras se llevaba otra práctica a cabo. En

²²⁵ El ritual era más complejo. Se describirá más detenidamente en el siguiente apartado, CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 100.

²²⁶ «Contra la sordez hallamos este remedio prouado. Tomas quanto vn dinero de sal e ponerla en vna olla muy limpia, e ataparla tanto que ningun vapor pueda salir della. E ponerla sobrel fuego, e abiue se tan diligentemente el fuego enella que venga a derritir se la sal e se haga vna massilla. Y entonces quita la del fuego y dexala refriar, e picala muy bien en vn mortero. Despues haz vn agujero en vn rauano o en vn nabo o en vna berça, destas que fazen bretones, e hinche aquel agujero de aquella sal. Y atapale con aquel pedaço que le quitaste. Y cauaras en alguna cubrirle has por forma que este ende tres dias. E aquel liquor que saliere de aquel rauano o nabo, o verça, guardarle has en algun vaso. E ponga se dello enlos oydos»; KETHAM, Johannes de, *Op. cit.*, p. 167.

²²⁷ «Y ponerle en el vientre la tela de cabrón, y mudar esta tela de tercer a tercer dia tres vezes»; *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), Ediciones Universidad de Salamanca, 1995, p. 69.

²²⁸ CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 66.

²²⁹ *Ibidem*.

otros muchos se recomendaba escribir ciertas palabras en nóminas que se mandaban llevar colgadas al cuello o guardadas en alguna otra parte del cuerpo.

La inmensa mayoría eran oraciones o en su caso, fórmulas formadas por palabras con un significado sagrado. Mediante ellas se buscaría la gracia divina, la ayuda de Dios en la curación de la enfermedad. A su vez, se utilizaban como método apotropaico para impedir que el Diablo, responsable de todos los males de la tierra, actuase en el cuerpo de las personas, causando enfermedades y dolencias²³⁰. Tal y como se verá en las siguientes páginas, las fórmulas verbales iban siempre acompañadas por un ritual²³¹.

A la hora de describir y analizar las fórmulas presentadas en los textos castellanos, conviene, en primer lugar, distinguir entre aquellas que se prescribían para ser recitadas en voz alta y las que se indicaban escribir en un soporte (generalmente pergamino) para portarlas a modo de amuleto. Las características de las fórmulas variaban según el formato en el que iban a ser utilizadas.

Las palabras que se debían decir en voz alta eran, generalmente, oraciones conocidas por todos los fieles, como el Padre Nuestro, el Ave María o el Credo. Se recomendaban pronunciar en lengua vernácula y no en latín, para facilitar que se recitaran de memoria²³². Era habitual, a su vez, que cuando se prescribía recitar una oración, se indicara que ésta se repitiese en varias ocasiones. Como se ha visto en el apartado anterior, generalmente estas repeticiones solían tener vínculos simbólicos importantes, siendo por ejemplo el tres el número que más presencia tenía en los remedios prescritos por sanadores medievales.

En muchos de los remedios prescritos, las oraciones se recomendaban pronunciar mientras se llevaba a cabo otra práctica, en su caso, inmediatamente antes o después de la misma: mientras se recogía la planta que se utilizaría en la curación; al colgar la

²³⁰ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 1 y siguientes.

²³¹ BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, p. 45.

²³² SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 91. Según María del Carmen García Herrero, el Pater Noster, el Ave María y el Credo eran las oraciones más conocidas y rezadas del siglo XV. GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «Curar con palabras», en GARCÍA HERRERO, María del Carmen; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *Del nacer y el vivir. fragmentos para una historia de la vida en la baja edad media*, Institución «Fernando El Católico» (Excma. Diputación De Zaragoza), Zaragoza, 2005, p. 388 (nota n.º 5) [387-406].

planta al cuello; o mientras se escribía o se colgaba una nómina. Las oraciones recitadas no consistían, por tanto, en la acción central del remedio, sino que se utilizaban como refuerzo del mismo. Su función sería la de contribuir a aumentar la virtud curativa de las nóminas, las plantas o los animales utilizados, así como de los rituales ejecutados²³³.

En los tratados de medicina medievales eran muchos los ejemplos en los que se recomendaba rezar oraciones mientras se recolectaban las plantas que se utilizarían en el remedio. Según dio a conocer Lea T. Olsan, tres de los cuatro médicos y cirujanos ingleses analizados en su estudio—John Gaddesden, John Arderne y Thomas Fayreford— incluían en sus tratados oraciones que acompañaban la recolección de plantas medicinales²³⁴. John Gaddesden ordenaba que se dijese el Pater Noster, el Ave María al recoger la hierba sanguinaria²³⁵ que se utilizaría para las hemorragias²³⁶. John Arderne, a su vez, aconsejaba curar el cáncer colgando del cuello del paciente una filipéndula²³⁷ que había sido recogida un martes, antes del alba y mientras se recitaba el Pater Noster²³⁸. En el siglo XV, Thomas Fayreford, por su parte, presentaba una fórmula que se podría utilizar para recolectar cualquier planta e indicaba que, después de recitarla se rezasen siempre tres Padres Nuestros y tres Aves Marías. La fórmula decía así:

«Cojo esta hierba en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Y ruego a mi Señor que esta hierba sea buena y tenga virtudes para la cura que le he ordenado»²³⁹.

²³³ Esta era una característica común entre los remedios mágicos empleados con fines curativos y apotropaicos. Véase por ejemplo JOLLY, Karen, *Op. cit.*, p. 33; OLSAN Lea T., «Latin charms of medieval England: Verbal healing in a Christian oral tradition», *Oral tradition*, 7/1 (1992), p. 119 [116-142].

²³⁴ OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», pp. 358-360.

²³⁵ La hierba sanguinaria, conocida también como corrihuela o centinodia (*polygonum aviculare* L.), es una planta anual, de raíz endurecida y bien ramificada, con tallos nudosos. Las florecitas se agrupan en corto número, sobre cabillos muy breves, en la axila de las hojas a lo largo de las ramas. Cada una de ellas tiene más de 2 mm., y su color es blanco sonrosado, FONT QUER, Pio, *Op. cit.*, pp. 148.

²³⁶ OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», p. 359.

²³⁷ Hierba de la familia de las rosáceas, con tallos sencillos de 40 a 60 cm de altura, hojas divididas en muchos segmentos desiguales, lanceolados y lampiños, estípulas semicirculares y dentadas, flores en macetas terminales, blancas o ligeramente róseas, y raíces de mucha fécula astringente, tuberculosas y unidas entre sí por una especie de hilos, *Diccionario de la Real Academia Española*, *Op. cit.*

²³⁸ OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», p. 359.

²³⁹ «Y take the herbe yn the name of the fader and the some and the holy gost. And Y pray to my Lord God that thys herbe be god and virtues to the medicine that Y have ordeyned him to», *Ibidem*. (La traducción es mía).

Bernardo de Gordonio en su *Lilio de medicina*, también recomendaba que se rezase el Pater Noster al recolectar la agrimonia que sería empleada como amuleto para ayudar a la mujer en el parto²⁴⁰.

Varios sanadores castellanos también recomendaron acciones semejantes que acompañarían a la recolección de plantas medicinales. En el *Recetario* del Códice de Zabálburu, se indicaba ponerse de rodillas y rezar el Pater Noster y el Credo in Deum al arrancar la raíz del *arzufuste* que se utilizaría para aliviar el dolor de muelas²⁴¹. De forma similar, Fernando de Córdoba en su *Suma de la Flor de Cirugía*, mandaba recitar el Pater Noster, el Ave María, el Credo in Deum o la Salve Regina al extraer *corrihuela* (o hierba sanguinaria), planta que había que dejar al sol para que las landres del paciente también se «secasen»²⁴².

A su vez, eran varios los sanadores que aconsejaban rezar ciertas oraciones a la hora de colgar un amuleto al cuello. Fernando de Córdoba indicaba que mientras se colgaba al cuello la hierba sanguinaria con una cuerda roja para curar las almorranas, había que decir el nombre de quien sufría el mal, y rezar el Pater Noster y el Ave María²⁴³. Asimismo, contra el dolor de muelas, recomendaba recitar las mismas oraciones al hacer o al poner al cuello una nómina²⁴⁴. Por otra parte, para curar la mordedura del perro rabioso, ordenaba al paciente que, mientras continuase con su tratamiento –que consistía en beber durante nueve días el agua bendita de la taza blanca en la que se había escrito una fórmula– dijese «LX veces el Pater Noster e XL veces el Ave María» en honor a las «nueve órdenes del cielo»²⁴⁵. En este caso, como se ha visto en el apartado anterior, las repeticiones cumplían una función significativa en el proceso curativo.

²⁴⁰ «E dize se que sy se cogere la agrimonia con la oracion del domingo e la ataren ala pierna dela muger que esta de parto en tal manera que la rayz este fea las partes de arriba, que luengo lança la criatura», GORDONIO, Bernardo de, *Op. cit.*, p. 1518; OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», p. 353.

²⁴¹ «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 182. Arzufuste: planta no identificada.

²⁴² CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 122.

²⁴³ *Id.*, p. 138.

²⁴⁴ Cartilla contra el dolor de dientes, *Id.*, p. 100.

²⁴⁵ *Id.*, p. 196. Por otra parte, posiblemente las dos oraciones de debían de repetir 40 veces, a juzgar por el significado religioso del número 40. Pude que el referirse a las LX repeticiones se tratase de un error del copista.

Además de oraciones como el Padre Nuestro o el Ave María, en los compendios, manuales y tratados dedicados a transmitir conocimientos sobre la salud y la enfermedad, también se recomendaba pronunciar conjuros. Estos conjuros expresaban órdenes, mandatos que en ocasiones iban dirigidos a la propia enfermedad o a agentes que se consideraban causantes de la misma. En otros casos se dirigían a las plantas o a los ingredientes utilizados en el remedio, ordenando que actuasen óptimamente en el cuerpo de la persona enferma²⁴⁶. John Gaddesden, en el remedio anteriormente citado en el que prescribía que se rezase el Pater Noster y el Ave María al recolectar la planta sanguinaria, indicaba precisamente que, una vez terminada la operación, se recitara el siguiente conjuro dirigido a la hierba que curaría la hemorragia del enfermo: «Por lo tanto, le pedimos que alivie a sus siervos a quienes han salvado con su preciosa sangre»²⁴⁷.

Entre los textos castellanos consultados, Fernando de Córdoba en su *Suma de la flor de cirugía*, al prescribir una «maravillosa obra» para curar los lamparones que consistía en untarlos con sangre de un lechón recién degollado, utilizando para ello los testículos del animal (práctica citada más arriba), indicaba que mientras se esparcía la sangre en los lamparones, se pronunciase el siguiente conjuro: «In nomini Patris et Filii et Spiritu Santi Amen. Dios es padre poderoso. Asi como se enxugan estos cojones, así s' enxungen e sequen estos lanparones»²⁴⁸. En este caso, la orden iba dirigida a la propia enfermedad, a las escrófulas o lamparones, a las que se les exigía que se secaran y desaparecieran del cuerpo del paciente.

Eran bastante diferentes los conjuros que indicaba pronunciar Fernando de Córdoba en dos remedios recomendados para curar la mordedura de serpiente. Se trataban de prácticas muy especiales, de las cuales no se han encontrado referencias similares en los demás textos consultados, ni en los estudios que traten sobre la presencia de remedios mágicos en este tipo de fuentes.

²⁴⁶ BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, pp. 37-38; KIECKHEFER, R., *Op. cit.*, p. 78.

²⁴⁷ «Therefore we ask you to provide relief for your servants whom you have saved with your precious blood»; OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», p. 359. (La traducción es mía)

²⁴⁸ CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 120.

El primero de ellos consistía en atraer a la víbora que mordió al paciente y obligarla a absorber el veneno que introdujo en él. Para realizar este remedio, el sanador o sanadora debía acudir junto al herido al lugar donde se produjo la mordedura. Una vez allí el sanador debía empezar con el ritual curativo haciendo, primero, un cerco en la tierra y pronunciando, a continuación, un conjuro tres veces seguidas:

«In nomini patris e de filius et spiritu y santo amen. Crescentis co suprioribus melioribus et venicora de condamus [e] [v]incantur serpentes vi[perine] que yazes super petram super yerba tribula, intel[i]ge qua ego abeo potestas super espidi a basiliscun a balunis ed leonid ed dragoned. Pero pozacelo zebataza maray paraclitus»²⁴⁹.

El conjuro iba dirigido a las serpientes. Según explicaba Fernando de Córdoba, dichas palabras harían que las culebras del lugar se acercasen al cerco dibujado en el suelo. Todas se aproximarían con las «cabeças alçadas», menos la que mordió al herido, que vendría con la «cabeça corva»²⁵⁰. Entonces, el sanador, debía mandar a la culebra «mal fechera» a que chupase el veneno que había inyectado en el herido, y a continuación, enviarla al agua para que allí purgara todo el veneno que tenía dentro²⁵¹.

El segundo remedio para tratar las mordeduras de serpientes se trataba de una práctica para efectuar a distancia. Según apuntaba Fernando de Córdoba, el ritual curativo lo debían realizar el sanador o sanadora y un mensajero, sin la necesidad de que el doliente estuviese presente. Puede que el remedio estuviera pensado para los casos en los que, tras sufrir una mordedura en el campo, el herido no podía desplazarse a por ayuda. Sin embargo, los efectos de la mordedura de la culebra harían que fuese necesaria una acción instantánea, ya que según indicaba Fernando de Córdoba, «son tan ponçoñasas que al que muerden estan en condición de perder el cuerpo o de cortar el mi[e]mbro en que fuere mordido»²⁵². De esta forma, si el herido se encontraba lejos de

²⁴⁹ *Id.*, p. 192.

²⁵⁰ *Ibidem.*

²⁵¹ «Otro sí, para sanar al que fuer ferido o mordido de culebra, id con el al lugar donde le mordio la culebra e faz en tierra un cerco redondo entre tu y el cerco; e tu diras con alta boz: In nomini patris e de filius et espíritu y santo amen. (...) E luego que dijeres la conjuracion tres vezes, vernan las culebras todas las cabeças alçadas, e la que mordio al omne que estoviere contigo verna la cabeça corva e tu estonces mandale que chupe la ponçoña; luego la fara. E luego que lo oviere fecho manda a las otras que vayan a buena ventura a buscar su guarda; e la que fue mal fechera mandale que vaya a entrar en agua porque pierda la ponçoña, e luego lo fara»; *Ibidem.*

²⁵² *Id.*, p. 191.

la persona que conocía el remedio, podría enviar un mensajero a que en su lugar hiciese el ritual que curaría su mordedura.

Una vez el mensajero hubiese encontrado al sanador, éste debía hacer que el enviado cogiese un poco de tierra de debajo de su pie derecho. A continuación tenía que coger dos escudillas de madera; en una de ellas clavar un cuchillo de cachas blancas, y en la otra coger un poco de agua. Acto seguido, debía ir derramando el agua sobre el cuchillo clavado, mientras se decían las palabras «pero poco solo sebeta sera yn mara yn paraclytus». Finalmente, el mensajero tenía que llevar al herido el agua de la escudilla mezclada con la tierra que había cogido de debajo de su pie derecho, para que éste lo bebiera. De esta forma sanaría²⁵³.

Ambos conjuros incluían una frase ininteligible muy parecida («Pero pozacelo zebataza maray paraclitus» en el primer remedio; «pero poco solo sebeta sera yn mara yn paraclytus» en el segundo). Este tipo de fórmulas eran comunes en los remedios mágicos, pero no para ser recitados en voz alta, sino para que se llevasen escritas en nóminas. Sólo en estos dos remedios se mandaba que se recitasen en voz alta.

Las fórmulas ininteligibles –utilizando la terminología que empleaba Edina Bozoky en su *Charmes et prières apotropäiques*– como las que recomendaba Fernando de Córdoba, adquirirían una importancia especial en los remedios mágicos²⁵⁴. En ocasiones eran fórmulas enigmáticas o secretas a las que no se ha podido buscar un significado. En otras, podían tratarse de fórmulas que habían perdido su sentido al ser traducidas a otro idioma, al ser copiadas una y otra vez, o en su caso, al ser presentadas de forma fragmentada. Muchas de ellas eran palabras formadas al reunir las primeras letras de frases litúrgicas, o series de letras formadas por abreviaciones, como la palabra *ananizapta*, resultado de la frase «Antidotum Nazareni Auferat Necem Intoxicationis Santificet Alimenta Pocula Trinitatis Alma», utilizada sobre todo a finales del medievo

²⁵³ «Quando algud ome mordiere la culebra e a ti viniere mensajero, qu'este quedo e toma un poco de tierra de so el pie suyo derecho. E desi toma dos escudillas de madero e finca en una un cuchillo de cachas blancas; toma con la otra un poco de agua e vaciala por encima de las cachas de cuchillo diciendo estas palabras: “pero poco solo sebeta sera yn mara yn paraclytus”. E da el agua con la tierra al mensajero [del] doliente a beber; e por cierto sepas que sanara luego»; CORDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, pp. 191-192.

²⁵⁴ BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, pp. 59-62.

contra la epilepsia²⁵⁵. El palíndromo «Sator Arepo Tenet Opera Rotas», fue posiblemente la fórmula más conocida y más utilizada en nóminas y talismanes medievales. Se trataba de un «cuadrado mágico», un palíndromo que se leía igual de cuatro formas: de izquierda a derecha, de arriba a abajo, de derecha a izquierda y de abajo a arriba²⁵⁶:

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

Existen diferentes interpretaciones en cuanto al significado de la fórmula o a lo que podía representar. Edina Bozóky aboga por defender que ésta albergaba un precepto monacal: SAT ORARE POTENIE ET OPERATE Ratio TuA Sit²⁵⁷. Según indica Don C. Skemer varias voces han visto la posibilidad que la fórmula tuviese un significado literal, cuya traducción sería «Arepo, el progenitor, guía las ruedas con su trabajo», una interpretación que Skemer no considera demasiado factible²⁵⁸. En su lugar, defiende, al igual que Richard Kieckhefer, que existe la posibilidad de que fuese un anagrama del principio de las palabras del Pater Noster, colocadas en forma de cruz y con unas dobles «A» y «O» representando el Alfa y Omega. O al menos, así fue interpretada y comprendida por los cristianos, manteniendo su popularidad desde la Antigüedad:

²⁵⁵ *Id.*, p. 61.

²⁵⁶ Sobre este palíndromo de origen antiguo véase SKEMER, Don C., *Op. cit.*, pp. 116-117; KIEKHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 87; BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, p. 60.

²⁵⁷ BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, p. 60.

²⁵⁸ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 116.

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

El palíndromo fue recomendado en varios textos medievales dirigidos a presentar recetas y remedios contra diversas dolencias y enfermedades. En el *Tròtula*, por ejemplo, se aconsejaba para las mujeres que tuviesen dificultades de concebir. Debían escribir esta fórmula en un trozo de queso o mantequilla para luego comérselo²⁵⁹. En el siglo XV Thomas Fayreford lo recomendó también para facilitar la concepción²⁶⁰. Según indicaba Lea T. Olsan, esta fórmula fue especialmente utilizada para tratar casos relativos al embarazo y al parto²⁶¹. En el *Tabula medicine*, manual de recetas escrito entre 1416 y 1425 por un grupo de frailes ingleses, también se indicaba llevar una nómina con esta fórmula para garantizar un buen parto²⁶².

En Castilla, Fernando de Córdoba también prescribió este palíndromo en su *Suma de la flor de cirugía*, si bien en su caso era aconsejado para paliar los dolores causados por la gota. El remedio consistía en escribir un encantamiento en una nómina y llevar

²⁵⁹ JONES, Peter M.; OLSAN Lea T., «Performative Rituals for Conception and Childbirth in England, 900-1500», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 89, n.º 3 (2015), pp. 408-409 [406-433].

²⁶⁰ OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», p. 366 (Apéndice, D. 22).

²⁶¹ *Id.*, p. 360.

²⁶² JONES, Peter M.; OLSAN Lea T., *Op. cit.*, pp. 423-424. En este sentido, ante la cantidad de «amuletos textuales» utilizados para procurar un buen embarazo o un buen parto, Don C. Skemer dedicó un capítulo completo a los amuletos para las mujeres. La mayoría de ellos fueron realizados para tratar cuestiones relativas a la concepción, al embarazo y al parto; SKEMER, Don C., *Op. cit.*, pp. 236-278

ésta encima. Al final del encantamiento se añadía el palíndromo, aunque un tanto modificado («Sator arepotened operad rotas»). El encantamiento decía así:

«In nomine Patris et Filii e Spiritu Santi amen. Zazauera zaueta gragutani zarazabel zera griciel grizeguta cegritanus zetal zervl grid gad talie vicera zeral zegud gazen zora zebal sagror gutid vnjcuti muy avzeal tazexal guj qui gut girtana rayn zebel zeta zegut zejuyn zegiranos por opotezela zella cecal zera yemazayn paracliti presta omnipotens Deus, Christus vincit, Christus inperat, Christus sine fine regnad. Sator arepotened operad rotas»²⁶³.

Gran parte del encantamiento recomendado por Fernando de Córdoba estaba compuesto por palabras incomprensibles, entre las cuales predominaba el sonido «z» o «c». Puede que con ello se buscara un efecto sonoro, una característica bastante común entre los encantamientos utilizados durante la Edad Media²⁶⁴. La nómina comenzaba con la fórmula «In nomine Patris et Filii e Spiritu Santi amen», como era habitual en este tipo de prácticas, y finalizaba con la frase «Cristus vincit Christur inperat, Christus sine fine regnad» y el palíndromo citado *Sator arepo*. La fórmula litúrgica «Cristus vincit Christus inperat» que alababa el poder de Cristo fue utilizada durante todo el periodo medieval en nóminas apotropaicas²⁶⁵. John Arderne indicaba, por ejemplo, que las mujeres, para que tuviesen un buen parto, llevaran una nómina en la que se incluyera esta fórmula²⁶⁶. También se incluía en el amuleto verbal que se encuentra en el Ms. 138.44 de la Biblioteca de la Universidad de Princeton, recomendado a las mujeres que no pudiesen tener hijos, así como a los soldados que iban a la guerra²⁶⁷.

Además de esta nómina, en la *Suma* de Fernando de Córdoba se prescribían varios encantamientos, compuestos, también, de fórmulas ininteligibles. Para curar a quien escupía sangre, debido a la sanguijuela que se pensaba que tenía el enfermo en la garganta, recomendaba, que el paciente llevase una cartilla o nómina compuesta por la

²⁶³ CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 203.

²⁶⁴ BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, pp. 44-45.

²⁶⁵ Generalmente se presentaba en otro orden: «Christus vincit christus regnat christus imperat»; SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 90.

²⁶⁶ JONES, Peter M.; OLSAN Lea T., *Op. cit.*, pp. 420-421.

²⁶⁷ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 249.

repetición de dos palabras ininteligibles: «cancaris» y «tartani». La fórmula decía así: «Leçio libro Job: cancaris cancaris, tartani tartani tartani»²⁶⁸.

De forma similar, para los niños que tuviesen dolor de garganta, indicaba escribir unas «santas palabras» en una taza («altamia») blanca. El encantamiento combinaba palabras en latín, en castellano y algunas palabras ininteligibles, pertenecientes, posiblemente a una fórmula mágica: «+ ynomine patris et filius et espíritu santi amem. Para boca gube sayn baray arbai aime espíritu santo esto por virtud e por la nascençez»²⁶⁹. Después de escribirlo, se debía llenar la taza con agua y bebérsela. De esta forma el agua borraría las palabras y absorbería su esencia sagrada. La práctica que consistía en beber el agua con el que se borraban palabras de nóminas o de libros sagrados, tenía según Skemer, una amplia tradición entre las prácticas mágicas curativas utilizadas durante el Medievo²⁷⁰.

Por otra parte, varias de las fórmulas verbales que se ordenaban escribir en nóminas y llevar colgadas al cuello no estaban formadas por palabras desconocidas, sino por sucesiones de letras. Una nómina de mediados del siglo XIII localizada en la Biblioteca de la Catedral de Canterbury contenía, por ejemplo, la fórmula «9-c. a. x. r. a. x. p. x. x. p. x. x. s. x. x. 9-c. rr. x. f. x. x. p. x. x. x. 9-c.»²⁷¹. A su vez, en la colección de recetas medieval conocida como *Lettre d'Hippocrate* se indicaba que se escribiera la siguiente fórmula en un pergamino: «p. g. c. p. e. v. o. x. a. g. z.»²⁷². Estas letras podían representar nombres sagrados o nombres de ángeles, por lo cual puede que se presentaran de esta forma porque se consideraban palabras inmencionables que, por ende, tampoco podían ser desarrolladas²⁷³.

A comienzos del siglo XIV John Gaddesden también recomendaba utilizar una fórmula similar («&& ct a n e ae gc x + x + cth»), que en este caso serviría para facilitar

²⁶⁸ CORDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 110. Según el editor de la obra, el comienzo de la fórmula («Leçio libro Job»), pudo deberse a un error del copista, debido a que era una repetición de un encantamiento presentado para el mismo propósito pocas líneas antes, y aquel sí estaba relacionado con Job.

²⁶⁹ *Id.*, p. 114.

²⁷⁰ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 137.

²⁷¹ *Id.*, p. 205

²⁷² BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, p. 61.

²⁷³ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, pp. 205-206.

la concepción²⁷⁴. Décadas más adelante, John Arderne recomendaba la fórmula «p. x. b. c. p. o. p. x. a. b. q. a», para interrumpir hemorragias nasales y la fórmula «G.k.B.x.k.2.1.o.x.a.o.l.R.o.l.» para los sangrados²⁷⁵.

Entre los manuales y tratados castellanos tardomedievales sólo en el *Recetario* del Códice de Zabálburu se ha identificado la prescripción de este tipo de fórmulas. Se trataban de dos nóminas en las que, en lugar de palabras, se recomendaba que se escribiesen letras, en concreto la letra «x», repetida en numerosas ocasiones e intercalada con puntos. Ambas nóminas se utilizarían para cortar hemorragias o «desmexurados» flujos de sangre. El primer remedio era para detener el sangrado vaginal y decía así:

«Para la mujer que corre sangre de su natura (...) escrive estas letras: e x xe xxxas x x x o al de xx la muger x . x . x . x . x . xx .x . x . x . x»²⁷⁶.

El segundo era un remedio para interrumpir el sangrado nasal. Consistía en escribir esta fórmula en la frente del enfermo: «x . x . x . x . x . x . x . x . x . xj.»²⁷⁷. En este caso, en cambio, también se encubrían –utilizando la letra «x»– los pasos que se debían dar para formalizar el ritual, puede que intentando mantener el secreto los detalles de la práctica curativa. El remedio decía así:

«E para restañar la sangre de las narizes que mucho salle. Toma una xxxxx en que aya un xxxxx xxxxx xxxxx con ella con la xxxxx misma que salliere en la fuente estas letras: ‘x . x . x . x . x . x . x . x . x . xj.’. E quando estas letras fueren enxutas en la fuente, luego non le saldra mas sangre. Esto es cosa provada»²⁷⁸.

Posiblemente cuando los teólogos, en sus manuales de confesión, tratados de doctrina o tratados antisupersticiosos condenaban que los fieles hiciesen uso de palabras «desconocidas», de falsas palabras, se refirieran a este tipo de fórmulas. Antonino de Florencia condenó, por ejemplo, como se ha visto en el capítulo 2, que los fieles

²⁷⁴ Véase Tabla 1, OLSAN Lea T., «Charms and prayers...», p. 365.

²⁷⁵ *Id.*, pp. 365-366.

²⁷⁶ (...) si non crees que esto es verdat, escrivelas en un mango de cuchillo e deguella con el un puerco e non saldra sangre», «Recetario»; PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 172.

²⁷⁷ «E quando estas letras fueren enxutas en la fuente, luego non le saldra mas sangre. Esto es cosa provada»; *Id.*, p. 175.

²⁷⁸ *Ibidem*. Puede que –y esta es sólo una interpretación hipotética– se refiriese a escribir dicha fórmula en la frente del paciente, con la sangre que saliese de la misma al marcarla con un elemento punzante (quizás una aguja o un cuchillo).

llevasen nóminas con nombres o signos «no ciertos», ni conocidos²⁷⁹. Martín de Castañega reprobó, a su vez, el uso de nóminas que estuviesen compuestas por alguna figura o imagen que no fuese la cruz, así como por alguna palabra que no fuese devota²⁸⁰.

Además de las oraciones comunes como el Pater Noster, y las fórmulas ininteligibles, otras de las fórmulas verbales utilizadas con objetivos curativos eran los encantamientos narrativos, conocidos como *historiolae*. Se trataban de encantamientos formados por historias que narraban ejemplos de curación divina, o de curaciones efectuadas por santos²⁸¹. La lógica consistía en que, si el enfermo había sido curado en estas historias, lo mismo ocurriría a los pacientes que llevaran estas narraciones escritas en nóminas. Contra hemorragias y problemas relativos a la menstruación se recomendaba, por ejemplo, el encantamiento de Verónica, en la que se narraba la historia de una mujer que al tocar el dobladillo de la ropa de Cristo fue curada de su hemorragia (Mateo 9.20, Marcos 5.25, Lucas 8.44)²⁸². Tanto John Gaddesden y Thomas Fayreford lo indicaron para detener hemorragias, o para tratar casos de excesivo flujo menstrual²⁸³.

Cada historia era indicada para tratar una enfermedad o, al menos, afecciones similares²⁸⁴. Contra el dolor de muelas se aconsejaba, por su parte, un encantamiento en el que se narraba la historia apócrifa sobre San Pedro. Según decía esa historia, Jesús se encontró a San Pedro sentado sobre una roca, enfrente de la puerta de Galilea, dolorido, con una mano sobre la mejilla. Se acercó a él y le preguntó sobre su estado. Éste le respondió que un gusano estaba pudriendo sus dientes. En ese momento —en la mayoría de las versiones de la historia—, Jesús ordenó al gusano que se fuera y el santo quedó

²⁷⁹ « (...) si fallare en ella (nómina) algunas cosas dubdosas o malas, assi como nonbres o signos no ciertos, ni conocidos (...)», BNE, Antonino de Florencia, *Op. cit.*, f. 30r.

²⁸⁰ CASTAÑEGA, Martín de, *Op. cit.*, p. 39.

²⁸¹ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, pp. 105-107; BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, pp. 47-49; OLSAN, Lea T., «Latin charms...», pp. 129-133; OLSAN Lea T., «Chams and prayers...», pp. 360-362; KIECHEFER, Richard, *Op. cit.*, pp. 81-82.

²⁸² OLSAN, Lea T., «Charms and prayers...», p. 361.

²⁸³ *Id.*, pp. 361-362.

²⁸⁴ Véase al respecto BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, pp. 47-48; OLSAN, Lea T., «Latin charms...», pp. 129-130; OLSAN, Lea T., «Charms and prayers...», p. 360.

sanado²⁸⁵. Fernando de Córdoba, en su *Suma de la Flor de Cirugía* recomendó precisamente que, contra el dolor de muelas se llevase durante cuarenta días una cartilla con el encantamiento de San Pedro colgada al cuello. Decía así:

« + Oraçion. Domine deus cira rex generatia, domine qui liberasti Daniel de lactu leonis et Subsana de falso crimini, de carne de malis expectantibus, sic libera falumun tun vel famulan tuan de dolorem dençiun. Petrus super petram marmoream sedebat, manibus suis la maxillam tenebat et dominus noster Jhesus Crystus cum eun venieris et dixit : "Petrum quare tresticia". Illi respondid Petrus "domine, dentis me dolente, me venid vermiculis anus nomen este e mi gratie ni me mordet e devorat carnes meam e osa mea". Dixit Dominus : "Petro +, si quant + et consiquant per patrem meun + per unigenite signun e per espiritun + signum paraclitus ut nono debet temngos dolores iscis et segund ad te per Deum onipotentem, que es creator omimum rerum, qualis pater, talis filius, talis spiritus santus. In nomini domini nostri Jhesu Xrispto, qui morti veri unus santa coloma deprecata fuit, que nomine domine nostri Jhesu Xrispte eius super se porta vid judencium non alia bid"»²⁸⁶.

A su vez, para echar las sanguijuelas de la garganta Fernando de Córdoba recomendaba llevar un encantamiento en el que se hacía referencia a uno de los pasajes del *Libro de Job*. Un libro en el que se narraba la historia de Job, un hombre especialmente devoto a quien Dios puso a prueba enviando a Satán, quien lo sometió a un inmenso sufrimiento (la muerte de sus hijos, la pérdida de su ganado, la condena a la pobreza, y la enfermedad), pero aún en esas circunstancias no renegó de su fe. Los pasajes de este libro fueron plasmados en varios encantamientos aconsejados en tratados y recetarios medievales. En la mayoría de ellos se indicaban contra las lombrices, transmitiendo metafóricamente el mensaje de que tal y como Job se deshizo de la sarna —provocada por Satán—, el enfermo se libraría de los «gusanos» que tenía en su cuerpo²⁸⁷. En este caso, en cambio, se trataba de un encantamiento prescrito contra las

²⁸⁵ OLSAN, Lea T., «Latin charms...», pp. 131-132. BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, p. 47. Manual de Wolfsthurn, KIECHEFER, Richard, *Op. cit.*, p. 81. Esta misma historia fue utilizada también contra las fiebres en diversos tratados de medicina y recetarios. En ese caso San Pedro sanaba gracias a que Jesús ordenara a las fiebres a que se fueran, a que dejaran el cuerpo del enfermo. OLSAN, Lea T., «Latin charms...», p. 132. Según otras versiones, Jesús curaba a San Pedro con su toque sanador y a continuación el Santo le preguntaba si, para poder curar a otras personas, podía recoger esta historia y plasmarla en una nómina o un amuleto textual que los enfermos pudieran llevar en sus cuerpos. Jesús respondía afirmativamente. SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 106.

²⁸⁶ CORDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, pp. 100-101. Después de escribir la oración, se debía de dibujar el signo de Salomón y una cruz en la misma cartilla («E faze ençima de la carta el signo de Salomon e una cruz»), *Ibidem*.

²⁸⁷ BOZOKY, Edina, *Op. cit.*, p. 48; OLSAN, Lea T., «Latin charms...», p. 130.

sanguijuelas, en el que concretamente se narraba cómo Job fue perdiendo, uno a uno, a sus siete hijos:

«Leçio libri: Job ovo siete fijos, e de siete tornose a seis; ede seis tornose a çinco; e de çinco torno a quatro; e de quatro torno a tres; e de tres torno a dos; e de dos torno a uno; e de uno a no ninguno»²⁸⁸.

Puede que mediante este encantamiento, al narrar en orden descendente la pérdida de los hijos de Job, se quisiese imitar el proceso de «echar» las sanguijuelas. Una figura que, como se ha visto en páginas anteriores, fue utilizada en varios remedios²⁸⁹.

4.6. Amuletos

Como se ha visto en el apartado anterior, cuando se recomendaba pronunciar encantamientos y oraciones, a menudo, se hacía para «acompañar» el momento de colgar un amuleto. Los amuletos eran objetos que se llevaban en contacto con el cuerpo. En la mayoría de las ocasiones se recomendaban llevar colgados al cuello o atados a alguna otra parte del cuerpo, llevarlos en anillos, o portarlos guardados entre la ropa, pensando que dale esta forma, se pensaba que la virtud de los mismos actuaría en el cuerpo de quien los portara.

Habitualmente su uso ha sido vinculado, más que a la curación, a la prevención de enfermedades. Richard Kieckhefer destacó el uso de amuletos con un objetivo apotropaico²⁹⁰. Karen Jolly también los vinculó a objetos protectores²⁹¹. No obstante, en muchos de los tratados y recetarios castellanos, como se verá a lo largo de este apartado, no sólo se recomendaban para prevenir enfermedades y males de diverso tipo, sino también –y no en pocas ocasiones– se aconsejaban utilizar con una intención propiamente curativa, para tratar a un paciente que ya había caído enfermo.

Los amuletos generalmente estaban formados por elementos naturales: piedras, plantas o partes de animales y, en ocasiones, también de elementos sagrados, como

²⁸⁸ OLSAN, Lea T., «Latin charms...», p. 109.

²⁸⁹ Véase apartado 4.3.

²⁹⁰ KIECHEFER, Richard., *Op. cit.*, p. 85.

²⁹¹ JOLLY, Karen, *Op. cit.*, p. 34.

reliquias u objetos consagrados²⁹². Alessandra Foscati analizó, en este sentido, el uso de múltiples objetos sagrados con una finalidad terapéutica, así como la vela de Candelaria, utilizada para curar la ceguera, o el disco de cera del *Agnus Dei*, un disco elaborado el Sábado Santo que llevaba impreso el Cordero de Dios y que Michelle Savonarola, médico de Ferrara a mediados del siglo XV, recomendaba que las mujeres llevaran consigo durante el parto²⁹³. Centrándose sobre todo en el ámbito castellano y aragonés, Francesca Español también dio a conocer varios ejemplos vinculados con el uso de distintos objetos sagrados (medallas, anillos o cintas) con fines curativos y profilácticos²⁹⁴. Entre ellos citaba el caso de Marta de Armagnac, la esposa del futuro Juan I de Aragón, que al quedarse embarazada, reclamó una cinta con la que había sido medida la efigie sagrada de la Virgen de Montserrat. Su intención consistía en depositar la cinta bajo el altar, dejarla allí durante el transcurso de 102 misas, y durante el parto ceñirla al vientre, para que este concluyera favorablemente²⁹⁵.

Los teólogos castellanos tardomedievales en sus manuales de confesión y tratados antisupersticiosos realizaban múltiples menciones al uso inadecuado que los fieles hacían de objetos consagrados al llevar estos como amuletos²⁹⁶. En cambio, sorprendentemente este tipo de amuletos no aparecían citados en los textos castellanos dedicados a transmitir conocimientos vinculados al tratamiento de enfermedades y dolencias. Todos los amuletos recomendados por sanadores castellanos estaban compuestos por plantas, animales y piedras. Muchos de ellos han sido citados en el apartado 4.3 al tratar sobre la importancia del simbolismo en la elección de los ingredientes utilizados en los remedios.

En la *Suma de la flor de cirugía*, atribuido a Fernando de Córdoba, por ejemplo, para curar las «landres» se recomendaba llevar colgada al cuello la raíz de la hierba

²⁹² Algunos autores, como Skemer o Kieckhefer han clasificado a las nóminas como amuletos, ya que se trataban objetos (trozos de pergamino) que se llevaban en el cuerpo. Skemer se refiere por ejemplo a los «amuletos textuales», amuletos en los que se plasmaban encantamientos u oraciones. En cambio, en este caso, las prácticas preservativas o curativas en las que se hacía uso de la palabra, se han clasificado de forma separada a las prácticas en las que la virtud sanadora se creía que residía en objetos.

²⁹³ FOSCATI, Alessandra, *Op. cit.*, pp. 221-223.

²⁹⁴ ESPAÑOL, Francesca, «Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos apotropaicos y profilácticos medievales», *Clío & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 165-190.

²⁹⁵ *Id.*, p. 172.

²⁹⁶ Véase capítulo 2, apartado 2.5.

*cordumeni*²⁹⁷. Para curar almorranas aconsejaba atar al cuello la hierba sanguinaria con un hilo rojo²⁹⁸. Alonso de Chirino, en su *Menor daño de medicina*, mandaba llevar al cuello la planta conocida como lengua cervina o escolopendra como método anticonceptivo²⁹⁹. Enrique de Villena y Diego de Chanca, por su parte, para evitar ser aojado aconsejaban llevar raíces de mandrágora, una planta a la que se le atribuía un poder mágico, debido a que se creía que su raíz adoptaba la forma de una figura humana³⁰⁰.

²⁹⁷ Alcabea silvestre, planta umbelífera, CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 117.

²⁹⁸ *Id.*, p. 138.

²⁹⁹ Lengua cervina o scolopendra, véase nota n.º 202. CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 225.

³⁰⁰ VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 112; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 135. La mandrágora, planta de la familia de las solanáceas, posee una raíz gruesa que a menudo se divide en varios fragmentos, adoptando cierto parecido a unas extremidades humanas. En este sentido, en diversos herbarios medievales la raíz de la mandrágora fue representada como una figura humana. Se creía que la planta poseía una personalidad, por lo que se podía vengar de quien la desenterrara. Por ello, se daban a su vez, las instrucciones para poder extraerla que consistían en atar la planta a un perro hambriento y echarle carne. El perro al correr a por la comida, arrancar la planta, por lo que la venganza recaería sobre el animal. Se indicaba, a su vez, que al llevar a cabo esta acción se taparan los oídos, debido a que la mandrágora gritaba al ser desenterrada (Véase imagen 4. En este caso el individuo toca el cuerno para no escuchar los chillidos de la mandrágora), KIECKHEFER, Richard, *Op. cit.*, pp. 21-22.



Imagen 4. Harley Ms 3736, Giovanni Cadamosto, *Herbal*, Alemania, c. 1475 - c. 1525

Eran varios, a su vez, los remedios en los que se indicaba llevar amuletos compuestos por partes de animales. Fernando de Córdoba para curar escrófulas aconsejaba llevar la piel del águila, haciendo en él siete nudos³⁰¹. Alonso de Chirino, por su parte, en su *Menor daño de medicina* (c. 1406-1411), para curar las fiebres recomendaba llevar cuajo de liebre colgado del dedo pulgar³⁰². Por otra parte, como también se ha citado más arriba, para curar la mordedura de un perro rabioso recomendaba llevar encima un diente de un perro que hubiera padecido la rabia. El mismo ingrediente ayudaría, a su vez, a la dentición de los niños³⁰³. Enrique de Villena, por su parte, en su *Tratado de aojamiento*, citaba también varios amuletos compuestos por partes de animales que, según indicaba, se solían utilizar para prevenir el ojo. Entre ellos los ojos de águila o dientes de pez, o el colmillo de lobo, utilizado, en este caso para curar el mal³⁰⁴.

La mayoría de los amuletos recomendados por los sanadores castellanos, no obstante, estaban compuestos de piedras, como el coral, la esmeralda o el rubí. Alonso de Chirino recomendaba, por ejemplo, que para prevenir la epilepsia se llevara encima la raíz de la peonía junto a un pedazo de coral³⁰⁵. La piedra esmeralda también contribuiría a la prevención de la enfermedad³⁰⁶. Enrique de Villena se refería, a su vez, al uso de estas mismas piedras (el coral, la esmeralda y también el jacinto³⁰⁷) como preventivos del mal de ojo. En su lugar, como método curativo, citaba las sortijas de

³⁰¹ «Otro si el pellejo del anguilla, quando hazen en el siete nudos e lo ponen al pescueço, faz dissolver las landres»; CÓRDOBA, Fernando de, *Op. cit.*, p. 118.

³⁰² «Este quajo de liebre (...) colgado del pulgar del que tiene calentura faze pro»; CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 222.

³⁰³ «El diente del perro rauioso que mordió a algunt omen dizen que trayéndolo qualquiera consigo que tira el dolor de la mordedura de perro e si lo trae niño consigo salen sus dientes sin dolor o quien lo traen en la mano que non le ladraran los perros»; *Id.*, p. 226.

³⁰⁴ «Por su virtud natural usan traer (...) dientes de pez e ojo de águila (...). Otros buscaron rremedio por lar virtudes de las piedras, e de las yerbas e de los miembros de animales, así commo (...) traer (...) verga e colmillo de lobo (...); VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, pp. 112, 126-127.

³⁰⁵ «E tengan consigo vna rayz entera de peonía e vn pedaço de coral. (...); CHIRINO, Alonso de, *Menor daño de medicina...*, p. 133.

³⁰⁶ «E la esmeralda dize que ha grant virtut en esto», *Ibidem*.

³⁰⁷ Círcón o zircón. Silicato de circonio, más o menos transparente, blanco o amarillento rojizo, que difícilmente produce raya en el cuarzo y posee en alto grado la doble refracción. Se halla en cristales rodados entre los terrenos de aluvión de la India y se usa como piedra fina, con el nombre de jacinto, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

pedra de diamante y los amuletos de coral³⁰⁸. Diego Álvarez Chanda también recomendaba utilizar estas mismas piedras para prevenir el mal de ojo. Subrayaba las propiedades del rubí, el zafiro, el ágata o el coral como amuletos preventivos, por su capacidad de ahuyentar todo tipo de «venenos aéreos» y «vapores venenosos», aunque, a diferencia de Villena, no los indicaba como método curativo³⁰⁹.

Por otra parte, en los textos dedicados a presentar remedios para prevenir y curar la peste, también se aconsejaban llevar amuletos de rubí, zafiro o coral. En el *Eclipse del sol* de Diego de Torres se recomendaba llevar un rubí en un anillo de oro; así como portar un jacinto o un zafiro³¹⁰. Fernán Álvarez Abarca en su *Regimiento contra la peste*, también aconsejaba el jacinto y la esmeralda³¹¹.

La mayoría de los autores citados aludieron a Alberto Magno (m. 1280), teólogo y filósofo natural, como autoridad cuando recomendaban el uso de estas piedras. Alberto Magno, sostenía que las sustancias animales, vegetales y minerales poseían virtudes ocultas que no procedían de sus componentes o su complejidad, sino que habían sido transmitidas por la influencia de las fuerzas astrales³¹². Al llevar suspendidas estas plantas, piedras o sustancias animales, dichas virtudes actuarían en el cuerpo de quien las portara. En este sentido, Enrique de Villena en su *Tractado de aojamiento*, por ejemplo, citando a Qustā ibn Lūqā y a Alberto Magno, se refería al coral, al jacinto o a la piedra esmeralda, como elementos que actuarían en el cuerpo del paciente por sus virtudes naturales³¹³. También lo haría la raíz de la mandrágora, los dientes de pez o el ojo de águila³¹⁴. Diego Álvarez de Chanca en su *Tratado del ojo*, también se refería al carbunco o rubí, al zafiro y al jacinto como piedras que actuaban por sus propiedades

³⁰⁸ «Por su virtud natural usan traer coral (...), e piedra esmeralda e jaçinto (...); VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 112. «Otros buscaron rremedios por las virtudes de las piedras (...), así como (...) traer (...) piedra diamante en el dedo (...) e teniendo en la mano hueso de marfil y coral al cuello»; *Id.*, pp. 126-128.

³⁰⁹ «(...) Todas estas piedras, llevadas en el dedo o de cualquier otra manera, preservan al que las lleva del ojo, corrompiendo la cualidad venenosa impresa en el aire o corroborando las virtudes de tal forma que no deja que el que la lleva inficionado de tan mala cualidad»; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 135.

³¹⁰ TORRES, Diego de, *Op. cit.*, p. 75.

³¹¹ ÁLVAREZ DE ABARCA, Fernán, *Op. cit.*, p. 74.

³¹² GIRALT, Sebastià, *Op. cit.*, p. 23; THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science*, vol. II, Columbia University Press, 1923, p. 551.

³¹³ VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 112.

³¹⁴ *Ibidem*.

específicas aludiendo a Alberto Magno, y en concreto a su obra *De las piedras preciosas*³¹⁵. En el *Eclipse del sol*, Diego de Torres citaba, a su vez, a Alberto Magno al recomendar llevar un rubí en un anillo de oro, así como un zafiro o un jacinto para prevenir la peste³¹⁶.

Mientras en los tratados dedicados a presentar remedios para distintas dolencias y enfermedades, se recomendaban llevar amuletos compuestos por piedras, plantas o partes de animales aludiendo a sus virtudes naturales ocultas, muchos de los tratados pastorales escritos en el mismo periodo condenaban estas prácticas, lo cual es una buena muestra del contraste entre la posición de los sanadores y los teólogos sobre las mismas prácticas³¹⁷.

Finalmente, y en cuanto al uso que se daba a los amuletos, cabe destacar que, no se recomendaban, como ocurría con las oraciones y encantamientos, solo para evitar o curar unas afecciones muy concretas y específicas. En su lugar, se indicaban para tratar diversos tipos de males, muy dispares entre sí, entre ellos el mal de ojo, la peste, las escrófulas, fiebres, mordeduras de perros rabiosos o la gota. En cambio, también cabe añadir que eran más abundantes los amuletos que se prescribían para evitar o curar el mal de ojo, así como los que se indicaban para prevenir o tratar la peste. Eran muchos, a su vez, los amuletos que se aconsejaban para procurar tener un buen parto. La mayoría de ellos se colocaban en el abdomen de la parturienta, pero había algunos que se recomendaban anudar a la pierna de la mujer³¹⁸.

Bernardo de Gordonio en su *Lilio de medicina* recomendaba atar la planta agrimonia (que había sido cogida con el Pater Noster) a la pierna de la parturienta³¹⁹. Johannes de Ketham en su *Compendio de la humana salud*, mandaba atar la raíz del beleño a la pierna izquierda de la mujer para que el parto fuera rápido³²⁰. En el mismo

³¹⁵ ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Op. cit.*, p. 135.

³¹⁶ «Dize Alberto Magno que traer una piedra preciosa que le dizen carbúnculo, o rubi muy fino, en anillo de oro, que preserua dela peste. Y dixo que el zafiro es contra la peste, y aun el Jacinto», TORRES Diego de, *Op. cit.*, p. 75.

³¹⁷ Véase capítulo 2, apartado 2.5,

³¹⁸ SKEMER, Don C., *Op. cit.*, p. 237. Ejemplos concretos, *Id.*, pp. 238-250.

³¹⁹ Citado en la nota n.º 240. GORDONIO, Bernardo de, *Op. cit.*, p. 1518.

³²⁰ «Para que la mujer para muy presto, toma la rayz del jusquiano e ata la ala pierna yzquierda dela mujer», KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 107.

compendio recomendaba que la mujer que «quiere parir» llevase consigo la raíz de la verbena recogida la mañana de San Juan para poder descansar y despojarse de miedos y preocupaciones motivados por el embarazo y el parto venidero. La misma raíz, colocada al cuello de niños recién nacidos, ayudaría a que éstos durmieran mejor³²¹.

En el *Recetario* del Códice de Zabálburu también se incluían varios remedios en los que, para facilitar el parto, se mandaba anudar distintas plantas a la pierna de la parturienta. En uno de estos remedios se recomendaba, tal y como hacía Ketham, atar el beleño a la pierna izquierda de la parturienta³²². Para lo mismo, también serviría la artemisa, enlazada a la pierna de la mujer³²³. Se aconsejaba, a su vez, que una mujer virgen amarrara la raíz del cilantro envuelta en un trapo a la pierna de la parturienta³²⁴. Con el mismo propósito se mandaba atar la raíz del esparrago al muslo de la mujer, próxima a su vulva³²⁵.

Damián Carbón, en el *Libro del arte de las comadres*, una obra dirigida a formar las matronas y comadronas, y publicada en 1541, también recomendaba que, para tener un buen parto, durante el mismo se atase una piedra esmeralda a la pierna izquierda de la mujer, o se colocase, debajo de la misma pierna una pluma del ala izquierda de un águila o de un buitре. Carbón consideraba conveniente, a su vez, anudar a la par de la rodilla de la parturienta las raíces de artemisa, planta recomendada por Dioscórides para expulsar el feto tras un aborto, así como expulsar la placenta o provocar la menstruación³²⁶, raíces de ciclamen caracterizada por su virtud purgante³²⁷; de

³²¹ «Quando la muger quiere parir, aprouecha le mucho tener, cabe si, la rayz de la berbena, cogida la mañana de San Joan, porque quita le las vexaciones e fantasmas que le podrían venir. E dale muy buen reposo. E si la atares al pescueço del niño nacido, o alas manos, no sera fatigado de pesadumbre ninguna e reposara con sossiego muy grande. E aprouecha esso mismo tener la consigo al que no puede dormir»; *Ibidem*.

³²² «Toma el beleño e atalo a la pierna siniestra de la muger e parra. Mas catate que non gela dexes despues que fuere librada»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 171.

³²³ «Si la muger quieres que para aina, toma el artemisa e atagela a la pierna e parra»; *Ibidem*.

³²⁴ «Para esto mesmo. Toma la simiente del culantro e atalo en un trapo. E aquel trapo faz a una muger virgen que lo ate a la pierna de la muger que non puede parir e parra sin dolor»; *Ibidem*.

³²⁵ «Para esto mismo e es provado. Toma la raiz del esparrago e atala a la pierna de la mujer çerca de la natura, sepas que luego parra la criatura muerta o biva»; *Ibidem*.

³²⁶ Planta olorosa de la familia de las compuestas, de tallo herbáceo, empinado, que crece hasta un metro de altura, con hojas hendidas en gajos agudos, lampiños y verdes por encima, blanquecinos y tomentosos por el envés, y flores de color blanco amarillento, en panojas. Es medicinal, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.* Dioscórides subrayaba así las propiedades de la artemisa: «Tras hacerlas hervir convienen para baños de asiento [femeninos] a fin de provocar la expulsión de menstros,

dragonteá, y de albahaca³²⁸. Precisamente, Joanna Torrellas, conocida como la «paridera valenciana», declaró ante el Tribunal del Santo Oficio de Teruel (entre 1485 y 1486) haber puesto un talismán en forma de cruz debajo del pie de las parturientas, para que les ayudase a expulsar la placenta³²⁹.

Simbólicamente, las hierbas, los amuletos o los talismanes colocados en los pies, se considerarían capaces de atraer al feto, y puede que por ello, se recomendase desatarlos inmediatamente después de haber dado a luz. Bernardo de Gordonio decía que al atar la agrimonia a la pierna de la parturienta enseguida «lanza la criatura», por lo que convenía «tener cautela» y quitarla en cuanto la mujer hubiese parido, ya que al no hacerlo, la fuerza de la planta podía hacer que tras el feto incluso descendiera la matriz³³⁰. Johanes Ketham cuando recomendaba atar el beleño a la pierna izquierda de la mujer también advertía que había que tener cuidado y atarlo con un nudo no demasiado apretado, para poder desatarlo fácilmente una vez la mujer hubiera parido, si no a «la criatura le faria botar fuera hasta los entestinos»³³¹. En los remedios prescritos en el *Recetario* del Códice de Zabálburu donde se recomendaba atar la artemisa, el beleño, el cilantro o la raíz de esparrago a la pierna de la parturienta, se mandaba retirar

secundinas, fetos; para la oclusión e inflamación del útero, para triturar cálculos y para la retención de orina. La planta en emplasto en el bajo vientre en abundancia provoca la menstruación. Su jugo, tras majarla con mirra, aplicado directamente, expulsa de la matriz lo mismo que el baño de asiento. Se bebe también su cabellera para la expulsión de lo mismo en cantidad de 3 dracmas», DIOSCÓRIDES, *De materia médica...*, f. 103r, <http://dioscorides.usal.es/p2.php?refWell=3.113>, consultado el 19/04/2018.

³²⁷ Planta herbácea, vivaz, de la familia de las primuláceas, con rizoma grande y en forma de torta, del que parten muchas raicillas, hojas radicales, de largos pecíolos, acorazonadas, obtusas, abigarradas de verde en el haz y rojizas en el envés, flores elegantes, aisladas, de corola con tubo purpurino y divisiones róseas, pendientes de un pedúnculo, primero erguido, y arrollado en espiral después de la fecundación, para esconder en tierra el fruto, que es seco, capsular y redondo, con varias semillas negras, menudas y esquinadas. Es espontánea en toda Europa, y el rizoma, que buscan y comen los cerdos, se emplea como purgante, generalmente en pomadas, pues es peligroso su uso interno, *Diccionario de la Real Academia Española*, *Op. cit.*

³²⁸ CARBÓN, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas, y de los niños*, (Palma, 1541) SUSARTE MOLINA, Francisco (transcripción), Universidad de Alicante, 1995, p. 75.

³²⁹ SURTZ, Ronald E., «A Spanish midwife's uses of the word: the inquisitorial trial (1485/86) of Joana Torrellas», *Mediaevistik*, vol. 19 (2006), p. 163 [153-168].

³³⁰ «(...) que luego lança la criatura. E conuiene tener cautela que luengo la quiten como aya parido, que en otra manera la madre deciria alas partes baxas», GORDONIO, Bernardo de, *Op. cit.*, p. 1518.

³³¹ «(...) y guarda al atar que le hagas el nudo muy floxo, e no punto apretado, porque luego en el punto que huiere parido la mu jer, se pueda desatar sin dificultad, ca en otra manera con la criatura le faria botar fuera hasta los estentinos»; KETHAM, Johannes, *Op. cit.*, p. 107.

las hierbas al instante de haber dado a luz, aludiendo a que, en caso contrario, tras el bebé podrían salir todos los órganos internos de la mujer³³².

³³² «Si la muger quieres que para aina, toma el artemisa e atagela a la pierna e parra. Mas tan aina que sea parida, tuellele la yerva, si non todo lo de dentro saldra fuera», «Para esto mismo e es provado. Toma el beleño e atalo a la pierna siniestra de la muger e parra. Mas catate que non gela dexes despues que fuere librada», «Para esto mesmo. Toma la simiente del culantro e atalo en un trapo. E aquel trapo faz a una muger virgen que lo ate a la pierna de la muger que non puede parir e parra sin dolor. Mas catate que tan aina que sera librada, que luego gela tuelga la muger virgen esta yerva de la pierna, si non fazele echar la madre e quanto tiene en el cuerpo», «Para esto mismo e es provado. Toma la raiz del esparrago e atala a la pierna de la mujer çerca de la natura, sepas que luego parra la criatura muerta o biva. Mas catate que tan aina que sera la criatura fuera que luego la tuelgas, si non quanto en el vientre es saldra luego»; «Recetario», PENSADO FIGUEIRAS, Jesús (ed.), *Op. cit.*, p. 171.

CONCLUSIONES

El objetivo de esta tesis doctoral ha consistido en analizar y comparar la posición expresada hacia la magia utilizada con fines curativos en las obras pastorales como en los textos vinculados a las prácticas de salud y dedicados a presentar remedios contra diversas enfermedades. La Corona de Castilla ha sido el marco geográfico en el que se ha centrado el trabajo de investigación y el periodo comprendido entre el Concilio de Constanza (1414) y el Concilio de Trento (1545) el ámbito cronológico elegido.

La metodología de trabajo empleada ha radicado en el análisis conciso y riguroso de dos tipos de fuentes: por una parte los manuales de confesión, los sínodos diocesanos, las visitas pastorales, los sermones y los tratados antisupersticiosos, caracterizados por una marcada intención pastoral, y por otra, los tratados, compendios y manuales de recetas cuyo principal objetivo constituyó en presentar remedios contra diversas dolencias y enfermedades.

Dicho análisis ha posibilitado conocer, por una parte, cuál era el espacio dedicado a la magia en cada una de ellas, así como comparar la forma en la que se presentaban los remedios mágicos en ambos tipos de fuentes. Por otra parte, ha posibilitado examinar el discurso de quienes escribieron dichos documentos hacia la magia utilizada con fines curativos. En el caso de las obras pastorales, se han conocido las argumentaciones dadas por teólogos y moralistas para condenar los remedios mágicos. Y en el caso de los textos vinculados a las prácticas de salud, se ha podido advertir cuál era la posición de médicos y sanadores hacia la magia: cómo incluían remedios mágicos en sus tratados, manuales y recetarios o para tratar qué enfermedades los recomendaban.

En este sentido, las conclusiones obtenidas se han dividido en dos bloques: en el primero se tratará sobre los resultados extraídos de las propias fuentes, al examinar el lugar que ocupaba y el tratamiento que se daba a la magia en cada una de ellas. En el segundo se recogerán las conclusiones extraídas al analizar el discurso de quienes escribieron dichos textos hacia los remedios mágicos.

Fuentes: la magia en la literatura pastoral y los textos dirigidos a presentar remedios a la enfermedad

Comenzando por las conclusiones extraídas de las propias fuentes, y en lo que respecta a las obras pastorales, es de resaltar el peso que la magia adquiría en ellas. En la mayoría de las obras pastorales del siglo XV y primera mitad del siglo XVI los pecados contra el primer mandamiento eran los errores a los que se les dedicaba más espacio. Resultan, por ello, una excelente muestra del creciente interés de teólogos y moralistas por condenar los pecados vinculados a la magia. El *Confessionario* (1538) escrito por Pedro Ciruelo es un buen ejemplo de esta realidad. En él, el maestro dedicó un tercio del manual de confesión a exponer los pecados contra el primer mandamiento, y aun así, tal y como explicó poco después en su tratado *Reprobación de las supersticiones y hechizerías* (1538), al no poder aclarar todos los detalles relacionados con el uso de este tipo de prácticas, decidió escribir un tratado específico sobre el tema y desarrollar sus argumentos. La decisión de Ciruelo puede ser concebida como una de las múltiples muestras de la importancia que adquirieron las prácticas y los remedios mágicos para los teólogos de este periodo.

Existen, no obstante, grandes diferencias entre distintos tipos de textos de carácter pastoral. En los manuales de confesión, por ejemplo, se daban explicaciones breves pero muy concisas sobre las prácticas que implicaban un pecado contra el primer mandamiento. En el caso de que los manuales fueran dirigidos a los confesores, éstos necesitaban conocer con exactitud sobre qué prácticas debían de interrogar a los penitentes. Por ello, muchos de los manuales consultados estaban compuestos por preguntas que incluían en sí mismas una definición de lo que cada autor consideraba un pecado contra el primer mandamiento. A su vez, en el caso de que los manuales fueran destinados también a los penitentes, éstos debían de identificar dichas actitudes erróneas para poder confesarlas. Ante tal necesidad, en la mayoría de los manuales se describían claramente las prácticas mágicas, detallando cuál era el límite entre las acciones lícitas y erróneas, lo cual ha posibilitado conocer la posición de teólogos y moralistas castellanos ante prácticas muy concretas.

En segundo lugar, en cuanto a los sínodos diocesanos, cabe apuntar que existían diferencias entre unos y otros en lo que se refiere a las alusiones realizadas a la magia. En algunos de ellos sólo se condenaba de forma genérica la actividad de «hechiceros y hechiceras», como si se tratase de un formalismo, sin describir ninguna práctica; en otros, en cambio, se describían con todo detalle las prácticas mágicas que –según aludían– se utilizaban en las distintas parroquias del obispado. Éste era el caso del sínodo presidido por Antonio de Guevara, celebrado el 3 de mayo de 1541 en el obispado de Mondoñedo donde se reprobaban prácticas muy concretas, como era el caso de un ritual que llevaban a cabo las «mujeres hechiceras», poniendo en luna nueva a los niños de pies en el suelo mojado de ortigas y «cortando» las verrugas al pasar un cuchillo entre los dedos. Estos sínodos en los que se daban descripciones tan detalladas han contribuido a conocer mejor las prácticas mágicas utilizadas en los respectivos obispados.

En tercer lugar, en lo que respecta a las visitas pastorales, es de tener en cuenta que son muy pocos los textos conservados en la Corona de Castilla y que sólo se han sido ocho los documentos identificados y consultados. Aun y todo resulta destacable que en los textos utilizados apenas se daba información sobre las conductas vinculadas al uso de prácticas mágicas. Algo que contrasta con las visitas pastorales de la Corona de Aragón que, tal y como dio a conocer Pau Castell Granados, se hacían abundantes alusiones a mujeres que utilizaban múltiples prácticas mágicas, sobre todo para evitar y curar enfermedades¹. Informaciones que según apuntaba Castell dieron lugar a emprender procesos judiciales contra dichas hechiceras. En las visitas pastorales castellanas consultadas los informantes, así clérigos como laicos, al ser preguntados sobre si conocían algún «hechicero» o «hechicera», generalmente respondían negativamente. Sólo en un caso, aludían a que conocían a dos «veyzydeiros» (posiblemente bendecidores). Esto resulta llamativo, debido a que en muchos sínodos diocesanos se aludía a que la información obtenida había sido conocida en las visitas

¹ CASTELL GRANADOS, Pau, «*E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines*. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)», *Studia Historica. Historia Medieval*, vol. 31 (2013), pp. 233-244.

realizadas. En las constituciones sinodales de Mondoñedo arriba citadas se especificaba, por ejemplo, que la información a la que se hacía referencia se había conocido en la visita pastoral realizada a la diócesis. Lamentablemente no se conserva la mencionada visita. No obstante, se han podido consultar dos visitas pastorales realizadas en el mismo obispado (una en 1456 y la otra en 1510), donde existía una total ausencia de referencias a prácticas mágicas utilizadas por los parroquianos de la diócesis. No se conoce la razón de tal silencio. Al tratarse en muchos casos de feligresías de muy pocos habitantes, puede que éstos no quisieran hablar y acusar a sus vecinos por miedo a que éstos –y puede que, por consecuencia, también ellos mismos– fueran procesados. O en su caso, otra posibilidad contemplada es que los feligreses ni los curas de la diócesis identificaran las prácticas mágicas (muchas de ellas muy habituales) como acciones erróneas y por ello no las comunicaran a los visitantes. La interpretación queda abierta.

En cuarto lugar, en lo que se refiere a los sermones es de destacar que no en todos los opúsculos consultados se han encontrado referencias a la magia. En este sentido, existen grandes diferencias entre aquellos que fueron redactados tras ser pronunciados, como era el caso de los sermones de Vicente de Ferrer, y aquellos que fueron escritos como modelo o guía de la predicación, para que los predicadores los utilizaran en sus prédicas. Vicente de Ferrer en uno de sus sermones se dirigía directamente a las mujeres que, al no poder tener hijos, acudían a «adivinos», «adivinas» o «encantadores», tachándolas de personas traidoras por acudir a los enemigos de Jesucristo. No obstante, no citaba ninguna práctica concreta. Puede que para no dar más ideas de prácticas mágicas a los feligreses, tal y como apuntaba Catherine Rider al analizar la posición sobre la magia en varios sermones ingleses medievales². En los sermones escritos, en cambio, aunque no en todos, al condenar el uso de prácticas mágicas para tratar enfermedades, se describían brevemente los remedios mágicos que solían utilizar los fieles.

² RIDER, Catherine, *Magic and impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 2006, p. 94.

En los *exempla* tampoco se han encontrado referencias concretas a remedios mágicos, aunque sí varias alusiones a la necesidad de mantener la paciencia ante la enfermedad: uno de los argumentos utilizados en este periodo contra el uso de la magia para tratar dolencias y enfermedades.

Finalmente, en cuanto a los tratados antisupersticiosos, es de resaltar que han sido los textos en los que más información se ha obtenido. Al tratarse de obras escritas exclusivamente para instruir a sus lectores sobre la magia, en ellas se han encontrado descripciones muy detalladas de las prácticas que sus autores consideraban pecaminosas, así como –sobre todo en la *Reprovação* de Pedro Ciruelo–, vastas explicaciones teóricas que respaldaban su posición. Ello ha posibilitado conocer detalladamente qué prácticas condenaba cada uno y por qué razón.

Por otra parte, en lo que respecta a las fuentes vinculadas a las prácticas de salud, cabe destacar que en todas ellas se han encontrado referencias a remedios mágicos. No obstante, también en este caso, existían grandes diferencias entre unos textos y otros, sobre todo en lo que se refiere al número de remedios mágicos recomendados y a la tipología de los mismos. En este sentido, una de las mayores diferencias entre los distintos tratados, compendios o manuales de recetas radicaba en el tipo de remedios mágicos que se recomendaban. En algunos textos únicamente se mandaban remedios basados en elementos naturales, mientras que en otros también se indicaban numerosas prácticas en las que se recomendaba recitar oraciones y encantamientos o escribirlos y llevarlos en nóminas y amuletos. No obstante, se tratará sobre ello más adelante.

Finalmente, cabe resaltar que resultan notorias las diferencias entre las fuentes pastorales y los textos vinculados a las prácticas de salud a la hora de referirse a las prácticas mágicas utilizadas con fines terapéuticos. Una de las diferencias más notables percibidas estaba en la manera en la que se definían o se describían los remedios mágicos en unas y en otras. En los manuales y tratados con una marcada intención pastoral se referían a ellos como «supersticiones», «hechicerías», o «sortilegios». En cambio, en los tratados y manuales destinados a presentar remedios, si bien los autores

de estos textos, al recomendar este tipo de prácticas hacían algunas diferencias con respecto a la prescripción de remedios naturales, nunca las definían como mágicas o «supersticiosas», y tampoco como «hechicerías». Las prácticas mágicas se prescribían junto a los demás remedios, sin utilizar ningún apelativo. Estas diferencias estaban directamente relacionadas con el objetivo de los textos. Los manuales y tratados con una marcada intención pastoral buscaban informar a los lectores de las prácticas mágicas erróneas, para que los receptores las pudiesen identificar y –en el caso de los eclesiásticos– perseguir. Por ello, éstas debían aparecer de forma que pudiesen ser fácilmente reconocidas. No obstante, en los tratados y recetarios al ser otro el objetivo, no era necesaria su identificación como prácticas mágicas.

A su vez, vinculado al objetivo de las obras, se ha podido apreciar que mientras que en las fuentes pastorales sólo se daban los detalles necesarios para que el receptor de la obra supiese reconocer las prácticas erróneas y pudiese distinguirlas de las que podían estar aceptadas (exceptuando los tratados antisupersticiosos, donde se daban más datos), en los manuales y tratados vinculados a prácticas de salud, se proporcionaban todos los detalles necesarios para poder llevar a cabo los remedios en cuestión: los ingredientes, la forma de prepararlos, la forma de tomarlos o utilizarlos, etc. Ello ha ayudado a comprender muchos remedios que en las fuentes pastorales se citaban pero no se especificaba detalladamente cómo se llevaban a cabo. Por ejemplo, varios teólogos condenaban las «vanidades» y «ceremonias» que se realizaban al colocar nóminas y amuletos, pero no especificaban cómo solían ser. Gracias a los tratados de carácter medicinal se han podido conocer cómo eran los rituales que se recomendaban realizar en estos casos. A su vez, cuando en las obras pastorales se reprobaba «pronunciar ciertas palabras» mientras se realizaban prácticas para curar a un enfermo, no se detallaba el tipo de fórmulas utilizadas. También en este caso, gracias a los tratados y recetarios escritos por sanadores, se ha podido conocer cómo solían recitarse y qué palabras y fórmulas se solían utilizar.

La posición de moralistas y sanadores sobre la magia utilizada con fines curativos

Más allá de las conclusiones vinculadas al lugar que ocupaban y el tratamiento que se daba a los remedios mágicos en distintas fuentes, conviene pasar al segundo tipo de conclusiones y resaltar los resultados obtenidos al examinar la posición de los autores que escribieron dichos textos sobre la magia utilizada con fines curativos.

En este sentido, uno de los objetivos de esta tesis doctoral ha consistido en conocer cuál era el tratamiento que se daba en las fuentes pastorales a las prácticas mágicas que se utilizaban para evitar o curar enfermedades. ¿Cuál era la posición de teólogos y moralistas castellanos respecto a las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos o apotropaicos? ¿Gozaban de un tratamiento diferente en comparación a otro tipo de prácticas? ¿Tal y como denunciaba Jean Gerson en su *Erroribus circa arte magicam* (1402) existía una mayor permisividad hacia este tipo de conductas, debido a su buena intención y a su efectividad?

Buscando respuesta a estas preguntas, en primer lugar se ha podido constatar que concretamente las prácticas mágicas utilizadas con fines curativos eran a las que más espacio dedicaban los autores de las fuentes pastorales castellanas. Eran las que se describían con mayor detalle y precisión entre todas las prácticas mágicas expuestas. Ésta se trataba de una realidad que también pudo constatar Catherine Rider al analizar manuales de confesión ingleses escritos entre los siglos XIII y XV. En su caso, las prácticas vinculadas a la salud y a la adivinación eran las más comunes. ¿A qué se debía esta diferencia respecto a otro tipo de acciones?

Según se ha podido apreciar en distintas obras pastorales castellanas, los teólogos y moralistas afirmaban que a menudo los fieles utilizaban remedios mágicos sin saber que eran erróneos. Y es que el hecho de que existiesen métodos naturales lícitos (pertenecientes a la medicina), y métodos prohibidos para evitar o curar enfermedades hacía más difícil su identificación. Un pequeño detalle podía convertir un remedio natural en uno demoníaco. Por esa razón los teólogos explicaban más detalladamente cuáles eran concretamente las prácticas que pertenecían al campo de lo prohibido, y qué

características hacían que un remedio se convirtiese en una acción demoniaca. A su vez, según se puede interpretar de las puntualizaciones realizadas por algunos moralistas, estas prácticas resultaban más difíciles de identificar como erróneas al tratarse de acciones realizadas con una buena intención, con la exclusiva finalidad de curar. Por ello Antonino de Florencia en su *Confessionale Defecerunt* (c. 1440-1500) especificaba que suponía un pecado mortal realizar «encantamientos» con elementos sagrados «ahun que sea por sanidad»³. Las dificultades podían aumentar aún más cuando dichas curas prohibidas llegaban a curar a los enfermos. Por esa razón Martín Pérez en su *Libro de Confesión* (1316) sugería que los «encantadores» y «conjuradores» realizaran sus predicciones en voz baja, ya que si los pacientes curaban tras realizar un encantamiento, atribuirían la cura a estos «engañadores», lo cual haría que aumentara su confianza hacia estas personas y continuara acudiendo a ellos⁴. Por otra parte, refiriéndose en concreto a las oraciones y encantamientos que se utilizaban con fines curativos, Pedro Ciruelo en su *Reprovação de las supersticiones y hechizerías* (1538), reconoció que en muchos casos resultaba difícil juzgar éstos como erróneos, ya que Jesucristo, sus apóstoles y muchos otros santos habían curado a enfermos utilizando sólo sus palabras. El teólogo admitía que ello podía hacer pensar a ensalmadores, hechiceras o, incluso, a médicos y sanadores que ellos también podían hacerlo. Por esa razón, trataba de aclarar que si bien en los primeros siglos del Cristianismo se realizaron múltiples curaciones milagrosas, éstas estuvieron vinculadas a necesidades propias del proceso de cristianización. Buscaban reforzar la fe cristiana en la población que no había sido convertida. Por tanto ya no tenían cabida en la sociedad tardomedieval, plenamente cristianizada.

Por otra parte, al examinar la posición de los teólogos y moralistas castellanos ante la magia utilizada con fines curativos, se ha podido advertir que existían considerables diferencias entre unos y otros a la hora de condenar prácticas concretas.

³ BNE, Antonino de Florencia (Antonino de Pierozzi), *Confessionale «Defecerunt»*. *Suma de confesión*, Inc. 967, c. 1499 -1502, f. 29v.

⁴ PÉREZ, Martín, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo; CANTELAR RODRÍGUEZ Francisco (edición crítica, introducción y notas), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, p. 155

Estas divergencias se daban sobre todo al juzgar remedios en los que se utilizaban palabras u objetos sagrados: prácticas en los que se indicaba recitar oraciones al enfermo, o remedios en los que se recomendaba llevar reliquias colgadas del cuello a modo de amuletos. En su lugar, apenas se hacían referencias a las prácticas relacionadas con la magia natural, lo cual sería una consecuencia del cierre del «paréntesis naturalista» que tuvo lugar en el siglo XV, al que se refería Béatrice Delaurenti⁵. En este caso, en ninguna obra pastoral se defendía la virtud natural oculta de las palabras, así como en ninguna se reconocían las virtudes ocultas de las imágenes astrológicas impresas en piedras y metales. Sólo Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechizarias* (1529) defendía la virtud curativa de elementos como la piedra imán, el ámbar o el azabache. En su lugar, tal y como señalaron Richard Kieckhefer, Euan Cameron o Michael Bailey en estudios realizados sobre la magia en el conjunto de la cristiandad latina, entre los teólogos y moralistas castellanos del siglo XV y primera mitad del siglo XVI el debate teológico también fue desviado a prácticas mágicas en las que se realizaba un uso indebido de lo sagrado.

Los teólogos y moralistas castellanos que seguían la tradición tomista (vinculada a la teología realista) aceptaban que se utilizasen objetos y palabras sagradas en diverso tipo de remedios curativos, siempre y cuando se confiara únicamente en las propias reliquias u oraciones sagradas y no en elementos ajenos. Consideraban que este tipo de prácticas no implicaban un pecado, ya que Dios transfería su poder a los objetos y palabras de carácter sagrado. Durante el siglo XV, Lope Barrientos, Hernando de Talavera y el autor anónimo del manual *Arte de confesión breue*, así como —entrando en el siglo XVI— Pedro Manuel, obispo de León, y Martín de Castañega admitían realizar conjuros y encantamientos utilizando palabras sagradas o llevar nóminas compuestas por fragmentos del Evangelio y oraciones como el Padre Nuestro. El límite entre lo lícito y lo prohibido residía en el carácter de las palabras o los objetos utilizados. Siempre y cuando éstos fueran sagrados, se aceptaban los encantamientos, las nóminas, o los amuletos. Existían, no obstante, interesantes matices a este respecto, ya que no

⁵ DELAURENTI, Béatrice, *La puissance des mots: "virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007, pp. 506-508.

todos los teólogos que aceptaban el uso de palabras sagradas en nóminas y ensalmos hacían lo mismo al juzgar el empleo de objetos sagrados con fines curativos. Entre ellos sólo Lope de Barrientos y Martín de Castañega admitían el uso de reliquias como amuletos o –en el caso de Castañega– la utilización de objetos consagrados como el agua bendita o el aceite que ardía delante de la imagen de un santo como elementos curativos.

No obstante, a finales del siglo XIV y sobre todo en el siglo XV comenzaron a producirse significativas transformaciones en cuanto a los criterios empleados a la hora de distinguir las prácticas lícitas de las condenables. El nuevo clima intelectual, sujeto al nominalismo, supuso la puesta en duda de muchas prácticas que se consideraban lícitas hasta el momento. La corriente filosófica derivada de Guillermo de Ockham negaba que la virtud divina pudiese ser transferida a las palabras u objetos sagrados, lo cual influía directamente en el juicio de los teólogos y moralistas sobre los remedios que se realizaban rezando, llevando nóminas compuestas por pasajes del Evangelio o portando relicarios a modo de amuletos. Estas transformaciones se vieron reflejadas en la posición de muchos teólogos y moralistas castellanos de los siglos XV y primeras décadas del XVI al mostrarse reacios a aceptar que se utilizaran nóminas, encantamientos y amuletos respaldándose en el carácter sagrado de los mismos. Prueba de ello a comienzos del XV Gonzalo de Alba en su *Lyber synodalis*, reprobaba que se recitasen todo tipo de palabras mientras se recolectaban hierbas. Condenó, a su vez, que se llevaran nóminas y se recitasen conjuros para curar enfermedades. En el siglo XV en el compendio anónimo *Confesional* se reprobaba el uso de todo tipo de nóminas, sin establecer diferencias. Una posición semejante mostraba a comienzos del siglo XVI Pedro de Covarrubias en su tratado *Memorial de pecados*. Asimismo, en 1546 en el sínodo celebrado por Juan Bernal Díaz de Luco en el obispado de Calahorra-La Calzada se prohibía «curar con ensalmos y santiguos», así como utilizar todo tipo de nóminas.

Pedro Ciruelo en su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* también condenó contundentemente el uso de nóminas, ensalmos y reliquias con fines curativos y dio, a su vez, argumentos que han resultado muy interesantes para apreciar las

profundas transformaciones que tuvieron lugar en esta época en cuanto a la posición de teólogos y moralistas frente a la magia. El teólogo reconocía explícitamente que ninguna palabra, salvo las fórmulas de los siete sacramentos de la Iglesia («ego te baptizo, ego te absolvo etc.») poseía virtudes sobrenaturales. Tampoco las reliquias ni los objetos consagrados podrían ser utilizados depositando la fe y la confianza en la virtud de los propios objetos. Avanzaba, no obstante, un paso más en la condena de la magia al añadir que realizar este tipo de prácticas suponía solicitar un milagro a Dios, algo que no consideraba necesario hacer para tratar problemas que podían ser remediados acudiendo a médicos y cirujanos. Por esa razón, solicitar un milagro divino para curar enfermedades implicaba pecar por «tentar a Dios», ya que, según apuntaba, «Dios no suele hazer sus milagros así a cada hora y en cada casa que los hombres se les antoje», no realiza milagros para curar las enfermedades de cada uno de los fieles, a menos fueran irreparables (como la ceguera, la sordera, o la lepra). De esta forma, el teólogo darocense instaba a dejar de utilizar palabras y objetos para conseguir fines concretos como la salud y, en su lugar, mejorar la práctica religiosa diaria, rezando cada mañana tras levantarse y cada noche antes de acostarse. En sus palabras se apreciaba la influencia de la *devotio moderna* al plantear la necesidad de cuidar la devoción diaria en lugar de recurrir a Dios sólo ante enfermedades e infortunios.

A su vez, resulta remarcable cómo Ciruelo subrayaba la necesidad de utilizar siempre remedios naturales como medio prioritario para curar dolencias y enfermedades, bien remedios conocidos por uno mismo, o bien, en su caso, acudiendo a personas sabias y experimentadas en la materia: médicos, cirujanos o boticarios. Las acciones devotas (las misas y las oraciones) debían ser siempre complementarias a los remedios naturales.

No obstante, por otra parte, el teólogo criticaba el ejercicio de muchos físicos, denunciando que utilizaban remedios mágicos al tratar a sus pacientes. Indicaba que a menudo éstos recurrían a prácticas mágicas cuando no conseguían curar a sus pacientes con ningún otro tratamiento, y condenaba que la magia fuera para ellos una especie de remedio de último recurso. Añadía, a su vez, que algunos de estos físicos justificaban el

uso de este tipo de prácticas aludiendo a que llegaban a ser efectivas debido a la confianza que infundían en los enfermos. Según argumentaban, el hecho de que los pacientes creyeran en el valor de los remedios mágicos, conseguía que sanaran. Es de resaltar, en cambio, que Ciruelo, al realizar estas acusaciones, no hacía referencia a ningún físico, ni tratado médico y tampoco mencionaba las prácticas mágicas que solían utilizar. Ello hace pensar que podía haberse basado en el *Erroribus circa arte magicam* de Jean Gerson –una de las obras más citadas por Ciruelo–, ya que precisamente en dicho tratado Gerson condenaba que los físicos utilizaran remedios mágicos respaldándose en estas mismas justificaciones.

No sólo Ciruelo se refería al uso que los físicos hacían de la magia. El franciscano Martín de Castañega dedicaba un capítulo completo de su *Tratado de las supersticiones y hechizarias* (1529) a los remedios mágicos utilizados por los médicos. En su caso, no obstante, no condenaba que los físicos y sanadores utilizaran este tipo de prácticas, sino al contrario, justificaba su uso, siempre y cuando se emplearan cuando ningún otro tratamiento conseguía curar al enfermo. Castañega subrayaba, a su vez, el valor de este tipo de prácticas, debido a la influencia que ejercían en la «imaginación» de los pacientes. El franciscano utilizaba, por tanto, los argumentos que según el teólogo francés Jean Gerson y el castellano Pedro Ciruelo empleaban los físicos para justificar el uso de remedios mágicos en la práctica médica. Ello deja vislumbrar, tal y como apuntaba Iñaki Bazán, la enorme distancia entre Castañega y Ciruelo, que aun siendo contemporáneos y autores de tratados antisupersticiosos escritos prácticamente en la misma década, mostraban una posición diametralmente distinta hacia la magia⁶.

En relación a las alusiones que realizaban los teólogos sobre el uso que los médicos hacían de la magia, el segundo principal objetivo de esta tesis doctoral ha consistido en analizar el lugar que ocupaban las prácticas mágicas en los textos castellanos escritos por médicos y sanadores. Tal y como sugerían algunos teólogos, ¿los sanadores y médicos castellanos incluían prácticas mágicas en sus manuales y

⁶ BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?», *eHumanista*, 26 (2014), pp.18-53.

tratados?, ¿las recomendaban como remedio de último recurso?, ¿justificaban su uso aludiendo a su efectividad?

Tras el análisis de los tratados, manuales y recetarios pertenecientes al corpus documental de esta tesis doctoral se puede concluir que eran muchos y muy variados los remedios mágicos recomendados en los mismos. No obstante, en la inmensa mayoría de ellos, se incluían junto a los demás remedios naturales, sin especificar que fueran utilizados como último recurso. Únicamente Fernando de Córdoba lo hacía, al indicar que se hiciese uso de varios remedios mágicos como tratamiento alternativo, para los casos en los que los remedios naturales con podían curar al enfermo. Por otra parte, resulta llamativo que en ningún tratado, manual o recetario castellano consultado se aludiera a que las prácticas recomendadas eran efectivas por el llamado «efecto placebo» causado en los enfermos. Se indicaba que los remedios descritos eran efectivos –tal y como se verá más adelante–, pero no por esa razón. A su vez, esto hace sospechar aún más que Ciruelo, al reprobar en su tratado que los médicos hiciesen uso de remedios mágicos, no se refería al caso concreto castellano, sino a una realidad más general a la que también se refirió Jean Gerson.

Por tanto, si el escenario dibujado por los teólogos castellanos no coincidía por completo con la realidad vislumbrada en los tratados y manuales escritos por médicos y sanadores, en su lugar, ¿cómo eran incluidos los remedios mágicos en los textos consultados? En primer lugar, se ha podido comprobar que en ningún texto consultado se especificaba que los remedios añadidos fuesen mágicos. No se utilizaba ningún apelativo para referirse a ellos, como hacían muchos autores de tratados de carácter médico o quirúrgico, como Gilbertus Anglicus o Bernardo de Gordonio, quienes cuando tenían que describir o clasificar los remedios mágicos recomendados utilizaban los términos *empirica* o *experimenta* para referirse a ellos. En el caso castellano, simplemente se incluían en los textos, junto a los demás remedios.

No obstante, como en otros tratados, compendios o recetarios medievales, en los textos castellanos las prácticas mágicas iban siempre acompañadas de expresiones que

aludían a la experiencia o a la autoridad. Es decir, cuando se incluía un remedio mágico se especificaba que había sido anteriormente «probado» o «visto», o en su lugar, se indicaba que había sido utilizado por otros médicos o recomendado en «libros antiguos». De esta manera, dichos remedios quedaban legitimados por la medicina escolástica que utilizaba la razón, la experiencia y la autoridad para validar los remedios utilizados. Y en estos casos, a falta de que los remedios mágicos pudiesen ser explicados por la razón, quedaban avalados al aludir a los dos medios restantes: la experiencia y la autoridad.

En este punto, otro de los propósitos de esta tesis ha consistido en conocer si dichas expresiones legitimadoras se utilizaban de igual manera en todos los textos consultados, o en su lugar, –como pudo comprobar Lea T. Olsan al examinar varios tratados médicos y quirúrgicos ingleses escritos del siglo XIII al XV–, eran más utilizadas en los tratados académicos que en los recetarios o compendios extra-académicos, debido a que éstos tendrían una mayor necesidad de justificar o avalar los remedios introducidos⁷. Entre los textos consultados ninguno puede ser considerado estrictamente un tratado académico, pero aun así, se ha podido comprobar que dichas expresiones eran bastante más abundantes en los tratados de Fernando de Córdoba (*Suma de la flor de çerugia*, c. 1401-1500) y Alonso de Chirino (*Meñor daño de medicina*, 1411). Puede que se tratase simplemente por la mayor extensión de los textos, o porque debido a su formación académica (sobre todo en el caso de Chirino), tendrían una mayor exigencia de demostrar que los remedios recomendados podrían ser avalados por la medicina escolástica. Al fin y al cabo, Fernando de Córdoba no se sabe aún si era el destacado intelectual cordobés que llevaba su nombre, en cambio, Chirino fue uno de los médicos más ilustres de la época, lo que hace pensar que para él fuese ineludible justificar los remedios introducidos en sus obras.

El propio Alonso de Chirino en su *Menor daño de medicina* establecía una clara diferencia entre los remedios que él mismo había probado y los que no, llegando a

⁷ OLSAN, Lea T., «Charms and prayers in medieval medical theory and practice», *Social History of Medicine*, vol.16, n.º 3 (2003), p. 348 [343-366].

especificar al inicio del tratado que cuando utilizaba expresiones como «dizen por tal melezina» se refería remedios que conocía pero no había utilizado. Al analizar el tratado se ha podido comprobar que Chirino utilizaba expresiones semejantes cuando recomendaba remedios sujetos a consideraciones simbólicas, como cuando mandaba que para el insomnio se colocasen debajo de la almohada y sin que el paciente lo supiera, las cenizas de un cuerno de cabrón blanco. No obstante, se ha podido ver que se refería siempre a prácticas probadas por él mismo cuando citaba remedios basados únicamente en las propiedades naturales de los ingredientes utilizados. Puede, por tanto, que el maestro quisiese mantener cierta distancia con las prácticas ligadas a consideraciones simbólicas, si bien aún y todo no dudaba en introducirlas en el tratado. A ello hay que añadir, a su vez, que Chirino no incluía remedios en los que se recomendase pronunciar encantamientos y oraciones, ni llevar nóminas.

Por otra parte, la historiografía ha vinculado a menudo las prácticas mágicas con el tratamiento de afecciones más comunes como las fiebres, las lombrices, hemorragias o las dolencias y complicaciones relacionadas con el embarazo y el parto. En este sentido, otro de los objetivos de esta tesis doctoral ha consistido en conocer si los remedios mágicos se indicaban para tratar ciertas afecciones concretas o, en su lugar, se utilizaban indistintamente para tratar males de todo tipo. Al examinar distintos tipos de fuentes dedicadas a presentar remedios para diversas dolencias y enfermedades, se ha podido apreciar que los remedios basados únicamente en elementos naturales se utilizaban para tratar todo tipo de afecciones, ya que, si bien muchos de estos remedios estaban ligados a virtudes simbólicas atribuidas a dichos elementos, eran prácticas integradas en la actividad médica. No obstante, los remedios en los que se recomendaba recitar o escribir palabras se indicaban para algunas enfermedades concretas, que no casualmente coincidían en su mayor parte con las dolencias y enfermedades para las que se recomendaban oraciones y encantamientos en los tratados ingleses analizados por Lea T. Olsan. En los textos consultados, así como en los tratados examinados por Olsan, los remedios en los que se indicaba recitar o escribir palabras se recomendaban para el dolor de muelas, para sangrados o hemorragias (nasales y vaginales), para la gota y para

las mordeduras de perro rabioso o de culebra. A su vez, en los textos castellanos también se mandaba decir o escribir fórmulas mágicas y oraciones para tratar la «campanilla» (tumor que surgía debajo de la lengua), las almorranas, las escrófulas o para curar a quienes «escupían sangre». ¿Por qué se recomendaban en estos y no en otros casos?

Al examinar el tipo de enfermedades y dolencias para las que se mandaban encantamientos y oraciones, Lea T. Olsan advirtió que muchas de ellas compartían una misma característica: la enfermedad o sus síntomas remitían y reaparecían de forma episódica, como en el caso del dolor de muelas, las hemorragias o la gota. Olsan apuntó la posibilidad de que en estos casos se recurriese a la magia para evitar que los síntomas reaparecieran⁸. Puede, por otra parte, que al tratarse de dolencias que desaparecían sin una causa conocida, existiese una mayor tendencia a atribuir la remisión de los síntomas y del dolor a causas sobrenaturales. Según apuntaba Marc Bloch, ésta pudo ser una de las razones por las que se creyó durante tantos siglos y de forma tan intensa en la cura milagrosa de las escrófulas mediante el tacto real. Una de las características de la enfermedad consistía en que sus síntomas desaparecían de un día para otro, lo que contribuía a que los enfermos tuvieran la sensación de que se hubiera producido una curación milagrosa⁹.

Sin embargo, no todos los males que se intentaban remediar utilizando encantamientos y oraciones compartían esta característica. Eran muchos los remedios de este tipo que se recomendaban para tratar mordeduras de perros rabiosos y de culebras. Según afirmaba Fernando de Córdoba en su *Suma de la flor de cirugía*, contra la rabia no había «sabidores que diese[n] remedio por melezina». Su cura sólo sería posible «por la merçed de Nuestro Señor Ihesu Xristo»¹⁰. Ello recuerda a la figura de los saludadores sobre quienes teorizaron Martín de Castañega y Pedro Ciruelo en sus sendos tratados

⁸ OLSAN, Lea T., *Op. cit.*, p. 358.

⁹ BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [1924], pp. 387-388.

¹⁰ CÓRDOBA, Fernando de, *La suma de la flor de cirugía*, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), Toxosoutos, Noya, 2002, p. 197.

antisupersticiosos. Según apuntaban ambos, estas personas, generalmente hombres, poseían una virtud divina para curar la rabia, debido a las propiedades de su saliva. Un poder que adquirirían por gracia divina, al nacer la noche de Navidad, en Viernes Santo, por ser el séptimo hijo varón, o por ser familiares de Santa Catalina o Santa Quiteria, santas a las que se les atribuía el origen de poder sanar la rabia. Se puede afirmar, por tanto, que existía un vínculo muy fuerte entre los males causados por la mordedura de animales y la curación sobrenatural.

A su vez, al analizar los textos dedicados a presentar remedios a distintos males y enfermedades otro de los objetivos de la tesis ha consistido en conocer en detalle cómo eran las prácticas mágicas recogidas en las fuentes consultadas, analizar sus tipologías y características. Ello ha contribuido a descubrir que muchos de los remedios recomendados estaban vinculados a las significaciones simbólicas de los ingredientes utilizados, del momento concreto de realización, así como al poder simbólico atribuido a los números y las repeticiones, etc. A su vez, se han podido conocer las características concretas de las fórmulas verbales recomendadas, como las llamativas fórmulas en las que se indicaba escribir sucesiones de letras en lugar de palabras.

Finalmente, en lo que respecta a los resultados obtenidos al analizar dos tipos distintos de fuentes, es de resaltar que –como se ha citado más arriba–, la diferencia fundamental encontrada entre ambas fuentes era que entre las obras pastorales, a excepción del tratado de Martín de Castañega donde se defendían algunas prácticas mágicas, siempre se citaban los remedios mágicos en negativo. En las fuentes vinculadas a las prácticas de salud, en cambio, las prácticas mágicas se recomendaban para tratar distintas dolencias y enfermedades, por lo que se citaban en positivo. De hecho, en muchos casos se aprecia claramente el contraste entre unas fuentes y otras al ver que en muchos tratados, compendios y recetarios se recomendaban prácticas que se reprobaban en las obras pastorales de la época. Muchos de los remedios recomendados por sanadores castellanos eran, por tanto, prácticas condenadas por prácticamente todos los teólogos y moralistas castellanos.

En último lugar conviene señalar que, como también se ha mencionado en más de una ocasión al describir las fuentes utilizadas, no han podido ser consultadas todos los textos escritos durante el siglo XV y primera mitad del siglo XVI. Sobre todo en lo que respecta a las fuentes vinculadas a las prácticas de salud, la gran cantidad de textos escritos en este periodo ha dificultado que se consultaran todos ellos. Por esa razón, se ha realizado una elección de los textos que pueden ser representativos de la producción castellana de este periodo. Textos que han contribuido, a modo de cata inicial, a realizar una primera aproximación a la materia. Se han consultado por una parte, las dos obras médicas más destacadas del siglo XV, el *Menor daño de Medicina* y el *Espejo de Medicina* de Alonso de Chirino, y a su vez, varios florilegios, manuales contra la peste, tratados sobre el mal de ojo, así como un recetario doméstico, con el propósito de examinar la presencia de la magia en textos de distinto tipo, dirigidos, a su vez, a presentar remedios contra distintas enfermedades. Ello ha posibilitado analizar si este tipo de prácticas se recomendaban más a menudo para tratar unas afecciones que otras, o si existían diferencias entre los tratados escritos por médicos académicos con los que no lo eran. Tras esta primera introducción en la materia, el objeto de futuras investigaciones radicará en el análisis de los textos que no han podido ser consultados.

Por otra parte, otra de las vías abiertas para futuras investigaciones consiste en extender el campo de análisis a las fuentes judiciales y, de esta forma –utilizando la misma metodología de trabajo–, examinar si las prácticas descritas por teólogos y moralistas, así como por médicos y sanadores, coincidían con las prácticas que los fieles realizaban. Las fuentes judiciales son, en este sentido, una de las fuentes que con mayor proximidad pueden reflejar y mostrar las prácticas utilizadas en la sociedad castellana medieval, al tratarse de fuentes que reproducen directamente aquello que declaraban los acusados. De esta forma, ello daría la opción de conocer y comparar la posición sobre la magia utilizada con fines curativos en tres distintas áreas: la teológica y moral, la médica (o vinculada a las prácticas de salud) y la social, a partir del registro judicial.

APÉNDICE

Catálogo de prácticas mágicas utilizadas con fines curativos: Literatura pastoral y tratados, compilaciones y manuales de recetas (1414-1545)

En la tabla dedicada a la literatura pastoral, en las celdas, de izquierda a derecha, se especifica la fuente (el documento y la fecha de redacción), la enfermedad para la que se utiliza el remedio mágico, el tipo de práctica (clasificada según la información proporcionada en las fuentes: pronunciar o escribir palabras, llevar objetos) y su descripción, el ritual que se lleva a cabo al realizar el remedio o las observancias que se deben de cumplir al ejecutarlo y la localización exacta de la práctica mágica en la fuente.

En la tabla dedicada a los tratados, compilaciones y manuales de recetas, en las celdas, de izquierda a derecha, se especifica la fuente, la enfermedad para la que se recomienda el la práctica mágica o el objetivo buscado mediante ésta, el procedimiento para realizar el remedio (beber, aplicar, atar al cuello, etc.), los ingredientes o los elementos que intervienen, el ritual que se prescribe ejecutar y la localización exacta de la práctica en la fuente.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

Fuente	Enfermedad	Tipo de práctica	Descripción de práctica	Ritual de aplicación	Referencia
<i>Confesional</i> , c. 1400-1500	—	P (E)	Llevar cartas o nóminas colgadas al cuello		Ed. por H. THIEULIN PARDO, 2012, f. 14r
	—	—	Medir la cinta		f. 14r
	—	—	Echar gotas de aceite en una escudilla		f. 14r
	—	P (E)	«Escribir nombres» en pergamino virgen		f. 14r
	—	—	Cortar «pajas de çenteno con cuchillo de cabos prietos»		f. 14r
Lope de Barrientos, <i>Tractado de la divinança</i> , c. 1438-1469		O	Llevar encima reliquias de santos o del Evangelio	Que la caja sea de una forma concreta: cuadrada, redonda o triangular.	Ed. por F. ÁLVAREZ LÓPEZ, 2000, p. 147
Antonino de Florencia, <i>Suma «Defecerunt»</i> , c. 1440-1500		P (O)	Decir oraciones sobre las ropas y las cintas ¹ de los enfermos		p. 148
	—	O	Utilizar objetos sagrados y sacramentos de la iglesia		BNE, Inc. 967, f. 29v
Alonso de Madrigal, <i>Tratado sobre confesiones</i> , c. 1445 -1454	—	P (E)	Llevar nómina con nombres o signos «no ciertos», ni conocidos	Escrita en pergamino virgen, puesta a una hora concreta, atada con una cuerda concreta	f. 30r
	Mal de bazo	—	«Trastornar » las hierbas		BNE, Ms 4183, f. 42r

¹ En este caso la «cinta» podía hacer referencia al cinto.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

Guzmán, <i>Confesión rimada</i> , c. 1449 -1452	Calenturas	P (E)	Llevar una cartilla colgada al cuello		Ed. por M ^a J. DIEZ GARRETAS(2014), p. 630
	—	—	«En el huso blanco de la espalda catar»		p. 630
Bartolomé Talayero, <i>Libro de confesión</i> , 1474	—	P (O)	Decir palabritas de los monifrates ²		p. 630
	—	P (E)	Llevar «nómina breue o escriptura»	Llevarlo colgado al cuello, en el brazo o en otra parte del cuerpo. Utilizar cuerda «veta» o cordón y anudarlo utilizando alguna «cirmonia»	BNE, Ms.1057, f. 35v
	—	—	Tener la mano en la mejilla, mientras el clérigo dice el prefacio		f. 36r
	—	—	Tener un pie sobre el otro cuando el clérigo dice el Evangelio		f. 36r
	—	—	Recolectar hierbas el día de San Juan		f. 36r
Ictericia	—	—	Cortar ³ «el aliacan con [la] azada o destreal»		f. 36r

² Según apuntaba José Luis Herrero Ingelmo en la edición de la *Reprovação de supersticiones y hechizerías*, donde también se utilizaba la palabra *monifrate*, ésta podría provenir del gallego *monifate* «muñeco» o *bonifate*, «mono o títere de ciego», CIRUELO, Pedro, *Reprovação de las supersticiones y hechizerías (1538)*, HERRERO INGELMO, José Luis (edición, introducción y notas), Diputación de Salamanca, Salamanca, 2003, p. 111.

³ Redimir: (*desus.*), poner término a algún vejamen, dolor, penuria u otra adversidad o molestia, *Diccionario de la Real Academia Española (23ª edición, 2014)* [en línea], <http://dle.rae.es>, consultado el 20/09/2017.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

Hernando de Talavera, <i>Breve forma de confesar</i> , c. 1496	—	P (O)	Encantamiento (palabras ajenas a los Santos Evangelios)		BNE, INC/2489, h. 22r	
	—	P (O)	Conjuro («por la Iglesia no aprobado»)		h. 22r	
	Dolor de muelas ⁴	—	—	Estar con la mano en las muelas al decir el Evangelio, la Epístola o el Pater Noster		h. 22v
	—	—	—	Estar encima de un pie al decir el Evangelio, la Epístola o el Pater Noster		h. 22v
	—	—	—	Decir misa sobre las vestiduras de un enfermo		h. 22v
	Mal de ojo (en niños)	P (O)	—	Decir «palabras»		h. 22v
Mal de ojo (en niños)	—	—	Utilizar «malditas gotillas»		h. 22v	
Mal de ojo (en niños)	—	—	Bostezos ⁵		h. 22v	
Mal de ojo (en niños)	—	—	Medir la cinta		h. 22v	
Mal de ojo (en niños)	—	—	Derretir el plomo		h. 22v	
—	O	—	Utilizar reliquias de santos		h. 22v	
Pedro de Covarrubias, <i>Memorial de</i>	—	P (O)	Decir «cosa supersticiosa» que no tenga virtud		BNE, R/27988,	

⁴ En el documento no se especifica la enfermedad para la que se hace uso de esta práctica, pero de su explicación se deduce su utilidad.

⁵ Hacer bostezos, posiblemente. No se especifica.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

Pecados, 1515		natural ni sobrenatural para tal efecto.				h.12r
	—	Medir la cinta	—			h. 12r
	—	«hender el mimbre»	—			hh. 12r-12v
	—	«orinar en cierta yerua»	—			h. 12v
	Mal de bazo	«transornar la yerua»	—			h. 12v
	—	Llevar nómina con palabras supersticiosas	P (E)			h. 12v
Obispado de León. Sínodo de Pedro Manuel, 11 de Junio de 1526	—	Decir palabras sobre los enfermos	P (O)		Guardando horas, días, «tiempos» y lugares.	Ed. por A. GARCÍA Y GARCÍA, Vol. III, 1984, p.361
	—	Bendecir a los enfermos mezclando palabras sagradas con «otras cosas contrarias a nuestra fe y prohibidas por la Yglesia»	P (O)			p. 361
	—	Escribir palabras prohibidas sobre «las nascidas» e hinchazones	P (E)			p. 36
Obispado de Tuy. Sínodo de Diego de Avellaneda, 26-28 de Junio de 1528	Rosa ⁶	Utilizar palabras y signos	P			Ed. por A. GARCÍA Y GARCÍA, Vol. I, 1981, p. 514

⁶ Puede que se refiriera la rosácea, enfermedad crónica de la piel que se caracteriza por provocar un eritema en la nariz y zonas adyacentes; a veces cursa con teleangiectasia (dilatación de los vasos sanguíneos superficiales de la cara), pápulas circulares enrojecidas (pequeños granos) y pústulas; es más frecuente en mujeres, *Diccionimed.usal.es*. *Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico* [en línea], CORTÉS GABAUDAN, Francisco (coord.), Universidad de Salamanca, <https://diccionimed.usal.es/palabra/rosacea>, consultado el 25/06/2014.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

	«Çiata» ⁷	P	Utilizar palabras y signos		p. 514
Martín de Castañega, <i>Tratado de las supersticiones y hechizertas</i> , 1529.	Epilepsia «gota coral»	O	Llevar raíz o granos de peonía colgadas al cuello		Ed. por J. R. MURO ABAD, 1994, p. 36
	Fiebre cuartana	O	Llevar animales pequeños vivos colgados al cuello: grillos, langostas o arañas.		p. 36
	Fiebre terciana	O	Llevar una bellota verde (de encina) colgada al cuello ⁸	A medida que la bellota se fuera secando, iría disminuyendo la fiebre,	p. 37
	—	O	Recoger granos de helecho	Recogerlos la noche de San Juan, los sacerdotes revestidos o con estolas. Cercar con cruces el espacio donde están los helechos, y mientras, hacer «cerimonias», leer los evangelios y otras oraciones.	p. 38
	—	P (E)	Llevar nóminas	Fijarse en el día o la hora en la que se ponen; que el material sea de pergamino virgen. Colgarlas con un hilo concreto	p. 39
	—	P (E)	Llevar nóminas con alguna figura que no sea la cruz, o alguna palabra no devota		p. 39
	—	O	Beber el agua del lavatorio del cáliz donde se han lavado algunas reliquias ⁹		p. 40

⁷ Sin identificar.

⁸ Martín de Castañega citaba esta práctica en positivo. Consideraba que se trataba de un remedio empírico (*empirici*).

⁹ Martín de Castañega citaba esta práctica en positivo. No consideraba que implicaba superstición.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

	—	O	Utilizar el aceite de la lámpara que arde delante de la imagen de un santo concreto, del sacro sacramento, o de la imagen de las llagas de San Francisco ¹⁰	p. 40, 62
Pedro Ciruelo, <i>Confessionario</i> , 1538	—	P (O)	Decir «ensalmos de palabras»	BNE, R-11167 (D), f. 17v
	—	P (E)	Llevar «nominas escritas»	f. 17v
Pedro Ciruelo, <i>Reprovação de las supersticiones y hechizertas</i> , 1538	—	O	Poner sobre el doliente algunas cosas que no tienen virtud natural, ni sobrenatural para ello	f. 17v
	Fiebre	—	Medir la cinta	f. 18r
	—	—	Hendir la zarza o el sarmiento («los que hien den la çarça o sarmieto»)	f. 18r
	Quebradura ¹¹ «quebrados»	—	Abrir árbol	f. 18r
Pedro Ciruelo, <i>Reprovação de las supersticiones y hechizertas</i> , 1538	Llagas o heridas	P	Utilizar sólo palabras, «no poniendo medicinas»	f. 18r
	Dolor de cabeza o fiebre	O	Atar a la pierna un trozo de papel blanco o lienzo	J. L. HERRERO INGELMO, 2003, p. 67, 111 ¹²
	Dolor de cabeza o fiebre	—	Medir la cinta a palmos	p. 67, p. 125

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Quebrado: (adj.), que padece quebradura (¶ hernia), hendidura, rotura o abertura, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*,

¹² En la referencia de la página 111 no especificaba dónde había que poner el papel o el lienzo. Se refería a ponerla «por ay», CIRUELO, Pedro, *Reprovação...*, p. 111.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

	Dolor de cabeza o fiebre	—	Pasar por un sarmiento hendido		p. 67
	Heridas, llagas o apostemas ¹³	P(O)	Decir «ciertas palabras»	«en tantos días y a tales horas»	p. 110
	—	P (O)	Decir ensalmo de los tres «monifrates»		p. 111
	—	P(E)	Llevar nómina	Escrita en pergamino virgen; en papel que haya sido confeccionado de una forma concreta («en papel de tal confesión ¹⁴ »). Que el papel esté envuelto en cendal ¹⁵ , o en seda de un color concreto. Que dicha tela esté cosida con sirgo ¹⁶ o con un hilo concreto. Colgar la nómina de una forma concreta. No abrir la nómina, ni leerla.	p. 116
	Fiebres	P (E)	Escribir palabras en la hostia o en el pan «de comer»		p. 125
	Embarazo /parto	—	Medir la cinta de la mujer que «está de parto»		p. 125

¹³ Absceso (acumulación de pus en los tejidos orgánicos internos o externos) supurado, CIRUELO, Pedro, *Reprovação...*, p. 110.

¹⁴ Confección: medicamento de consistencia blanda, compuesto de varias sustancias pulverizadas, casi siempre de naturaleza vegetal, con cierta cantidad de jarabe o miel., *Diccionario de la Real Academia Española. Op. cit.*,

¹⁵ Tela de seda o lino muy delgada y transparente, CIRUELO, Pedro, *Reprovação...*, p. 110.

¹⁶ Seda torcida, *Ibidem*.

LITERATURA PASTORAL

Tipo de práctica: P: palabras, P (O): orales, P (E): escritas, O: objetos

	Mal de bazo	—	«Sacar pedaços del prado»		p. 125
	La rabia y el veneno «la ponçoña»	—	Matar al perro rabioso que mordió a la persona y untar su sangre en la mordedura. Si no se puede conseguir la sangre del perro, coger sus pelos, quemarlos y aplicar las cenizas («los polvos») a la mordedura ¹⁷ .		p. 138
	—	—	Poner las ropas de los enfermos debajo de los pies del sacerdote, mientras dice la misa		p. 167
	—	—	Poner paños de lienzo en el altar, debajo de los corporales ¹⁸ , donde se ponen la santa hostia y el cáliz consagrado		p. 167
Obispado de Mondoñedo, Sínodo de Antonio de Guevara, 3 de mayo de 1541	Verrugas y lombrices (en niños)	P (O)		El «primero día de la luna» poner los niños de pies en el suelo, mojado con agua de ortigas. Pasando un cuchillo entre los dedos preguntar: «¿Qué cortas?» y responder: «Berrugas tallo de tuo corpo e de tuo tallo».	Ed. por A. GARCÍA Y GARCÍA, vol. I, 1981, p. 75

¹⁷ Pedro Ciruelo se refería a esta práctica como un remedio natural contra «la rabia y la ponçoña». La citaba entre una serie de remedios contra la rabia «sacados de Plinio de Dioscórides y de otros sabios», *Id.*, p. 138.

¹⁸ Lienzo que se extiende en el altar, encima del ara, para poner sobre él la hostia y el cáliz, *Id.*, p. 167.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Fuente	Enfermedad (objetivo)	Procedimiento	Ingredientes o elementos que intervienen	Ritual	Referencia
<i>Recetario, Códice Zabáburu de medicina medieval, siglo XV</i>	Dolor de oídos	Aplicar	Aceite rosado tibio y leche de mujer		Ed. por L. PENSADO FIGUEIRAS, 2012, p. 167
	Depresión	Beber	-Leche de cabra con azúcar -Caldo de gallina con poca sal	Beber leche de cabra con azúcar, pero si las cabras eran blancas, alimentarse sólo de caldo de gallina con poca sal	p. 169
	Provocar el parto	Atar a la pierna	Raíz de <i>capilli veneris</i>		p.170
	Provocar el parto	Atar a la pierna ¹	Artemisa		p. 171
	Provocar el parto	Atar a la pierna izquierda ²	Beleño		p. 171
	Provocar el parto	Atar al muslo ³	La raíz del espárrago		p. 171
	Provocar el parto	Llevar anillo ⁴	Piedra jaspis ⁵		p. 171
	Parir sin dolor	Ceñir, rodear la cintura	Una culebra		p. 171
	Parir sin dolor	Atar a la pierna ⁶	Raíz de culantro ⁷ envuelta en un trapo		p. 171

¹ Soltarla enseguida para que no salgan todos los órganos internos.

² *Ibidem.*

³ *Ibidem.*

⁴ Quitarlo «al yacer con marido», si no, no podrá concebir.

⁵ Jaspe: piedra silícea de grano fino, textura homogénea, opaca y de colores variados, *Diccionario de la Real Academia Española* (23ª edición, 2014) [en línea], <http://dle.rae.es>, consultado el 19/09/2017

⁶ Soltarla enseguida para que no salgan todos los órganos internos.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Hemorragia vaginal	Beber	Mezcla de cuerno de ciervo quemado y vino	p. 172
Hemorragia vaginal	Escribir	Escribir las letras «e x xe xxxas x x x o al de xx la muger x . x . x . x . x . x . x . xx . x . x . x . x . x»	p. 172
Concebir	Hacer vahos vaginales ⁸	Orina de caballo Grandes piedras y guijas ⁹	p. 172
Ojos sangrientos	Beber y aplicar	Mezcla de hierba golondrina ¹⁰ molida y leche de mujer	p. 173
Dolor ojos	Aplicar	Mezcla de diagargante ¹¹ y bilis d toro	p. 174
«Salud» ojos	Aplicar	Confección ¹² de: -Canela -Hueso de sepia -Goma arábica	p. 174
Recuperar blancura ojos	Aplicar	Mezcla de hueso de sibia ¹³ molida y sal gema	p. 175

⁷ Culantro: cilantro, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁸ Practicar el coito inmediatamente después de haber hecho los vahos.

⁹ Guija: piedra lisa y pequeña que se encuentra en las orillas y cauces de los ríos y arroyos, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁰ Hierba de la golondrina, es uno de los numerosos nombres utilizados para referirse a la centinodia (*Polygonum aviculare*), planta de la familia de las poligonáceas. FONTQUER, Pio, *Plantas medicinales: el Dioscórides renovado*, Labor, Barcelona, 1983, pp. 148- 149.

¹¹ Diagargante: preparado medicinal a base de goma de tragacanto, goma blanquecina que fluye de forma natural del tronco y de las ramas del tragacanto, muy usada en farmacia y en la industria. NIEVES SÁNCHEZ, María, «Nombres de composiciones farmacológicas formados con la partícula griega *dia* contenidos en obras médicas medievales castellanas», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n.º 16 (1991), p. 155 [147-181].

¹² Confección: medicamento de consistencia blanda, compuesto de varias sustancias pulverizadas, casi siempre de naturaleza vegetal, con cierta cantidad de jarabe o miel, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹³ Jibia: sepia (l molusco), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Recuperar blancura ojos	Aplicar	Polvos de biervenes ¹⁴ quemados	p. 175
Ceguera	Aplicar	Mezcla de: -Hiel ¹⁵ de anguila -Hiel de mulle ¹⁶ o búho o perdiz o azor -Fienda ¹⁷ blanca de palomo	p. 175
Ojos sangrientos	Aplicar	Polvos de sangre de anguila y trucha	p. 175
Verrugas	Aplicar	Tierra mojada por la orina de perro	p. 175, 182
Hemorragia nasal	Escribir en la frente	Elementos inidentificables	p. 175
Lombrices	Aplicar	Meollo ¹⁸ del ciervo	p. 177
Piedras vejiga	Beber	Cocción de lombrices de tierra y garbanzos negros	p. 177
Lombrices	Aplicar (sobre el vientre)	Raíces de la dragancia ¹⁹ molidas	p. 178

¹⁴ Biervenes, «que han muchos pies, que son estos de tal manera que quando omne los toma buelvense redondos como dinero»; PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *El códice Zabálburu de medicina medieval: edición crítica y estudio de fuentes*, Tesis doctoral, Departamento de Folología Española e Latina, Universidade da Coruña, 2012, p. 175. Vierven: del latín *vermis*, gusano. SALVÁ, Vicente, *Nuevo diccionario de la lengua castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada del publicado por la Academia Española, y unas veinte y seis mil voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas* [...], Paris, 1846, p. 1114, consultado en <http://ntlle.rae.es/ntlle>, el 11/10/2017.

¹⁵ Hiel: bilis (l secreción amarillenta), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁶ Podría referirse al mulló: salmónete, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁷ Excremento, PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *Op. cit.*, p. 401.

¹⁸ Médula espinal. «El meollo que va por el esquena del ciervo», *Id.*, p. 177. Meollo: médula (l sustancia interior de los huesos), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁹ Dragoncia, llamada también dragantea o serpentaria. FONT QUER, Pío, *Op. cit.*, p. 961.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Dolor en la cama ²⁰ e hinchazón de pies	Poner	Paño untado con mezcla de corteza de la raíz del yedgo ²¹ y saín ²² de verraco	p. 179
Dolor de piernas	Aplicar	Ungüento de cenizas de vid blanda y saín de verraco	p. 179
Dolor de piernas	Aplicar	Ungüento de: -Zumo de betónica ²³ , ruda ²⁴ y menta -Sebo de cabras montesas o camero -Resina de pino -Meollo de ciervo -Cera -Pez ²⁵	p. 179
Dolor por hinchazón de pies	Aplicar	Cocción de sangre de buey y vinagre	p. 180
Podagra ²⁶	Aplicar	Ungüento de fienda de cigüeña y unto de puercos sin sal	p. 180

²⁰ No se sabe exactamente a lo que se refiere: podría tratarse del dolor que siente el enfermo al estar acostado en la cama, o al contrario, puede estar refiriéndose a una parte concreta del cuerpo.

²¹ Puede referirse a la planta yezgo: planta herbácea, vivaz, de la familia de las caprifoliáceas, con tallos de uno a dos metros de altura y semejante al saúco, del cual se distingue por ser las hojuelas más estrechas y largas, tener estípulas y despedir olor fétido, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

²² Saín: grosura de un animal, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

²³ Betónica: planta de la familia de las labiadas, como de medio metro de altura, con tallo cuadrado y lleno de nudos, de cada uno de los cuales nacen dos hojas, y de flores moradas y alguna vez blancas. Sus hojas y raíces son medicinales, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

²⁴ Ruda: planta perenne, de la familia de las rutáceas, con tallos erguidos y ramosos de 60 a 80 cm, hojas alternas, gruesas, compuestas de hojuelas partidas en lóbulos oblongos y de color garzo, flores pequeñas, de cuatro pétalos, amarillas, en corimbos terminales, y fruto capsular con muchas semillas negras, menudas y en forma de riñón, que es de olor fuerte y desagradable, y se usa en medicina, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

²⁵ Pez: sustancia resinosa, lustrosa, quebradiza y de color pardo amarillento, que se obtiene de la trementina y que, mezclada con estopa y otros materiales, sirve para calafatear embarcaciones de madera, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

²⁶ Podagra: enfermedad de gota, especialmente cuando se padece en los pies, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Llagas	Aplicar	Ungüento de: -Unto añejo de puero -Goma arábica -Sebo de cabrón -Zumo de apio y de llantén -Resina -Cera nueva		p. 181
Nervios cortados	Aplicar	Lombrices vivas		p. 181
Nervios cortados	Aplicar	Ungüento de lombrices molidas y saín de puero		p. 181
Dolor de muelas		-Cuchillo de mangos blancos -Raíz del arzefuste ²⁷	1-Con el cuchillo de mangos blancos en mano ponerse de rodillas y rezar el Pater Noster y el Credo in Deum 2-Sacar la raíz del arzefuste 3-Tañer el diente o la zona dolorida con la raíz	p. 182
Dolor de oído	Aplicar	Mezcla de clara de huevo y leche de mujer		p. 182
Verrugas	Aplicar	Un paño con mezcla de: -Agrimonia ²⁸ -Vinagre -Fienda de cabra		p. 182
Verrugas	Frotar	Un caracol		p. 182
Hemorragia nasal	Aplicar	Fienda quemada de puero		p. 183
Pérdida de voz	Aspirar	El humo del cuerno de cabra y la cañavera ²⁹ al quemarse		p. 183

²⁷ No identificado.

²⁸ Agrimonia: arbusto de la familia de las oleáceas, de unos dos metros de altura, ramoso, con hojas casi persistentes, opuestas, aovadas, lisas y lustrosas, flores pequeñas, blancas y olorosas, en racimos terminales, y por frutos bayas negras, redondas y del tamaño de un guisante. *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

	Dolor y llagas en el pene	Aplicar	Mezcla de fienda de cabrón y miel	p. 183
	Dolor y llagas en el pene	Aplicar	Fienda ³⁰ de cabra mezclada con vino añejo	p. 184
	Para que no nazca vello	Aplicar	Hiel de pollos y cuervos marinos ³¹ asadas y mezcladas con aceite	p. 184
	Para que no nazca vello	Aplicar	Sangre de murciélago mezclada con hiel de cabrón blanco	p. 184
	Para que no nazca vello	Aplicar	Sangre de ratones ³² que todavía no tengan pelo	p. 184
	Piojos	Lavar la cabeza	Cocción de agua con hierro	p. 184
Fernando de Córdoba, <i>La Suma de la Flor de Cirugía</i> , siglo XV	Dolor oídos	Aplicar en el oído	Gusanos blancos que andan en los muladares ³³ quemados en aceite	Ed. por J. I. PÉREZ PASCUAL, 2002, p. 79.
	Sordera	Aplicar en el oído	El zumo de los testículos de verraco asados	p. 80.
	Sordera	Aplicar en el oído	Mezcla de: -Hiel de cabra -Mirra -Leche de mujer	p. 80.
	Sordera	Aplicar en el oído	Mezcla de zumo de cebolla y leche de mujer	p. 80.

²⁹ Cañavera o carrizo: planta gramínea, indígena de España, con la raíz larga, rastrera y dulce, tallo de dos metros, hojas planas, lineares y lanceoladas, y flores en panojas anchas y copudas. Se cría cerca del agua y sus hojas sirven para forraje. Sus tallos servían para construir cielos rasos, y sus panojas, para hacer escobas, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

³⁰ *Ibidem.*

³¹ Cuervo marino: cormorán, ave palmípeda del tamaño de un ganso, con plumaje de color gris oscuro, collar blanco, cabeza, moño, cuello y alas negros, patas muy cortas y pico largo, aplastado y con punta doblada, que vive fundamentalmente en las costas, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

³² «Sorçes, que son dichos mures», Sorce: (*desius*.) ratón pequeño, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

³³ Muladar: lugar o sitio donde se echa el estiércol o la basura de las casas, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Sordera	Aplicar en el oído	Mezcla de aceite donde fue cocida la cebolla y leche de mujer	Mezcla de aceite donde fue cocida la cebolla y leche de mujer	p. 80.
Sordera	Aplicar en el oído	Mezcla de: -Zumo de cilantro verde, de hierba mora, llantén, beleño blanco, de hojas de calabaza (o clara de huevo, o leche de mujer que cría hembra) -Aceite tostado	Mezcla de: -Zumaque ³⁴ -Acacia -Cuerno de ciervo quemado -Media onza de leche de mujer que cría macho -Sangre de la cresta de un gallo	p. 81.
Cataratas	Aplicar en los ojos	Mezcla de: -Zumaque ³⁴ -Acacia -Cuerno de ciervo quemado -Media onza de leche de mujer que cría macho -Sangre de la cresta de un gallo	Polvos de agallas moriscas ³⁵ quemadas y estiércol de asno quemado	p. 86.
Postillas	Aplicar	Una cartilla	Polvos de agallas moriscas ³⁵ quemadas y estiércol de asno quemado	p. 97.
Dolor de muelas	Llevar al cuello	Una cartilla	1-Escribir la oración « Domine deus cira rex generatia, domine qui liberasti Daniel de lactu leonis...» ³⁶ . 2-Colgarla al cuello 3-Decir el Pater Noster, el Ave María, el	p. 100.

³⁴ Zumaque: arbusto de la familia de las anacardiáceas y de su fruto, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *La Suma de la flor de cirugía de Fernando de Córdoba*, Toxosoutos, Noya, 2002, p. 86.

³⁵ Se desconoce su significado.

³⁶ Añade otra «oración», más extensa y en lengua latina: «Domine deus cira rex generatia, domine qui liberasti Daniel de lactu leonis et Subsana de falso crimini, de carne de malis espectantibus, sic libera famulum tun vel famulan tuan de dolore dençjun. Petrus super petran marmoream sedebat, manibus suis la maxillam tenebat et dominus noster Jhesus Crystus cum eun venieris et dixit: "Petrum quare tresticia". Illi respondid Petrus "domine, dentis me dolente, me venid vermiculis anus nomem este e mi gratie ni me mordet e devorat carnes meam e osa mea". Dixit Dominus: "Petro +, si quant + et consiquant per patrem meun+ per unigenite signun e per spiritun + signum paraclitus ut nono debit temngos dolores iscis et segud ad te per Deum onipotentem, que es creator omnium rerum, qualis pater, talis filius, talis spiritu santus. In nomini domini nostri Jhesu Xrispto, qui morti veri unus santa coloma deprecata fuit, que nomine domine nostri Jhesu Xrispte eius super se porta vid judencium non alia bid», PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 100.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

					Credo in Deum, la Salve Regina 4-Hacer encima de la cartilla el signo de Salomón y una cruz 5-Llevar la cartilla durante cuarenta días	
Dolor de muelas	Aplicar		Alacranes quemados en aceite		Si el dolor fuera en la parte izquierda, poner una gota de aceite en la oreja izquierda y viceversa.	p. 101.
Escupir sangre	Llevar al cuello		Una cartilla con las palabras «(...) Job ovo siete fijos, e de siete tornose a seis, (...) e de uno a no ninguno»			p. 109.
Escupir sangre	Llevar al cuello		Una cartilla con las palabras «(...) cancaris cancaris, tartani tartani tartani»			p. 110.
Campanilla ³⁷	Aplicar		Cocción de: -Fienda blanca de perro -Flor de manzanilla -Zumo de hojas de rábanos -Arrope ³⁸ -Nitro ³⁹			p. 113
Campanilla	Beber		Altamía ³⁹ blanca Agua		1-Coger una altamía blanca 2-Escribir las palabras « Para boca gube sayn baray arbai aime espíritu santo esto por virtud e por la nascençaaz». 3-Borrar las letras con agua limpia 4-Beber el agua	p. 114
Escrófulas	Llevar al cuello		La raíz del cordumeni ⁴⁰			p. 117
Escrófulas	Llevar al cuello		El pellejo de la anguila con siete nudos			p. 118

³⁷ También conocido como «galillo», «ranilla», o ránula. Tumor quístico que se forma bajo la lengua, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 111.

³⁸ Nitrato potásico, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 113.

³⁹ Altamía: (*desus.*) especie de taza, *Diccionario de la Real Academia Española*, *Op. cit.*

⁴⁰ Cordumeni: alcabea silvestre, planta umbelífera, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 117.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Escrófulas	Llevar al cuello	El hilo utilizado para coser la mortaja de un muerto	p. 118
Escrófulas	Llevar	Cartilla con la oración: «Angelus fortis gramis et impi abuerat et disputacionen jut amo calis videres postquam...»	p. 118
Escrófulas	Beber	Polvos de cantáridas recogidas en marzo (sin cabeza ni cola, sólo el tronco)	pp. 119-120
Escrófulas	Aplicar	Testículos de un lechón Terrazo nuevo	p. 120
Escrófulas	Poner al sol	Corrihuela ⁴²	p. 122
Almorranas	Aplicar	-Polvos de paño cárdeno y cuerno de cabrón	p. 131

⁴¹ Podría referirse al hogar, del lat. *focus*, «hoguera», «hogar», sitio donde se hace la lumbre en las cocinas, chimeneas, hornos de fundición, etc., *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁴² Correhuela: centinodia (planta poligonalácea medicinal), mata de la familia de las convolvuláceas, de tallos largos y rastreros que se enroscan en los objetos que encuentran, hojas alternas, acorazonadas y con pecíolos cortos, flores acampanadas, blancas o rosadas, y raíz con jugo lechoso. Se emplea como vulneraria. *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			quemados (si hombre) -Polvos de paño de cárdeno y cuerno de cabra (si mujer), xibia y espino de albar ⁴³ .			
Almorranas	Aplicar	Orina del paciente Polvos de hojas de arrayán, de laurel y cuerno de ciervo	1-Lavar las almorranas con la orina del paciente 2-Aplicarse los polvos		p. 132	
Almorranas	Aplicar	Emplasto de polvo de puero seco y sebo de cabrón			p. 132	
Almorranas	Sahumar y aplicar	-Grano de incienso -Polvo de murciélago			p. 136	
Almorranas	Llevar al cuello	-La hierba corrihuela -El cendal bermejo	1-Poner la hierba [en un saquito] en nombre del enfermo, mientras se reza el Pater Noster y el Ave María 2- Atarla al cuello con un cendal bermejo 3- Colocarse de espaldas a oriente, de rodillas y colocar la mano derecha sobre la cabeza 4-Rezar la oración: «Ficas anjs non flor cubit et non erit gerant cojubuys...» 5-Repetir este ritual (punto 3 y 4) durante nueve días: el primer día nueve veces, el segundo ocho, sucesivamente.		p. 138	
Almorranas	Aplicar	Ungüento de cogollos machacados y sebo de carnero que nunca haya tocado agua			p. 138	
Almorranas	Tocar	Un sapo	Tocar tres veces la almorrana con el morro de un sapo		p. 140.	
Rotura del cifaç ⁴⁴	Tomar	Píldoras a base de pelos de liebre en polvo y miel			p. 149	

⁴³ Espino de majuelas o majuelo, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.* p. 131.

⁴⁴ Cifaç: (del árabe *šifāq*.) peritoneo, membrana serosa, propia de los vertebrados y de otros animales, que reviste la cavidad abdominal y forma pliegues que envuelven las vísceras situadas en esta cavidad, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.* HERRERA, María Teresa; VÁZQUEZ BENITO, María Concepción, «Arabismos en el

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Rotura del cifaç	Beber	Cocción de cabeza de cabra con sus pelos	p. 149
Rotura del cifaç	Aplicar	Emplasto de lombrices vivas	p. 149
Rotura del cifaç	Aplicar	Sangre del corazón de verraco con almizcle	p. 151
Rotura del cifaç	Aplicar en un paño y mantener sobre la rotura	Meollo de perrillo	p. 151
Rotura del cifaç	Aplicar en un paño y mantener sobre la rotura	Manteca de verraco	p. 151
Rotura del cifaç	Aplicar	Polvos de huesos de buitre	p. 152
Fístula	Aplicar	Ceniza de huesos de buitre quemados	p. 157
Fístula	Aplicar	Ungüento de: -Tocino de puercos -Cortezas de hinojo -Hojas de jengibre -Raíz de llantén -Hojas de lanzuela ⁴⁵ -Raíz de mandrágora -Raíz de perejil -Raíz de ceridonia ⁴⁶ -Cogollos de zarzamora	pp. 157-159

castellano de la medicina y farmacopea medievales. Apuntes para un nuevo diccionario (II)», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n.º 7-1 (1982), p. 183, [173-216].

⁴⁵ Lancéola, tipo de llantén, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 150.

⁴⁶ Celidonia: hierba de la familia de las papaveráceas, con tallo ramoso de unos 50 cm de altura, hojas verdes por encima y amarillentas por el envés, flores en umbela, pequeña y amarilla, y por frutos vainas capsulares muy delgadas. Por cualquier parte que se corte, echa un jugo amarillo y cáustico que se ha usado en medicina, principalmente para quitar las verrugas, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			<p>-Hojas de uviella⁴⁷</p> <p>-Un galápago que tenga músculos</p> <p>-Una lengua de «perrillo»</p> <p>-Sangre de «perrillo» fresca</p> <p>-Polvos de sangre humana, extraída del brazo izquierdo</p> <p>-Sangre de drago⁴⁸</p> <p>-Polvos de bol arménico, suelda, arestilllogia redonda, incienso, almástiga⁴⁹, mirra</p> <p>-Grasa ani⁵⁰</p> <p>-Trementina</p> <p>-Resina de pino</p> <p>-Resina de alarguez⁵¹ molido</p> <p>-Ceniza blanca</p> <p>-Canfora⁵²</p> <p>-Lináloe sinotino⁵³</p> <p>Polvos de:</p> <p>-Un sapo vivo</p> <p>-Estopas⁵⁴ de cáñamo</p> <p>-Ruda</p> <p>-Zumo de artemisa</p>	
Fístula	Aplicar			p. 163

⁴⁷ Viticella, planta de tallos semejantes a los de la vid, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 158.

⁴⁸ Drago: árbol de la familia de las liliáceas, que alcanza de doce a catorce metros de altura, con flores pequeñas, de color blanco verdoso, con estrías encarnadas, y fruto en baya amarillenta. Del tronco se obtiene la resina llamada sangre de drago, que se usa en medicina, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁴⁹ Almáciga: resina clara, traslúcida, amarillenta y algo aromática que se extrae de una variedad de lentisco, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵⁰ No se ha podido identificar a lo que se refiere.

⁵¹ Alarguez: nombre que se ha dado a varias plantas espinosas, especialmente al agracejo y al aspálato, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵² Alcanfor: (*desus.*) terpeno sólido, cristalino, blanco, urente y de olor penetrante característico, que se obtiene del alcanforero tratando las ramas con una corriente de vapor de agua, y se utiliza principalmente en la fabricación del celuloide y de la pólvora sin humo y, en medicina, como estimulante cardíaco, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵³ Lináloe sucotirino, de la isla de Socotora, considerado el de mejor calidad, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 158.

⁵⁴ Estopa: parte basta o gruesa del lino o del cáñamo, que queda en el rastrillo cuando se peina y rastrilla, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Habas molidas		
Fístula	Aplicar		Ungüento de: -Harina de habas y lentejas -Zumo de gallocresta ⁵⁵ -Estiércol de buey fresco Una rana ⁵⁶		p. 165
Fístula	Colocar				p. 169
Cáncer ⁵⁷ en el miembro	Aplicar		Ungüento de: -Bretónica ⁵⁸ mayor -Llantén -Apio ani -Cera blanca ⁵⁹ -Resina de pino, de almástiga y de trementina -Leche de mujer que crie hijo		p. 173
Apostema ⁶⁰ en los testículos	Aplicar		Emplasto de estiércol de paloma y meollo de la levadura ⁶¹		p. 177
Apostema	Chupar		Sesos de gallinas y pulmón de carnero caliente		p. 179

⁵⁵ Gallocresta: planta medicinal, especie de salvia, con las hojas obtusas, festoneadas y de forma algo semejante a la cresta del gallo, el tallo anguloso y como de medio metro de alto, y la flor encarnada; o planta herbácea de la familia de las escrofulariáceas, con tallo derecho, sencillo o ramoso, hojas lanceoladas, acorazonadas en la base, aserradas por el margen, y flores amarillentas en espiga, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵⁶ Ésta se comerá la fístula.

⁵⁷ Tumor, ROJO VEGA, Anastasio, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1993, p. 56.

⁵⁸ Betónica: planta de la familia de las labiadas, como de medio metro de altura, con tallo cuadrado y lleno de nudos, de cada uno de los cuales nacen dos hojas, y de flores moradas y alguna vez blancas. Sus hojas y raíces son medicinales, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁵⁹ Ungüento blanco de Razes, elaborado con aceite rosado, cera, albayalde, clara de huevo, almendras y alcanfor. Ed. PÉREZ PASCUAL, Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 173.

⁶⁰ Apostema: absceso supurado, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁶¹ Meollo de la levadura: masa de levadura, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 177.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Empeines ⁶²	Aplicar	Ungüento de: -Raíz de hinojo, perejil, lirio blanco y serpiente ⁶³ -Aceite de almendros dulces -Argén ⁶⁴ vivo mortificado -Alumbre ⁶⁵ -Salnitro ⁶⁵ -Coral blanco -Litargia ⁶⁶ -Vinagre -Sebo de cabrón		p. 187
Empeines	Pinchar	Aguja de hierro que se utiliza para coser	Pinchar alrededor del empeine tres veces	p. 188
Quemaduras	Aplicar	Ungüento de pelos de liebre y yema de huevo		p. 189
Quemaduras	Poner sobre el lugar	Pellejo de ratón		p. 189
Quemaduras	Aplicar	Polvos de suelas de zapatos viejos		p. 190
Mordedura de culebra	Beber	Mezcla de agua y tierra dada por el mensajero	1-Coger un poco de tierra de debajo del pie derecho 2-Coger dos escudillas de madera: en una clavar un cuchillo de cachas blancas y en otra coger un poco de agua 3-Ir derramando agua sobre el cuchillo clavado mientras se decían las palabras: «pero poco solo sebeta sera yn mara yn	pp. 191-192

⁶² Impéti, *Id.*, p. 187. Impéti: dermatosis inflamatoria e infecciosa por la aparición de vesículas aisladas o aglomeradas en cuyo interior se encuentra algo de pus, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁶³ Serpentina, dragantea mayor, véase nota n.º 19.

⁶⁴ Argén: (desus.) plata (ll elemento químico), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁶⁵ Salitre, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 187.

⁶⁶ Sin identificar.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

				paraclytus». 4-Llevar al herido el agua de la escudilla, mezclada con la tierra que había cogido de debajo de su pie derecho	p. 192
Mordedura de culebra	Hacer que la culebra extraiga el veneno			1-Hacer un cerco redondo en el lugar donde la culebra mordió al herido, de forma que éste y el sanador queden dentro 2- Repetir tres veces en voz alta la oración: «Crescintis co suprioribus melioribus et vepicora de condamus e vincantur serpentes vipere (..)» para atraerlas (la culebra que mordió al paciente se acercará con la cabeza bajada) 3-Ordenar que chupe el veneno del herido	p. 196
Mordedura de perro rabioso	Beber	-Agua bendita -Altamía blanca		1- Escribir las palabras «pero jvta de lo sebeta saray mara y paraclytus viscosa bestis» en una altamía blanca 2-Borrar las palabras con agua bendita y dársela a beber durante nueve días 3-Mándale que diga LX veces el Pater Noster y XL veces el Ave María	p. 202
Gota	Aplicar	Mezcla de: -Unto de tasugo ⁶⁷ , de oso, de caballo, de león y de buitre			p. 202
Gota	Aplicar	Ungüento de: -Agua de sandias, vatas ⁶⁸ , calabazas, cogonbros ⁶⁹ y pepinos. -Enjundias ⁷⁰ de aves que andan en los ríos, como anades ⁷¹ , paviotas ⁷² , cercetas ⁷³ o mancocos ⁷⁴ .			p. 202

⁶⁷ Tejón, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.*, p. 202.

⁶⁸ Badea, tipo de melón de mala calidad, *Ibidem*.

⁶⁹ Cohombro: planta hortense, variedad del pepino, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Alonso de Chirino, <i>Menor daño de medicina</i> , 1406-1411	Gota	Poner emplasto	Ungüento anterior, más una onza de apio y leche de asno, introducidos en el meollo de un pan caliente de adarmaga ⁷⁵	p. 202	
	Gota	Llevar	Nómina con la oración: «Zazauera zaueta gragutami zarazabel zera griciel grizeguta cegritanus zetal zervl (...)»	p. 203	
	Gota	Aplicar	Ungüento de ladrillos y aceite viejo	p. 204	
	Pestilencia (landres)	Poner encima	Pollos, ranas o «perrillos chicos» abiertos en caliente	Ed. por M ^a T. HERRERA, 1973, p. 43	
	Landres	Poner encima	El sieso ⁷⁶ de un gallo	p. 43	
	Landres	Aplicar	Ungüento de: -Raíces de tres tipos de lirios: lirio cárdeno, zucena ⁷⁷ , espadaña ⁷⁸ . -Manzanilla -Flor de corona real ⁷⁹	p. 43	

⁷⁰ Enjundia: gordura que las aves tienen en la overa; p. ej., la de la gallina, la pava, etc., *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁷¹ Anade: pato (l ave), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁷² Gaviota, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.* p. 202.

⁷³ Ave palmípeda del tamaño de una paloma, *Ibidem.*

⁷⁴ «Ave acuática», posiblemente alcatraz, ave que en Galicia se conoce como *mascato*, *Ibidem.*

⁷⁵ Harina de flor, PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *Op. cit.* p. 202.

⁷⁶ Sieso: ano con la porción inferior del intestino recto, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁷⁷ Azucena: planta perenne de la familia de las liliáceas, con un bulbo del que nacen varias hojas largas, estrechas y lustrosas, tallo alto y flores terminales grandes, blancas y muy olorosas, y cuyas especies y variedades se diferencian en el color de las flores y se cultivan para adorno en los jardines. *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

cit.

⁷⁸ Espadaña: planta herbácea, de la familia de las tifáceas, de metro y medio a dos metros de altura, con las hojas en forma casi de espada, el tallo largo, a manera de junco, con una mazorca cilíndrica al extremo, que después de seca suelta una especie de pelusa o vello blanco, ligero y muy pegajoso, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁷⁹ Puede referirse a la planta conocida como coronilla de fraile (*Globularia alypum*), o al girasol (*Helianthus annuus*), FONT QUER, Pio, *Op. cit.*, pp. 718, 795.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Cuerno de ciervo limado -Aceite viejo -Agua		
Landres	Beber		Mezcla de cuerno de ciervo quemado y molido y agua rosada		p. 44
Recuperar el apetito	Poner encima de la boca del estómago		Un «talegillo» ⁸⁰ de asensios ⁸¹ amargos		p. 62
Fiebre terciana	Beber		Mezcla de: -Jarabe rosado y violado -Tamarindios ⁸² -Hinojo -Raíces de cerraja ⁸³	Tomarlo cualquier día menos el quinto, el séptimo, el noveno, el décimo primero o el décimo cuarto	p. 66
Fiebre cuartana	Beber		Cuajo de liebre con miel y vinagre aguado		p. 69
Mordedura de perro rabioso y otras animales venenosos	Aplicar		Unguento de: -Cuerno de ciervo limado -Piedra de çufre ⁸⁴ -Poleo -Sacaviento ⁸⁵		p. 89

⁸⁰ Talego: saco largo y estrecho, de lienzo basto o de lona, que sirve para guardar o llevar algo, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁸¹ Asensio o ajeno, *artemisia absinthium*, FONT QUER, Pio, *Op. cit.*, pp. 819-820. Asensio: planta perenne de la familia de las compuestas, como de un metro de altura, bien vestida de ramas y hojas un poco felpidas, blanquecinas y de un verde claro, amarga, algo aromática y de uso medicinal, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁸² Tamarindo: fruto del tamarindo. Arbol de la familia de las papilionáceas, con tronco grueso, elevado y de corteza parda, copa extensa, hojas compuestas de hojuelas elípticas, gruesas y pectoladas, flores amarillentas en espiga, y fruto en vainillas pulposas de una sola semilla. Originario de Asia, se cultiva en los países cálidos, por su fruto de sabor agradable, que se usa en medicina como laxante, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁸³ Cerraja: hierba de la familia de las compuestas, de 60 a 80 cm de altura, con tallo hueco y ramoso, hojas lampiñas, jugosas, oblongas y con dientecillos espinosos en el margen, y flores amarillas en corimbos terminales, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁸⁴ Podría referirse a la piedra de azufre. Azufre: elemento químico de núm. atóm. 16, frágil, de color amarillo y olor intenso característico, muy abundante en la corteza terrestre, donde se encuentra nativo o en forma de sulfuros como la piritita o de sulfatos como el yeso, y que tiene usos industriales y farmacéuticos. (Símb. S), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Befre ⁸⁶ -Orinas de otra persona -Aceite añejo		
Toda mordedura venenosa	Aplicar		Boñiga de ganado vacuno (mejor si es de primavera)		p. 90
Mordedura de perro	Aplicar		Trigo mascado		p. 90
Mordedura	Aplicar		Cabezas quemadas de sardinas o de otros pescados pequeños		p. 91
Mordedura de perro rabioso	Comer o poner encima		Ojos de pescado		p. 91
Interrumpir hemorragia nasal	Beber		Cuajo de liebre con agua		p. 99
Interrumpir cualquier hemorragia	Poner encima de la vena		Confección de: -Incienso -Acíbar cecotri ⁸⁷ -Clara de huevo -Cabellos de liebre En hilachas de lino o en telas de araña		p. 99
Usagre ⁸⁸	Aplicar		Ungüento de: -Pez -Sebo de cabrón ⁸⁹ -Alheña		p. 100

⁸⁵ Sin identificar.

⁸⁶ Befre: (*desus.*) castor (♀ mamífero), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁸⁷ El acíbar es el jugo de las hojas del áloe, utilizada en medicina. El más antiguo y conocido acíbar era el de la Isla Socotora del sur de Arabia, llamado *acíbar socotirino* o en latín *aloe sucotrina*. FONT QUER, Pío, *Op. cit.*, p. 884. Se ahí que seguramente Fernando de Córdoba se refiriese al acíbar cecotri.

⁸⁸ Usagre, quizás de *focus acer*. Erupción pustulosa seguida de costras que se presenta ordinariamente en la cara u alrededor de las orejas durante la dentición, HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Menor daño de la medicina de Alonso de Chirino*, Universidad de Salamanca, 1973, p. 310.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Ceniza de esparto nuevo -Vinagre		
Sarna	Beber/ aplicar (no se especifica)		Cocción de: -Raíz de ala ⁹⁰ -Sebo de «cabrito» o carnero -Unto de puercos sin sal -Aceite		p. 101
Sarna	Aplicar		Ungüento de: -Sebo de carnero -Aceite -Raíces de malvavisco -Alcrevite ⁹¹ -Alhoua ⁹² molida		pp. 101-102
Quemadura	Aplicar		Ungüento de huesos quemados y molidos de gallina o perdiz		p. 109
Apostema	Aplicar		Bañiga de vaca o buey		p. 113
Borrar señal de herida	Aplicar		Zumo de pierna de asno asada y tuétanos de buey		p. 119
Borrar señal de herida	Aplicar y poner encima		-Mezcla de clara de huevo, meollo de conejo y albayalde ⁹³ -Chapa de plomo		p. 120

⁸⁹ Alheña: arbusto de la familia de las oleáceas, de unos dos metros de altura, ramoso, con hojas casi persistentes, opuestas, ovoides, lisas y lustrosas, flores pequeñas, blancas y olorosas, en racimos terminales, y por frutos bayas negras, redondas y del tamaño de un guisante, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁹⁰ Ala: helenio, planta vivaz de la familia de las compuestas, con tallo velludo de 80 a 120 cm de altura, hojas radicales muy grandes, pecioladas, oblongas y perfoliadas, jugosas, desigualmente dentadas y muy vellosas por el envés las superiores, flores amarillas en cabezuelas terminales, de corola prolongada por un lado a manera de lengüeta, fruto capsular casi cilíndrico, y raíz amarga y aromática, usada en medicina como uno de los ingredientes que componen la triaca, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁹¹ Alcrebite: (*desus.*) azufre, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁹² Sin identificar.

⁹³ Albayalde: carbonato básico del plomo, de color blanco, empleado en pintura y, antiguamente, en medicina y como cosmético, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Llagas genitales	Lavar	Orina o vino		p. 121
Llagas	Aplicar	Cabezas de trucha quemada u otro pescado fresco		p. 123
Llagas	Aplicar	Cabezas de sardinas saladas u otro pescado pequeño salado quemado y molido		p. 123
Llagas	Aplicar	Mezcla de: -Gusanos que se encuentran debajo de tierra, machacados -Unto de ansarón ⁹⁴ -Aceite rosado		p. 123
Pérdida de memoria	Aplicar	Unto de oso		p. 128
Insomnio	Colocar (debajo de la almohada)	Cenizas de polvo de cuerno de cabrón blanco	Colocar lo sin que el enfermo lo sepa	p. 131.
Insomnio	Colocar (debajo de la almohada)	Muela de un cadáver	Colocar lo sin que el enfermo lo sepa	p. 131.
Gota caduca (prevenir) ⁹⁵	Llevar	Raíz de la peonía que al partirla quede en forma de cruz		p. 133
Gota caduca (prevenir)	Llevar	Un pedazo de coral		p. 133
Gota caduca (prevenir)	Llevar	Esmeralda		p. 133
Gota caduca	Beber	Un garbanzo de cuajo de liebre mezclado con cualquier líquido	Hacerlo a poder ser dos o tres días antes de la conjunción de la luna.	p. 134
Gota caduca	Beber	Hueso humano quemado y molido	Sin que el enfermo sepa lo que es	p. 135
Gota caduca	Beber	Calavera humana molida, disuelta en zumo de ruda y miel		p. 135

⁹⁴ Ansarón: ánsar, ganso, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁹⁵ Epilepsia, ROJO VEGA, Anastasio, *Op. cit.*, p. 59.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Dolor de ojos	Aplicar	Leche de mujer	«que la eche con su teta»	p. 140
Dolor de ojos	Poner encima y aplicar	Paños mojados con leche de mujer y clara de huevo fresco batido		p. 142
Nube en el ojo ⁹⁶	Aplicar	Mezcla de: -Alcofole ⁹⁷ -Azúcar blanco molido -Excrementos de lagarto		p. 143
Orzuelo	Frotar	Moscas con las cabezas cortadas		p. 143
Dolor de ojos	Poner encima	Paños de leche de mujer, mazracatona ⁹⁸ y agua rosada		p. 144
Esquinancia ⁹⁹	Hacer gárgaras	Fienda blanca de perro molido y amasado con miel		p. 152
Hidropesía ¹⁰⁰	Poner encima	Emplasto de boñiga de ganado vacuno		p. 175
Dolor de ijada	Beber	La cocción de dos abejas en vino blanco		p. 182
Echar piedra de ijada	Beber	Polvos de liebre viva	1-Coger una liebre viva y atarla 2-Introducirla en una olla nueva, tapada, hasta que se haga polvo	p. 183
Dolor de vientre	Beber	Cocción de: -Gallo viejo ¹⁰¹ -Polipodio ¹⁰¹ verde	1-Coger el gallo y hacer que corra y se canse 2-Degollarlo 3- Llenarle el cuerpo con plantas	p. 185

⁹⁶ Catarata, HERRERA, María Teresa (ed.), *Op. cit.*, p. 143.

⁹⁷ Alcofol: (*desus.*) alcohol, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

⁹⁸ Cultismo de la expresión árabe, zaragatona, bazraqatnā, Hierba de pulgas, *Plantago psyllium*. Palabra proveniente de la expresión árabe, MAILLO SALGADO, Felipe, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas y filológicas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998, pp. 368-369.

⁹⁹ Esquinancia: (*desus.*) angina (l inflamación de las amígdalas), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁰⁰ Hidropesía: derrame o acumulación anormal de líquido seroso, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁰¹ Helecho, que no es arborescente, tiene rizomas ramificados lateralmente, y, por lo común, frondas pinnadas que llevan esporangios en el envés. FONT QUER, Pío, *Op. cit.*, p. 70.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Cuscuta ¹⁰² -Alazor ¹⁰³	4-Cocerlo	
Lombrices	Aplicar en el vientre		Cuerno de ciervo quemado y molido (mejor limado) amasado con miel		p. 189
Males de vejiga	Comer		Pies y manos de puerco, carnero, cabrito o becerra muy cocidos		p. 191
Males de vejiga	Introducir en el pene		Leche de mujer y clara de huevo		p. 193
Gota	Aplicar		Paño de lino mojado en leche de mujer o en leche de cabra		p. 202
Gota	Aplicar		Ungüento de unto de gato y ganso		p. 203
Gota	Aplicar		Emplasto de: -Sebo de cabrón o de oveja -Estiércol de cabras -Azafrán		p. 204
Gota	Aplicar		Mezcla de: -Dormideras verdes molidas ¹⁰⁴ -Azafrán -Leche de mujer		p. 204
Verrugas	Aplicar		Ungüento de: -Agrimonia -Estiércol de cabras -Vinagre		p. 205
Cerrar herida/	Aplicar		Ungüento de zumo de carne de pierna de asno		p. 205

¹⁰² Cuscuta: planta parásita de la familia de las convolvuláceas, de tallos filiformes, rojizos o amarillentos, sin hojas, con flores sonrosadas y simiente redonda. Vive con preferencia sobre el cañamo, la alfalfa y otras plantas que necesitan mucha agua, y se usó en medicina contra la hidropesía, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁰³ Alazor: planta anual de la familia de las compuestas, de medio metro de altura, con ramas espesas, hojas lanceoladas y espinosas, flores de color azafrán que se usan para teñir, y semilla ovalada, blanca y lustrosa, que produce aceite comestible y sirve también para cebar aves, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁰⁴ Adormidera: planta de la familia de las papaveráceas, con hojas abrazadoras, flores grandes, vistosas y terminales, y fruto capsular indehiscente del que se extrae el opio. 2. f. Fruto de la adormidera. En este caso se referiría al fruto verde de la adormidera, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

borrar cicatriz		asado y tuétanos de cañas de buey		
Culebrilla	Aplicar	Ungüento de: -ceniza de esparto nuevo quemado -alheña ¹⁰⁵ -cuero de culebra cocido en aceite		p. 205
Echar sanguijuela	Aspirar	El humo de la lengua de oveja al quemarse		p. 206
Echar sanguijuela	Aspirar	El humo de los chinches al quemarse		pp. 206-207
Manchas cara	Aplicar	Ungüento de: -Atíncar ¹⁰⁶ -Azúcar -Sebo de cabrito		p. 218
Diarrea y llagas en los intestinos	Beber	Cuajo de liebre		p. 222
Cuartana	Beber	Cuajo de liebre		p. 222
Sacar espinas	Aplicar	Ungüento de: -Cuajo de liebre -Malvavisco -Aceite		p. 222
Hemorragia nasal	Aplicar	Mezcla de cuajo de liebre y agua		p. 222
Calenturas	Llevar colgado	Cuajo de liebre		p.222

¹⁰⁵ Aligustre (*Ligustrum vulgare*), arbusto de la familia de las rubiáceas, de 2 a 3 cm de altura, con flores reunidas en ramilletes, de color blanco, FONT QUER, Pio, *Op. cit.*, p. 746.

¹⁰⁶ Alheña: Atíncar, bórax, sustancia blanca constituida por sal de ácido bórico y sodio, usada en farmacia y en la industria, que se puede encontrar en estado natural, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

	del pulgar			
Mordeduras venenosas/ingesta de hiervas tóxicas	Beber	Cuajo de liebre o en su lugar, cuajo de corzo		p. 222
Mordedura	Beber	La propia orina		p. 224
Pestilencia	Beber	La propia orina		p. 224
Viruela (borrar señales)	Beber	La propia orina		p. 224
Heridas y llagas sucias	Limpia	Orina humana		p. 224
Vista nublada	Aplicar	Orina de jabalí		p. 224
Piedra de vejiga	Beber	Orina de jabalí		p. 224
Método anticonceptivo (para mujer)	Colgar	Lengua cervina o escolopendra ¹⁰⁷	Hacerlo la noche que no haya luna	p. 225
Dolor mordeduras	Llevar encima	Diente de perro rabioso que haya mordido a alguien		p. 226
Dolor dentición	Llevar encima	Diente de perro rabioso que haya mordido a alguien		p. 226
Limpia		Cuerno de ciervo quemado		p. 227
Dolor de	Aplicar	Cuerno de ciervo limado con aceite		p. 227

¹⁰⁷ Escolopendra: lengua cervical, helecho de la familia de las polipodiáceas, con frondas pecioladas, enteras, de 30 a 40 cm de longitud, lanceoladas, y con un escote obtuso en la base; cápsulas seminales en líneas oblicuas al nervio medio de la hoja, y raíces muy fibrosas. Se cría en lugares sombríos, y el cocimiento de las frondas, que es amargo y mucilaginoso, se ha empleado como pectoral, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

	Iomos				
Enrique de Villena, <i>Tratado de acajamiento</i> , primera mitad del siglo XV	Dolor de muelas	Tener en la boca	Cuerno de ciervo limado cocido en vinagre		p. 227
	Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Manezuelas de plata pegadas y colgadas del cabello		Ed. por A. M ^a GALLINA, 1978, p. 105
	Mal de ojo (prevenir)	Colgar al cuello	Sartas de conchas de mar		p. 105
	Mal de ojo (prevenir)	Colgar del hombro	Manezuelas		p. 105
	Mal de ojo (prevenir)	Colgar del hombro	Pedazos de espejos rotos		p. 106
	Mal de ojo (prevenir)	Colgar del hombro	Agujas despuntadas		p. 106
	Mal de ojo (prevenir)	Aplicar	Colirio de la piedra negra del antimonio ¹⁰⁸		p. 106
	Mal de ojo (prevenir)	Atar		Juntar los pies y atar los pulgares con el nudo que mostró Enoc, estando «contra oriente»	p. 108
	Mal de ojo (prevenir)	Saltar		Saltar tres veces antes de salir de casa	p. 108
	Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Piedra coral		p. 112
	Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Hojas de laurel		p. 112
	Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Raíz de mandrágora		p. 112
	Mal de ojo	Llevar	Piedra esmeralda		p. 112

¹⁰⁸ Sulfuro de antimonio, VILLENA, Enrique de, *Tratado de acajamiento*, (GALLINA, Ana María ed.), Adriática, Roma, 1978, p. 106.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

(prevenir)						
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Jacinto ¹⁰⁹				p. 112
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Dientes de pez				p. 112
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Ojos de águila				p. 112
Mal de ojo (diagnosticar)	Echar	-Gotas de aceite -Vaso de agua			1-Echar gotas de aceite (con el meñique de la mano derecha) en un vaso de agua 2-Diagnosticar fascinación si descendían al fondo, o si cambiaban de color	p. 117
Mal de ojo (diagnosticar)	Medir (a codos o a palmos)	Cinta			Diagnosticar fascinación si variaba la medida de una ocasión a otra	p. 117
Mal de ojo (diagnosticar)	Colocar y echar	-Orinal nuevo -Agua -Clara de huevo del día			1-Colocar el orinal con agua sobre la cabeza del enfermo 2-Echar dentro la clara de huevo 3-(no especifica la forma de efectuar el diagnóstico)	pp. 117-118
Mal de ojo (diagnosticar)	Colocar (en el agua)	Astiles y figuras que se parezcan a personas				p. 118
Mal de ojo (diagnosticar)	Echar	-Pedazo de pan			1-Echar al suelo el pedazo de pan que el enfermo haya tenido durante media hora en mano 2-Diagnosticar si está fascinado según si lo coge un perro, un gato o una persona; de qué color es el animal o a dónde lo lleva o qué hace con él	p. 118
Mal de ojo (diagnosticar)	Derretir	Plomo y cera				p. 118
Mal de ojo	Esparcir	Harina y semillas				p. 118

¹⁰⁹ Jacinto, piedra utilizada contra el mal de ojo, citada también por Diego Álvarez Chanca, *Id.*, p. 112. Jacinto: circón, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

(diagnosticar)	Catar	Lágrimas del enfermo	Diagnosticar la fascinación según su sabor	p. 121
Mal de ojo (diagnosticar)	Escupir	Cuchillo o tabla de hierro	1- Calentar un cuchillo o tabla de hierro 2-Escupir en él 2-Diagnosticar la fascinación según el color que queda en el cuchillo o hierro una vez secado.	p. 121
Mal de ojo (curar)	Bostezar		Bostezar en nombre del enfermo muchas veces hasta que crujan los huesos de la mandíbula	p. 123
Mal de ojo (curar)	Pesar y lanzar	Canto	1-Pesar al enfermo en una balanza, poniendo un canto como contrapeso 2- Lanzar ese canto al agua corriente	p. 123
Mal de ojo (curar)			1- Lavar el pie derecho con agua de lluvia 2- Dar a beber el agua a una gallina que no hubiese puesto huevos: si lo bebía curaría, si no, moriría	p. 123
Mal de ojo (curar)	Sahumar	Plumas de abubilla ¹¹⁰		p. 123
Mal de ojo (curar)	Sahumar	Plumas de lechuza		p. 123
Mal de ojo (curar)	Aplicar (en el sobrecejo)	Sebo de enzebras ¹¹¹		pp. 123-124
Mal de ojo (curar)	Llevar (en las orejas)	Hojas de albahaca		p. 126
Mal de ojo (curar)	Llevar	Sortija de uña de asno montés u onagro		p. 126

¹¹⁰ Abubilla: pájaro insectívoro, del tamaño de la tórtola, con el pico largo y algo arqueado, un penacho de plumas eréctiles en la cabeza, el cuerpo rojizo y las alas y la cola negras con listas blancas, como el penacho, y de olor fétido y canto monótono, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹¹¹ Encebra: (*desus.*) onagro (ll asno salvaje), *Diccionario de la Real Academia Española (23ª edición, 2014), Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Mal de ojo (curar)	Llevar	Sortija de uña de asno doméstico	p. 127
Mal de ojo (curar)	Llevar	Verga y colmillo de lobo	p. 127
Mal de ojo (curar)	Llevar	Sortija de piedra diamante	p. 127
Mal de ojo (curar)	Oler	Hisopo ¹¹²	p. 127
Mal de ojo (curar)	Tener (en la mano)	Lana de naquera ¹¹³	p. 127
Mal de ojo (curar)	Poner (sobre el corazón)	Paños de escarlata mojados en agua rosada	p. 128
Mal de ojo (curar)	Tener (en mano)	Hueso de marfil	p. 128
Mal de ojo (curar)	Llevar (al cuello)	Coral	p. 128

¹¹² Puede referirse a *hisopo*¹, mata muy olorosa de la familia de las labiadas, con tallos leñosos de 40 a 50 cm de altura, derechos y poblados de hojas lanceoladas, lineales, pequeñas, enteras, glandulosas y a veces con vello corto en las dos caras; flores azules o blanquecinas, en espiga terminal, y fruto de nuececillas casi lisas. Es planta muy común, que ha tenido alguna aplicación en medicina y perfumería. O bien, *hisopo*², mugre de la lana de las ovejas y carneros, que se recoge cuando se lava la lana, y, al evaporarse, deja una materia sólida y jugosa como si fuera unguento. *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹¹³ Gallina no pudo identificar a qué lana se refería, VILLENA, Enrique de, *Op. cit.*, p. 127.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Gómez García de Salamanca, <i>Recetario contra la pestilencia</i> , 1426-1436	Nacidas (escrófulas)	Beber	Cocción de: -Muérdago de roble -Hierba de ala -Raíz de coleja ¹¹⁴ y de azederas ¹¹⁵ -Cortezas de raíz de corredor ¹¹⁶ -Hueso de corazón de ciervo -Ralladura de cuerno derecho de ciervo -Hojas de romero, de ruda, incienso, hierbabuena, verbena, toronjina ¹¹⁷ , citatira ¹¹⁸ , bretonica ¹¹⁹ y hojas verdes y secas de la estrella mar ¹²⁰	Editado por M. V. AMASUNO, 1991, p. 48
Diego de Torres, <i>Eclipse del Sol</i> , 1485	Peste (prevenir)	Llevar	El carbúnculo o rubí en un anillo de oro	Ed. por M. V. AMASUNO, 1972, p. 75
	Peste (prevenir)	Llevar	Zafiro	p. 75
	Peste (prevenir)	Llevar	Jacinto	p. 75

¹¹⁴ Posiblemente se trate de una variante de la palabra colleja, *Id.*, p. 57. Colleja: hierba de la familia de las cariofíceas, de 40 a 80 cm de altura, con hojas lanceoladas, blanquecinas y suaves, tallos ahorquillados y flores blancas en panoja colgante, que es muy común en los sembrados y parajes incultos, y se come en algunas partes como verdura, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹¹⁵ Acedera: planta perenne de la familia de las poligonáceas, con el tallo fistuloso y derecho, hojas alternas y envainadoras, y flores pequeñas y verdosas dispuestas en verticilos, que se emplea como condimento por su sabor ácido, debido al oxalato potásico que contiene, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹¹⁶ Cardo corredor, planta anual, de la familia de las umbelíferas, de flores blancas con forma cabezuelas y fruto ovoide espinoso. AMASUNO, Marcelino V. (ed.), *Medicina castellano-leonesa bajo medieval*, Acta histórico-médica Vallisoleta XXXII, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1991, p. 56.

¹¹⁷ Toronjina: toronjil, planta herbácea anual, de la familia de las labiadas, con muchos tallos rectos de 40 a 60 cm de altura, hojas pecioladas, ovales, arrugadas, dentadas y olorosas, flores blancas en verticilos axilares, y fruto seco, capsular, con cuatro semillas menudas, que es común en España, y cuyas hojas y sumidades floridas se usan en medicina como remedio tónico y antiespasmódico, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹¹⁸ Citriata o albahaca moruna, planta anual de la familia de las labiadas, ed. de AMASUNO, Marcelino V. (ed.), *Op. cit.*, p. 57.

¹¹⁹ Betónica, planta de la familia de las labiadas, cuyas hojas y raíces se utilizan con fines medicinales, *Id.*, 56.

¹²⁰ Estrellamar, hierba de la familia de las plantagináceas, especie de llantén, con hojas estrechas, muy dentadas y extendidas circularmente a manera de estrella, *Id.*, p. 53.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

	Peste (curar)	Llevar	El uezehar ¹²¹	p. 77
	Peste (curar)	Llevar	La piedra que tiene el áspide ¹²² en la cabeza	p. 77
	Peste (curar)	Tomar	Electuario de: -Sándalos bermejós -Huesos del corazón de ciervo -Tormentilla ¹²³ -Linoaloe ¹²⁴ -Hambra ¹²⁵ -Mosquete ¹²⁶ -Xarope ¹²⁷ rosado -Azúcar blanco	p. 81
Diego Álvarez Chanca, <i>Tractatus de fascinatione</i> , 1499	Mal de ojo (prevenir)	Levar	Carbunclo (balagio, granate o rubí) ¹²⁸	Ed. por J. SANZ HERMIDA, 2001, p. 135
	Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Zafiro	p. 135
	Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Jacinto	p. 135

¹²¹ Bezoar, concreción calcúlosa que suele encontrarse en las vías digestivas y en las urinarias de algunos mamíferos, y se ha considerado como antídoto y medicamento, *Id.*, p. 146.

¹²² Áspid: víbora muy venenosa que apenas se diferencia de la culebra común más que en tener las escamas de la cabeza iguales a las del resto del cuerpo. Se encuentra en los Pirineos y en casi todo el centro y el norte de Europa, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹²³ Tormentilla (De tormento, porque alivia el de quien padece dolor de muelas), planta herbácea anual de la familia de las rosáceas. AMASUNO, Marcelino V. (ed.), *Op. cit.*, p. 142.

¹²⁴ Palo de áloe, *Id.*, p. 130.

¹²⁵ Ámbar, *Id.*, p. 124.

¹²⁶ Mosquete (de mosco, latín mosca, almidón procedente del *muscus*, almizcle, musgo), plantas briofitas que crecen abundantemente en lugares sombríos sobre las piedras, cortezas de algunos árboles, el suelo o dentro del agua corriente o estancada, *Id.*, p. 133.

¹²⁷ Jarope: jarabe, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹²⁸ Piedra preciosa.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Ágata		p. 135
Mal de ojo (prevenir)	Esculpir	Una imagen astral de un «serpentario» ¹²⁹ en una piedra preciosa		p. 135
Mal de ojo (prevenir)	Colgar al cuello	Coral		p.135
Mal de ojo (prevenir)	Colgar al cuello	Hojas de laurel		p. 135
Mal de ojo (prevenir)	Colgar al cuello	Raíces de mandrágora		p. 135
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	Semilla de casifistula ¹³⁰		p. 135
Mal de ojo (prevenir)	Colgar al cuello	Cardamomo		p. 136
Mal de ojo (prevenir)	Colgar al cuello	Raíz de juncia ¹³¹		p. 136
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	El ojo derecho de la comadreja		p. 136
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	El corazón de una zorra		p. 136
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	La piel de un lobo marino		p. 136
Mal de ojo (prevenir)	Llevar	El pico de un buitre con su lengua		p. 136
Mal de ojo	Llevar	Las piedrecitas que se encuentran n el sobrecejo		p. 136

¹²⁹ «La imagen es un varón ceñido de una serpiente cuya cabeza sostiene con la mano derecha, en cambio la izquierda la cola», ÁLVAREZ CHANCA, Diego, «Libro del ojo», SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, Consejería de Educación y Cultura, Castilla y León, 2001, p. 135.

¹³⁰ Sin identificar.

¹³¹ Juncia: planta herbácea, vivaz, de la familia de las ciperáceas, con cañas triangulares de 80 a 120 cm de altura, que tiene hojas largas, estrechas, aquilladas, de bordes ásperos, flores verdosas en espigas terminales, y fruto en granos secos de albumen harinoso. Es medicinal y olorosa, sobre todo el rizoma, y abunda en los sitios húmedos, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

(prevenir)	Aplicar/comer (sin especificar)	del águila	p. 140
Mal de ojo (curar)		Mezcla de: -Conserva de rosas, violetas, borraja, buglosa ¹³² y nenúfar -Fragmentos de todas las piedras preciosas -Testículos de leopardo o sangre de comadreja (si pueden encontrarse) -Hojas de oro ¹³³	
Mal de ojo (en los niños) (curar)	Beber	Confección de: -Muérdago -Sustancia de peonía limpia, jacinto, sinaraldo ¹³⁴ y zafiro, -Un hueso de corazón de ciervo -Simiente de galiástrico ¹³⁵ , de cedoaria ¹³⁶ , galanga ¹³⁷ y azafrán -Jarabe de limones	p. 140
Mal de ojo (curar)	Aplicar/comer [no lo especifica]	Polvos de: -Sangre humana -Sangre de tejón ¹³⁸ -Hierba de Túnez	p. 140

¹³² Buglosa: lengua de buey, planta anual de la familia de las borragináceas, muy vellosa, con tallo erguido, de 60 a 80 cm de altura, hojas lanceoladas, enteras, las inferiores con pecíolo, sentadas las superiores, y todas erizadas de pelos rígidos, flores en panojas de corola azul y forma de embudo, y fruto seco con cuatro semillas rugosas. Abunda en los sembrados, y sus flores forman parte de las cordiales, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹³³ Sin identificar.

¹³⁴ *Ibidem.*

¹³⁵ *Ibidem.*

¹³⁶ Cedoaria: raíz medicinal, redonda, nudosa, de sabor acre algo amargo y de olor aromático, que proviene de una planta de la India oriental, del mismo género de la cúrcuma, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹³⁷ Galanga: planta exótica de la familia de las cingiberáceas, de hojas radicales, enteras, planas, envainadoras, con el nervio medio prominente, flores blanquecinas, tubulares, en espiga sobre un bohordo central, y raíz en rizoma nudoso de unos dos centímetros de diámetro, parda por fuera, roja por dentro, aromática, amarga y picante, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Díctamo ¹³⁹ -Genciana ¹⁴⁰ -Tormentila ¹⁴¹ -Mordiscos del diablo ¹⁴² -Raíz y hierba del azafrán ¹⁴³		
Mal de ojo (curar)	Colgar de las orejas		Hojas de gariofilato bajo ¹⁴³		p. 140
Mal de ojo (curar)	Llevar en anillo		Uñas de onagro		p. 140
Mal de ojo (curar)	Llevar en anillo		Uña de asno doméstico		p. 140
Mal de ojo (curar)	Aplicar		Ungüento de sangre humana y aceite		p. 140
Mal de ojo (curar)	Comer		Testículo de leopardo, salteado con mirra y azafrán		p. 140
Mal de ojo	Fumigar		Pelos de oso		p. 140

¹³⁸ Hierba de Túnez, ervato o servato, *Flora ibérica. Plantas vasculares de la Península Ibérica*, Real Jardín Botánico, Consejo Superior de Investigaciones Científicas [Recurso electrónico], consultado en <http://www.floraiberica.es>, el 19/09/2017. Servato: planta herbácea de la familia de las umbelíferas, con tallo erguido, de 60 a 80 cm de altura, estriado y ramoso en lo alto, hojas grandes, pecioladas y partidas en lacinias rígidas y puntiagudas, flores pequeñas y amarillas, y fruto seco y elipsoidal, que es común en España y cuyos frutos se han usado en medicina como carminativos, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹³⁹ Díctamo: arbusto de la familia de las labiadas. Es planta de adorno y se usó en medicina como vulneraria, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁴⁰ Genciana: planta vivaz de la familia de las gencianáceas, con tallo sencillo, erguido, fistuloso, de un metro aproximadamente de altura. Tiene hojas grandes elípticas, enteras, lustrosas, con cinco o siete nervios longitudinales, pecioladas las inferiores y abrazadoras las de encima, flores amarillas, que forman hacecillos en el ápice del tallo y en las axilas, fruto capsular, ovoideo, con muchas semillas, y raíz gruesa, carnosa, de color amarillo rojizo, de olor fuerte y sabor muy amargo. Se emplea en medicina como tónica y febrífuga, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁴¹ Tormentila: planta herbácea anual, de la familia de las rosáceas, con tallos enthiestos en forma de horquilla y de 20 a 30 cm de altura, hojas verdes, compuestas de siete hojuelas ovales, dentadas en el margen y algo vellosas por el envés. Tiene flores amarillas, axilares y solitarias, fruto seco y rizoma rojizo que se emplea en medicina como astringente energético y contra el dolor de muelas. Es común en España, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁴² Mordisco del diablo, escabiosa mordida (*Succisa praevenis Moench*), conocido también como bocado del diablo, es una hierba de la familia de las dipsacáceas. Una hierba erguida que se levanta hasta alcanzar 4 o 5 palmos, con tallo rojizo, y flores de color azul, FONT QUER, Pío, *Op. cit.*, p. 763.

¹⁴³ Sin identificar.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

	(curar)						
	Mal de ojo (curar)	Sahumar	Estiércol, intestinos, corazón, hígado y bazo del de pavo real				p. 140
	Mal de ojo (curar)	Beber	Polvos del ave mergo ¹⁴⁴				p. 140
	Mal de ojo (curar)	Comer	Ave picaza ¹⁴⁵				p. 140
<i>Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas receutas muy buenas, 1475-1525</i>	Sordera	Aplicar	Unas mechas de estopa o algodón mojados en orina		Tenerlas «por espacio de un credo»		Ed. de A. MARTÍNEZ CRESPO, 1995, p. 50
	Ojos	Aplicar	Polvos de: -Atutúa ¹⁴⁶ -Fienda de lagarto -Azúcar piedra				p. 51
	Enpeines ¹⁴⁷	Aplicar	Ungüento de: -Sebo de cabrón -Pez -Piedra azufre -Aceite -Incienso mancho -Miel -Cera				p. 52

¹⁴⁴ Mergo: somormujo, ave palmípeda, con pico recto y agudo, alas cortas, patas vestidas, plumas del lomo, cabeza y cuello negras, pecho y abdomen blancos, costados castaños, y un pincel de plumas detrás de cada ojo, que vuela poco y puede mantener por mucho tiempo la cabeza sumergida bajo el agua, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁴⁵ Picaza: urraca, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

¹⁴⁶ Ungüento medicinal hecho con atutúa.; 1. f. Óxido de cinc, generalmente impurificado con otras sales metálicas, que, a modo de costra dura y de color gris, se adhiere a los conductos y chimeneas de los hornos donde se tratan minerales de cinc o se fabrica latón. Véase MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas receutas muy buenas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995:pp. 39-40.

¹⁴⁷ *Enpeines*, «Enfermedad del cutis, que lo pone áspero y encarnado, causando picazón»: MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), *Op. cit.*, pp. 39-40, 52.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

Manos	Aplicar	Ungüento de: -Tuétanos de seis carneros y sus cabezadas ¹⁴⁸ -Pan de sebo de cabrito -Agua rosada -Zumo de limones -Agua de rasuras ¹⁴⁹ frescas -Aceite de almendras amargas -Aceite de adormideras	pp. 52-53
Paño ¹⁵⁰ en la cara	Aplicar	Una venda mojada con mezcla de: -Mostaza -Oruga ¹⁵¹ molida -Miel blanca -Hiel de vaca -Lana sucia	p. 54
Dolor de ijada	Aplicar	Tristel ¹⁵² de: -Cocción de dos riñones de vaca frescos -Manteca de vaca -Huevo -Aceite rosado	pp. 54-55
Pestilencia	Beber	Mezcla de: -Cuerno de vaca rallado -Miel fina -Agua de amapolas	p. 55
Manos	Aplicar	Ungüento de: -Agraz ¹⁵³	p. 56

¹⁴⁸ Puede que se refiera a los sesos.

¹⁴⁹ Rasuras, heces del vino, utilizados para blanquear plata y para otros usos, MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), *Op. cit.*, p. 53.

¹⁵⁰ Paño, mancha oscura que varía el color natural del cuerpo, especialmente del rostro, *Id.*, p. 54.

¹⁵¹ Oruga, planta herbácea anual, *Id.*, p. 54.

¹⁵² Cristel: enema (l líquido que se introduce por el ano), *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

				-Hiel de vaca -Jabón rayado -Aceite de almendras amargas -Aceite de mata -Cardenillo ¹⁵⁴ molido -Azogue muerto con saliva ¹⁵⁵ -Xibia ¹⁵⁶		
Asma		Comer		Guiso de huevos con unto de gato		p. 61
Asma		Comer		Cualquier comida guisada con unto de gato		p. 61
Interrumpir lactancia		Aplicar en los pechos		Un paño untado con: -Cera -Aceite de pepitas -Sebo d cabrito		p. 69
		Aplicar en el vientre		Paño untado con: -Cera -Aceite de almendras dulces -Sebo de cabrón		
Entuertos		Poner en el vientre		Una tela de cabrón	Cambiarla de tres en tres días, tres veces	p. 69
Fernán Álvarez Abarca, <i>Regimiento contra la peste</i> , c. 1501	Peste	Beber		Polvos(diluidos en agua) de: -Díctamo -Tormentila -Muérdago de roble -Hueso de corazón de ciervo		Ed de M ^a N. SANCHEZ, 1993, pp. 171-172

¹⁵³ Agraz: zumo que se saca de la uva no madura, Ed. de Alicia Martínez Crespo, *Op. cit.*, p. 56.

¹⁵⁴ Podría referirse a la coronilla de fraile (*Globularia alypum*) conocida también como cardemilla: mata de 2 a 3 palmos de altura, con flores azules, pequeñas y agrupadas. FONT QUER, Pio, *Op. cit.*, p. 716.

¹⁵⁵ Sin identificar.

¹⁵⁶ Podría referirse a jibia, véase nota n.º 13.

TRATADOS, COMPILACIONES Y MANUALES DE RECETAS

			-Aljófara ¹⁵⁷ -Unicomio		
Peste	Llevar		Jacinto		p. 174
Peste	Llevar		Esmeralda		p. 174

¹⁵⁷ Aljófara: perla de forma irregular y, comúnmente, pequeña, *Diccionario de la Real Academia Española, Op. cit.*

**FUENTES,
CATÁLOGOS Y BÁSES DE DATOS**

FUENTES MANUSCRITAS

Biblioteca Nacional de España

FERNÁNDEZ DE MADRIGAL, Alfonso, *Tratado sobre las confesiones*, Ms. 4183, 1472, ff. 1r-64v.

MARTÍNEZ DE ALMAZÁN, Juan, *Tratado de confesión*, Ms. 9465, c. 1400-1500, ff. 156v-165v.

SÁNCHEZ DE VERCIAL, Clemente, *Sacramental*, Ms. 56, c. 1400-1500.

TALAYERO, Bartolomé, *Libro de confesión*, Ms.1057, 1474, ff. 2r-95r.

Tratado de confession para confessar a seglares. Ms. 8744, c. 1400-1500, ff. 216r-259r.

Real Biblioteca del Monasterio del Escorial

GÓMEZ BARROSO, Pedro, *Declaración de los mandamientos de la Ley de Dios*, Ms. a. IV. LL., c. 1400-1500, ff. 1r-114 r.

FUENTES IMPRESAS Y EDITADAS

FUENTES IMPRESAS

Biblioteca Nacional de España

Arte de confesión breve e mucho provechosa assi para el confessor cmo para el penitente, Inc. 1007(3), 1490, hh. 177-193.

AZPILCUETA, Martín de, *Manual de confesores e penitentes: que clara y breuemente contiene la uniuersal, y particular decision de quasi todas las dudas, que en las confesiones suelen ocurrir de los peccados, absoluciones, restituciones, censuras, & irregularidades*, U. 4983, 1566.

CIRUELO, Pedro, *Confessionario*, R. 11167 (I), 1548, ff. 1r-66v.

COVARRUBIAS, Pedro de, *Memorial de pecados e aviso de la vida christiana copioso muy cumplido e provechoso assi para los confesores commo para los penitentes*, R. 27988, 1527, hh. 1-48.

DUEÑAS, Juan de, *Remedio de peccadores, por otro nombre llamado confessionario*, R. 13213, 1545.

FLORENCIA, Antonino de (Antonino de Pierozzi), *Confessionale «Defecerunt»*, Inc. 2474, 1470.

—, *Confessionale «Defecerunt». Suma de confesión*, Inc. 967, c. 1499-1502.

JIMÉNEZ PREJANO, Pedro, *Lucero de vida cristiana*, R. 41348, 1533.

PISIS, Bartholomeus de, *Summa de casos de conciencia (Summa de casibus de conscientiae)*, Inc. 316, c. 1483-1484.

PONCE DE LA FUENTE, Constantino, *Suma De Doctrina Cristiana*, U. 8877, 1551.

TALAVERA, Hernando de, *Breve forma de confesar, reduciendo todos los pecados mortales y veniales a los diez mandamientos*, Inc. 2489, c. 1496, ff. 20r-76r.

—, *Breve y muy provechosa doctrina cristiana Confesional. Del restituir daños ymales. Del comulgar. Contra el murmurar y el maldecir. De las ceremonias de la misa. Del vestir y calzar. De cómo ordenar y ocupar el tiempo*, Inc. 2489, 1496.

Biblioteca de la Universidad de Sevilla

COVARRUBIAS HOROZCO, Sebastián, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Madrid, 1611, Fondos digitalizados de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla [en línea], <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/765/313/tesoro-de-la-lengua-castellana-o-espanola/>, consultado el 02/05/2017.

Real Academia de la Historia

Tratado breve de confesión “Yo peccador mucho errado”, Inc. San Román 28 (2), 1490, ff. 206r-221v.

FUENTES EDITADAS

ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo; CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco; GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, «El *Liber Synodalis* salmantino de 1410», *Revista Española de Derecho Canónico*, 41 (1985), pp. 347-364.

ÁLVAREZ CHANCA, Diego, «Libro del ojo», SÁNZ HERMIDA, Jacobo (ed.), *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, Consejería de Educación y Cultura, Castilla y León, 2001, pp. 109-145.

AMASUNO, Marcelino V., *Un texto médico-astrológico del siglo XV “Eclipse del sol” del Licenciado Diego de Torres*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1972.

AÑUA-TEJEDOR, Daniel, «La *Confesión Rimada* de Pero López de Ayala», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 5 (2016), pp. 30-63.

- AZACETA José María (edición y texto crítico), *Cancionero de Baena*, vol. I-V, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1966.
- BARRIENTOS, Lope de, «*Tractado de la Adivinança*»; «*Tractado de caso e fortuna*», «*Tractado del dormir e despertar*»; ÁLVAREZ LÓPEZ, Fernando (ed. introducción y notas), *Arte Magia y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Diputación de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 97-158; 159-190;191-238.
- BARTOLOMÉ HERRERO, Bonifacio, «Una visita pastoral a la diócesis de Segovia durante los años 1446 y 1447», *En la España Medieval*, n.º 18 (1995), pp. 303-349.
- BIZZARRI, Hugo O.; SAINZ DE LA MAZA, Carlos N. (eds.), «El *Libro de confesión de Medina de Pomar (I)*», *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, n.º 11 (1993), pp. 35-56.
- , «El *Libro de confesión de Medina de Pomar (II)*», *DICENDA. Cuadernos de Filología Hispánica*, n.º 12 (1994), pp. 19-36.
- , «El *Libro de confesión de Medina de Pomar (III)*», *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica*, n.º 13 (1995), pp. 25-38.
- , «El *Libro de confesión de Medina de Pomar (IV)*», *DICENDA. Cuadernos de filología hispánica*, n.º 14 (1996), pp. 47-58.
- CARBÓN, Damián, *Libro del arte de las comadres o madrinas y del regimiento de las preñadas y paridas, y de los niños (Palma, 1541)*, SUSARTE MOLINA, Francisco (transcripción), Universidad de Alicante, Alicante, 1995.
- CASTAÑEGA, Fray Martín de, *Tratado de las supersticiones y hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas (1529)*, MURO ABAD, Juan R. (edición e introducción crítica), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994.
- IDEM, CAMPAGNE, Fabián Alejandro (estudio, edición y notas), Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1997.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, vol. 39 (1984), pp. 235-309.
- , *Los sermones atribuidos a Pedro Marín. Van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de S. Vicente Ferrer*, Universidad de Salamanca (Colección “Textos Recuperados”, 1), Salamanca, 1990.
- , (estudio y edición). *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media. San Vicente Ferrer en Castilla (1411-1412)*, Junta de Castilla y León, Salamanca, 1994.

- , *Los sermones en romance de la Real Colegiata de San Isidoro de León*, Publicación del SEMYR (Catálogo de la predicación hispana, 2), Salamanca, 2002.
- CHIRINO, Alonso, *Menor daño de la medicina y Espejo de medicina*, GONZÁLEZ PALENCIA, Ángel; CONTRERAS POZA, Luis (estudio preliminar y notas), Imprenta de J. Cosano, Madrid, 1944.
- CID, Cándido, «Una visita pastoral de la diócesis auriense en 1487», *Boletín de la Comisión Provincial de Monumentos históricos y artísticos de Orense*, t. V, n.º 109 (1916), pp. 187-192, 205-208, 221-224, 226-233, 261-264, 294-296, 320-326, 352-358, 373.
- CIRUELO, Pedro, *Reprovação de las supersticiones y hechizerías* (1538), HERRERO INGELMO, José Luis (edición, introducción y notas), Diputación de Salamanca, Salamanca, 2003.
- CÓCERA MARTÍNEZ, Delia (ed.), «*Libro de los Gatos*», *Revista Lemir*, n.º 3 (1999) [en línea], <http://parnaseo.uv.es/Lemir/Textos/Gatos/gatos.html>, consultado el 31/01/2017.
- CUENCA MUÑOZ, Paloma, *El tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1992.
- DE ANDRÉS, Gregorio, «Actas de la visita al arcedianazgo de Madrid en 1427», *Hispania Sacra* (1986), pp.153-245.
- DÍAZ BODEGAS, Pablo (introducción, transcripción y notas), *Libro de visitas del licenciado Martín Gil*, Diócesis de Calahorra y la Calzada-Logroño, Logroño, 1998.
- DÍEZ GARRETAS, María Jesús, «La *Confesión Rimada* de Fernán Pérez de Guzmán: estudio y edición», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 3 (2014), pp. 1-131.
- DIOSCÓRIDES, *De materia médica (Sobre los remedios medicinales)*. Ms. 2659, Biblioteca de la Universidad de Salamanca, finales del siglo XV, en *Dioscórides interactivo* [en línea]. Dioscórides de Salamanca. Proyecto de Investigación de Antonio López Eire (dir.), Universidad de Salamanca, <http://dioscorides.usal.es/index.php>, consultado el 16/08/2017
- ESCOBAR, Andrés de, *Modus Confitendi, Manual para la confesión* (Segovia, Juan Párix, c. 1473), DE LOS REYES GÓMEZ, Fermín (ed.), Fundación Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Burgos, 2004.
- , *Espéculo de los legos*, MOHEDANO HERNÁNDEZ, José M. (ed.), Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1951.

- FLORIANO CUMBREÑO, Antonio, «Un catecismo castellano del siglo XIV», *Revista Española de Pedagogía*, 3 (1945), pp. 87-99.
- FOULCHÉ DELBOSC, Raymond, «Coplas fechas por Fernán Pérez de Guzmán de vicios τ virtudes (268)», *Cancionero castellano del siglo XV*, Tomo I, Editorial Baílly Baillière, Madrid, 1912, pp. 575-626.
- GARCÍA FERNANDEZ, Ernesto, «El catecismo medieval de Arnaldo de Barbazán, obispo de la Diócesis de Pamplona (1318-1355)», *En la España medieval*, n.º 15 (1992), pp. 321-352.
- GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, «Dos visitas a Bretoña», *Compostellanum*, 23 (1978), pp. 171-189.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, I: Galicia: Lugo, Mondoñedo, Orense, Santiago de Compostela y Tuy-Vigo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1981.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, II: Portugal: Braga, Coimbra, Évora, Guarda, Lamego, Lisboa, Porto, Valença do Minho y Viseu, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, III: Astorga, León y Oviedo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1984.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, IV: Ciudad Rodrigo, Salamanca y Zamora, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1987.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, V: Extremadura: Badajoz, Coria-Cáceres y Plasencia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1990.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, VI: Ávila y Segovia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1993.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, VII: Burgos y Palencia, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, VIII: Calahorra-La Calzada y Pamplona, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, IX: Alcalá la Real (abadía), Guadix y Jaén, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2010.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, X: Cuenca y Toledo, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2011.
- , (dir.), *Synodicon hispanum*, XI: Cádiz, Canarias, Cartagena, Córdoba, Granada, Málaga y Sevilla, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.

- , (dir.), *Synodicon hispanum*, XII: *Osma, Sigüenza, Tortosa y Valencia*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2014.
- GARCÍA ORO, José, «La vida religiosa en el Valle de Oro. Actas de la visita realizada en junio de 1510 por orden de Don Diego de Muros III», *Compostellanum*, 24 (1979), pp. 121-173.
- AMASUNO, Marcelino V., «Recetario contra la pestilencia de Gómez García de Salamanca», *Medicina castellano-leonesa bajo medieval*, Acta histórico-médica Vallisoletana XXXII, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, 1991, pp. 46-48.
- GOÑI GAZTAMBIDE, José. (ed.), «El tratado “De Superstitionibus” de Martín de Andosilla», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 9 (1971), pp. 249-322.
- GORDONIO, Bernardo de, *Lilio de medicina*, DUTTON, Brian; SÁNCHEZ, Nieves (estudio y edición), 2 vols., Arco Libros, Madrid, 1993.
- GREEN, Monica H., *The Trotula. A medieval Compendium of Women's Medicine*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2001.
- GUTIÉRREZ MARTÍNEZ, María del Mar, «Edición del *Libro de los exemplos por A.B.C.* de Clemente Sánchez», *Memorabilia*, 12, 13 y 15 (2009-2013), pp. 1-629
- HARO CORTES, Marta (dir.), *Calila e Dima. Exemplario contra los engaños del mundo: estudios y edición*, Publicaciones de la Universitat de València, València, 2007.
- HERRERA, María Teresa (ed. crítica y glosario), *Menor daño de la medicina de Alonso de Chirino*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1973.
- HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos*, Libro IV (*Tratados ginecológicos: sobre las enfermedades de las mujeres. Sobre las mujeres estériles. Sobre las enfermedades de las vírgenes. Sobre la superfetación. Sobre la escisión del feto. Sobre la naturaleza de la mujer*), SANZ MINGOTE, Lourdes (trad. y notas); OCHOA ANADÓN, José Antonio (intr. e índices), Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- IRISO ARIZ, Silvia, «Exemplos muy notables», *Memorabilia*, n.º 4 (2000) [en línea], <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/exemplos/menu.htm>, consultado el 31/01/2017.
- KETHAM, Johannes de, *Compendio de la humana salud*, HERRERA, María Teresa (estudio y edición), Arco libros, Madrid, 1990.
- LACARRIÈRE, Jacques (ed.), *Evangelio de las ruelas (Les Évangiles des quenouilles)*, Medievalia, José J. de Olañeta Editor, Barcelona, 2000.

- LOMAX, Derek W., «El *Catecismo* de Albornoz», *Studia Albornotiana*, 11 (1972), pp. 220-225.
- LÓPEZ DE AYALA, Pero, *Rimado de Palacio (1332-1407)*, ORDUNA, Germán (edición, introducción y notas), Clásicos Castalia, Madrid, 1987.
- LÓPEZ DE SALAMANCA, Juan, *Evangelios moralizados*, JIMÉNEZ MORENO, Arturo (edición, introducción y notas), Ediciones Universidad de Salamanca, (Textos Recuperados, 24), Salamanca, 2004.
- LÓPEZ GURPEGI, Félix-Tomás, *Martín de Andosilla y Arlés. De Superstitionibus*, Cultiva Libros, Sevilla, 2011.
- LÓPEZ PEREIRA, Xosé Eduardo, *Cultura, relixión e supersticións na Galicia sueva. Martiño de Braga, De Correctione Rusticorum*, Universidad da Coruña, A Coruña, 1996.
- LÓPEZ VILLALBA, José Miguel, «El libro de visitas de la Iglesia de Santo Tomé de Guadalajara (1484-1620). Estudio diplomático», *Actas del III encuentro de historiadores del Valle Henares* (Guadalajara, 26-29 noviembre 1992), Aache, Guadalajara, 1992, pp. 147-155.
- MARTÍNEZ CRESPO, Alicia (ed.), *Manual de mugeres en el qual se contienen muchas y diversas reçeutas muy buenas*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1995.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, Alfonso, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, PÉREZ PASTOR, Cristóbal (ed.), Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1901 [En línea], Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante, 2004, <http://www.cervantesvirtual.com>, consultado el 09/09/16.
- IDEM*, GERLI, Michael (ed.), Cátedra, Madrid, 1998.
- MARTÍN, José Luis; LINAGE CONDE, Antonio (eds.), *Religión y sociedad medieval. El catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Bienestar Social, Salamanca, 1987.
- MONTE ROCHEN, Guido of, *Handbook for Curates: A Late Medieval Manual on Pastoral Ministry*, THAYER, Anne T. (trad.) [THAYER, Anne T.; LUALDI, Katharine J. (intr.)], The Catholic University of America Press, Washington D.C., 2011.
- PENSADO FIGUEIRAS, Luis, *El códice Zabálburu de medicina medieval: edición crítica y estudio de fuentes*, Tesis doctoral, Departamento de Filoloxía Española e Latina, Universidade da Coruña, A Coruña, 2012.
- PÉREZ, Martín, *Libro de las confesiones. Una radiografía de la sociedad medieval española*, GARCÍA Y GARCÍA, Antonio; ALONSO RODRÍGUEZ, Bernardo;

- CANTELAR RODRÍGUEZ Francisco (edición crítica, introducción y notas), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002.
- PÉREZ GONZÁLEZ, Carlos, (ed.), *El Concilio de Aranda (1473)*, Fundación del Instituto Castellano y Leonés de la Lengua, Segovia, 2007.
- PÉREZ PASCUAL, José Ignacio (ed.), *La Suma de la flor de cirugía de Fernando de Córdoba*, Toxosoutos, Noya, 2002.
- PLINIO EL VIEJO, *Historia natural*, DEL BARRIO SANZ, Encarnación; GARCÍA ARRIBAS, Ignacio; MOURE CASAS, Ana María; HERNÁNDEZ MIGUEL, Luis Alfonso.; ARRIBAS HERNÁNDEZ, María Luisa (traducción y notas), Libros VII-XI, Editorial Gredos, Madrid, 2003.
- RODRIGUEZ DE LAMA, Ildelfonso, «La reforma de la Iglesia en España antes del concilio de Trento. Una visita de don Pedro Velasco, obispo de Calahorra a la Puebla de Arganzón (1510)», *Berceo* (1949), pp. 501-510.
- RUBIO ÁLVAREZ, Fernando, «Don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla y su "Catecismo" en romance castellano», *Archivo Hispalense. Revista histórica, literaria y artística*, t. 27, n.º 86 (1957), pp. 129-146.
- , «*Ars praedicandi* de Fray Martín de Córdoba», *La Ciudad de Dios. Revista Agustiniana*, 172 (1959), pp. 327-348.
- RUIZ, Juan (Arcipreste de Hita), *Libro del Arcipreste (Libro del Buen Amor)*, ZAHAREAS, Anthony N.; PEREIRA ZAZO, Óscar Ediciones (ed. crítica), Akal, Madrid, 2009.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ, Manuel Ambrosio (estudio y edición), *Un sermonario castellano Medieval. El Ms. 1854 de la Biblioteca Universitaria de Salamanca*, vol. I y II, Ediciones Universidad de Salamanca (Textos recuperados, 19), Salamanca, 1999.
- SANTIAGO-OTERO Horacio, «El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Valderas», *Fe y Cultura en la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, pp. 259-267.
- SOTO RÁBANOS, José María, «*Tratado de confesión* de Juan Martínez de Almazán», *eHumanista*, 30 (2015), pp. 275-374.
- TALAVERA, Hernando de, *Breve y muy provechosa doctrina*, MIR Miguel (ed.), *Escritores místicos españoles*, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, t. 16, Bailly-Baillière, Madrid, 1911, pp. 3-35.
- TARANTA, Velasco de; FORES, Licenciado; ÁLVAREZ, Fernando; ÁLVAREZ CHANCA, Diego, *Tratados de la peste*, María SÁNCHEZ NIEVES (estudio y edición), Arco Libros, Madrid, 1993.

TELLECHEA IDÍGORAS, José Ignacio (ed.), «El formulario de visita pastoral de Bartolomé de Carranza, Arzobispo de Toledo», *Anthologica Annua* 4 (1956), pp. 385-437.

THIEULIN PARDO, Hélène (ed. y presentación), *Confesionario. Compendio del "Libro de las confesiones" de Martín Pérez*, Sources, 2, SEMH-Sorbonne-CLEA, París, 2012.

TORRES, Diego de, «*Opus astrologicum*», BURGUEÑO ARJONA, Susana (trad.), *El saber astrológico a finales del siglo XV en la Universidad de Salamanca*, Tesis doctoral, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009, pp. 219-280.

«Tratado de la doctrina o Doctrina de la Discriçion», en *Poetas castellanos anteriores al siglo XV*, colección hecha por don Tomás Antonio Sánchez, continuada por el excelentísimo señor don Pedro José Pidal, aumentada e ilustrada por don Florencio Janer, t. LVII, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1864, pp. 373-378.

VALDÉS, Juan de, *Diálogo de doctrina cristiana*, Editora Nacional, Madrid, 1979.

VILLENA, Enrique de, *Tratado de aojamiento*, GALINA, Ana María (ed.), Adriática, Roma, 1978.

VIVES Juan Luis, *Diálogo de doctrina christiana*, CALERO, Francisco; CORONEL, Marco Antonio (Estudio, introducción y notas), UNED-BAC, Madrid, 2009.

CATÁLOGOS Y BÁSES DE DATOS

Anthos. Sistema de información sobre las plantas de España [En línea], Proyecto de investigación Flora Ibérica, Real Jardín Botánico (CSIC), 2012, consultado en <http://www.anthos.es/>, el 23/10/17.

Ars Magica [En línea], LARA ALBEROLA, Eva (dir.) *Parnaseo. Ciber-paseo por la literatura* Universitat de València, <http://parnaseo.uv.es/ArsMagica/ArsMagica.html>, consultado el 23/05/2013.

Bibliographie des Exempla (Bibliex) [En línea], Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), <http://lodel.ehess.fr/gahom/bibliex/Bibliex.php>, consultado el 31/01/17.

Dioscórides interactivo [En línea], Dioscórides de Salamanca. Proyecto de Investigación de Antonio López Eire (dir.), Universidad de Salamanca, <http://dioscorides.usal.es/index.php>, consultado el 16/08/2017.

Feminae: Medieval Women and Gender Index [En línea], The University of Iowa Libraries, 2014, <http://inpress.lib.uiowa.edu/feminae/Default.aspx>, consultado el 28/11/2017.

Textos médicos españoles [En línea], Hispanic Seminary of Medieval Studies, Universidad de Wisconsin, <http://www.hispanicseminary.org/t&c/med/index-es.htm>, consultado el 28/09/ 2017.

Thesaurus Exemplorum Medii Aevi (ThEMA) [En línea], Groupe d'Anthropologie Historique de l'Occident Médiéval (GAHOM), École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), <http://gahom.ehess.fr/index.php?513>, consultado el 31/01/17.

Universal Short Title Catalogue (USTC) [En línea], University of St Andrews, 2016, ref. 333235, <http://ustc.ac.uk/index.php/record/333235#>, consultado el 26/10/2016.

WILKINSON, Alexander S. (Publ.), *Iberian books: books published in Spanish or Portuguese or on the Iberian Peninsula before 1601. Libros ibéricos: libros publicados en español o portugués o en la Península Ibérica antes de 1601*, Brill, Leiden, 2010.

ZARCO CUEVAS, Julián (O.S.A.). *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. I, Madrid, 1924.

DICCIONARIOS, ENCICLOPÉDIAS Y BIBLIOGRAFÍA

DICCIONARIOS Y ENCICLOPEDIAS

BAILEY, Michael D., *Historical Dictionary of Witchcraft*, (Historical Dictionaries of Religions, Philosophies, and Movements, No. 47), The Scarecrow Press, Oxford, 2003.

CHEVALIER, Jean (dir.); GHEERBRANT, Alain (col.), *Diccionario de los símbolos*, Helder, Barcelona, 1986 [1969].

Dicciomed.usal.es. Diccionario médico-biológico, histórico y etimológico [en línea], CORTÉS GABAUDAN, Francisco (coord.), Universidad de Salamanca, <https://dicciomed.usal.es>, consultado el 25/06/2014.

Diccionario de la Real Academia Española (23ª edición, 2014) [en línea], <http://www.rae.es/>, consultado el 17/08/2017.

JENNI, Ernst (ed.); WESTERMANN, Claus (col.), *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento*, t. I-II, Cristiandad, Madrid, 1978-1985 [1971].

LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude (eds.), *Diccionario razonado del Occidente medieval*, Akal, Tres Cantos, Madrid, 2003 [1999].

LOTHAR, Coenen; BEYREUTHER Erich; BIETENHARD Hans, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, vol. IV, Sígueme, Salamanca, 1986-1990 [1971].

SALVÁ, Vicente, *Nuevo diccionario de la lengua castellana, que comprende la última edición íntegra, muy rectificada y mejorada del publicado por la Academia Española, y unas veinte y seis mil voces, acepciones, frases y locuciones, entre ellas muchas americanas [...]*, Paris, 1846, p. 1114, consultado en *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española (NTLLE)* (1.º edición, 2001) [en línea], , <http://ntlle.rae.es/ntlle>, el 11/10/2017.

SELECCIÓN BIBLIOGRÁFICA

*Debido a la gran cantidad de bibliografía existente sobre la historia de la magia, así como la variedad de la misma en lo que se refiere a su interés y utilidad, en el siguiente apartado se ha recogido la bibliografía citada junto a una selección de la bibliografía consultada que ha resultado más relevante en la composición de esta tesis doctoral.

AGRIMI, Jole; CRISCIANI, Chiara; FABRE Pierre-Antoine, «Savoir médical et anthropologie religieuse. Les représentations et les fonctions de la *vetula* (XIII^e-XV^e siècle)», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 48^e année, n.º 5 (1993). pp. 1281-1308.

- AGUILAR I MONTERO, Miquel, «Libro de los gatos. Análisis de un ejemplario medieval», *Espéculo. Revista de estudios literarios*, n.º 31 (2005), <http://www.ucm.es/info/especulo/numero31/libgatos.html>, consultado el 31/01/2017.
- AGUIRRE SARONDO, Antxon, «Los saludadores», *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, Año n.º 22, n.º 56 (1990), pp. 307-319.
- ALAMILLOS ÁLVAREZ, Rocío, *Hechicería y brujería en Andalucía en la Edad Moderna. Discursos y prácticas en torno a la superstición en el siglo XVIII*, Tesis doctoral, Universidad de Córdoba, 2015.
- ÁLVAREZ PALENZUELA, Vicente Ángel, «Nuevos horizontes espirituales: demandas de reforma y respuestas heterodoxas», en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (dir.), *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, 2006, pp. 631-686.
- AMASUNO, Marcelino V., *Medicina castellano-leonesa bajo medieval*, Acta Histórico-médica Vallisoletana XXXII, Secretariado de Publicaciones Universidad de Valladolid, Valladolid, 1991.
- ANHEIM, Étienne, «1378. Le Grand Schisme d'Occident», en BOUCHERON, Patrick (dir.), *Histoire du monde au XV^e siècle*, 2009, Fallard, Paris, pp. 271-274.
- ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (eds.), *Witchcraft and magic in Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002.
- AÑUA-TEJEDOR, Daniel, «La Confesión Rimada de Pero López de Ayala», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 5 (2016), pp. 30-63
- ARIÈS, Philippe, «L'Histoire des mentalités», en LE GOFF, Jacques (dir.), *La Nouvelle Histoire*, Retz-CEPL, Paris, 1978, p. 402-423.
- , *El hombre ante la muerte*, Taurus, Madrid, 1999 [1977].
- ARMIJO CANTO, Carmen Elena, «La magia demoniaca en *La Celestina*», en FERNÁNDEZ, Sergio (coord.), *A quinientos años de La Celestina (1499-1999)*, UNAM Instituto de Investigaciones Filológicas, México, 2004, pp. 161-170.
- ARROYO, Gustave A., *Les manuels de confession en castillan* [En línea], Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de Maître ès arts (M. A.) en Sciences médiévales, Faculté des arts et des sciences, Université de Montréal, 1989, <http://sourcebooks.fordham.edu/halsall/projects/arroyo/manuels.htm>, consultado el 17/11/2016.

- ARRANZ GUZMÁN, Ana, «Las visitas pastorales a las parroquias de la Corona de Castilla durante la baja Edad Media. Un primer inventario de obispos visitantes», *En la España medieval*, n.º 26 (2003), pp. 295-339.
- ARRIZABALAGA, Jon, «El libro científico en la primera imprenta castellana (1485-1520)», en GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla*, vol. II. Edad Media, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 619-649.
- AZKUE, Resurrección María, *Euskaleñaren Yakintza. Literatura popular del País Vasco, I. Costumbres y supersticiones*, Euskaltzaindia & Espasa-Calpe, Madrid, 1989 [1947].
- BAILEY, Michael D., «From sorcery to witchcraft. Clerical conceptions of magic in the later Middle Ages», *Speculum*, vol. 76 (2001), pp. 960-990.
- , «The feminization of magic and the emerging idea of the female witch in the late Middle Ages», *Essays in Medieval Studies*, vol. 19 (2002), pp. 120-134.
- , *Battling demons: witchcraft, heresy, and reform in the late Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, University Park, Pennsylvania, 2003.
- , «The disenchantment of magic: spells, charms, and superstition in early European witchcraft literature», *The American Historical Review*, vol. 111 (2006), pp. 383-404.
- , «The meanings of magic», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 1 (2006), pp. 1-23.
- , *Magic and superstition in Europe: A concise history from Antiquity to the present*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland, 2007.
- , «Concern over superstition in late medieval Europe», en SMITH, Stephen A.; KNIGHT, Alan (eds.), *The Religion of Fools? Superstition Past and Present*, (Past and Present Supplement, n.º 3), Oxford University Press, 2008, pp. 115-133.
- , «The age of magicians: periodization in the history of European magic», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 3 (2008), pp. 1-28.
- , «A Late-Medieval crisis of superstition?», *Speculum*, vol. 84 (2009), pp. 633-661.
- , *Fearful spirits, reasoned follies. The boundaries of superstition in late medieval Europe*, Cornell University Press, New York, 2013.
- BARREIRO MALLÓN, Baudilio, «Sínodos, pastorales y expedientes de órdenes: tres indicadores de la religiosidad popular en el noroeste de la Península», en *Religiosidad popular, II. Vida y muerte: la imaginación religiosa*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 72-95.

- BASCHET, Jérôme, «Alma y cuerpo en el Occidente medieval: una dualidad dinámica, entre pluralidad y dualismo», en BASCHET, Jérôme; PITARCH, Pedro; RUZ, Mario H. (eds.), *Encuentros de almas y cuerpos, entre Europa medieval y mundo mesoamericano*, Universidad Autónoma de Chiapas, San Cristóbal de las Casas, 1999, pp. 41-83.
- BATAILLÓN, Marcel, *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- BAZÁN DÍAZ, Iñaki, «La historia social de las mentalidades y la criminalidad», en BARROS, Carlos (ed.), *Historia a debate. II: Retorno al sujeto, Actas del congreso internacional "A Historia A Debate"* (Santiago de Compostela 7-11 de julio de 1993), *Historia a debate*, Santiago de Compostela, 1995, pp. 85-101.
- , «El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal Herria (siglos XIII-XVI)», *Vasconia*, 25 (1998), pp. 103-133.
- , *Los herejes de Durango y la búsqueda de la Edad del Espíritu Santo en el siglo XV*, Durangoko Artearen eta Historiaren Museoa, Durango, 2007.
- , «Superstición y brujería en el Duranguésado a finales de la Edad Media ¿Amboto 1507?», *Clío & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 191-224.
- , «El tratado de Fray Martín de Castañega como remedio contra la superstición y la brujería en la diócesis de Calahorra y La Calzada: ¿un discurso al margen del contexto histórico (1441-1529)?», *eHumanista*, 26 (2014), pp.18-53.
- BEAUJOUAN, Guy, «La science en Espagne aux XIV^e et XV^e siècles (Conférence du Palais de la Découverte, D 116. Paris, 1967)», en BEAUJOUAN, Guy, *Science médiévale d'Espagne et d'alentour*, Ashgate, Aldershot, 1992, pp. 5-45.
- BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène (publ.), *Le pouvoir des mots au Moyen Âge*, Brepols, Turnhout, 2014.
- , «Les sermons latins après 1200», en KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *The sermon*, Brepols, Turnhout-Belgium, 2000 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, Fasc. 81-83), pp. 363-446.
- BERLIOZ, Jacques, «Étienne de Bourbon: de l'utilité de la confession», en SCHMITT, Jean-Claude, *Prêcher d'exemples*, Edition Stock (Série «Moyen Age»), Paris, 1985, pp. 83-92.
- , LE GOFF, Jacques; GUERREAU-JALABERT, Anita, «Anthropologie et histoire», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public* (20^e congrès, Paris, 1989). *L'histoire médiévale en France. Bilan et perspectives*, Seuil, Paris, 1991, pp. 269-304.

- , POLO DE BEAULIEU, Marie Anne (dirs.), *Les exempla médiévaux. Introduction à la recherche, suivie des tables critiques de l'Index exemplorum de Frederic C. Tubach*, GARAE/HESIODE, Carcassonne, 1992.
- BERNOS, Marcel, «Les manuels de confession peuvent-ils servir à l'histoire des mentalités?», en *Histoire sociale, sensibilités collectives et mentalités. Mélanges Robert Mandrou*, PUF, Paris, 1985, pp. 87-97.
- BEVER, Edward, *The Realities of Witchcraft and Popular Magic in Early Modern Europe: Culture, Cognition and Everyday Life*, Palgrave Macmillan, New York, 2013 [2008].
- BILLER Peter; ZIEGLER Joseph (eds.), *Religion and medicine in the Middle Ages*, York Medieval Press/Boydell & Brewer, 2001.
- BLANCO, Juan Francisco (dir.), *Prácticas y creencias supersticiosas en la provincia de Salamanca*, Ediciones de la Diputación de Salamanca, Salamanca, 1987.
- BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan, *Eros y Tanatos. Brujería, hechicería y superstición en España*, Arcano, Toledo, 1989.
- BLOCH, Marc, *Los reyes taumaturgos*, Fondo de Cultura Económica, México, 1988 [1924].
- BONACHÍA HERNANDO, Juan Antonio, «La Iglesia de Castilla y la reforma del clero y el Concilio de Aranda de 1473», *Biblioteca: estudio e investigación*, n.º 25 (2010) (Ejemplar dedicado a: El Duero Oriental en la transición de la Edad Media a la Moderna: Historia, Arte y Patrimonio), pp. 269-298.
- BONNEY, Françoise, «Autour de Jean Gerson. Opinions de théologiens sur les superstitions et la sorcellerie au début du XV^e siècle», *Le Moyen Âge*, LXXVII (1971), pp. 85-98.
- BOUDET, Jean-Patrice, «Les condamnations de la magie à Paris en 1398», *Revue Mabillon*, n. s. , t. 12 (2001), pp. 121-157.
- , *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval (XII^e - XV^e siècle)*, Publications de la Sorbonne, Paris, 2006.
- , WEILL-PAROT, Nicolas. «Être historien des sciences et de la magie médiévales aujourd'hui: apports et limites des sciences sociales», *Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 38^e congrès, Île de France, 2007. Etre historien du Moyen Âge au XXI^e siècle*, Publications de la Sorbonne, Paris, pp. 199-228.
- , «La postérité des condamnations de la magie à Paris en 1398», en OSTORERO, Martine; MODESTIN, Georg; UTZ TREMP, Kathrin, *Chasses aux sorcières et démonologie*, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2010, pp. 331-348.

- BOUREAU, Alain, *Satan hérétique: naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris, 2004.
- , «Satan hérétique: l'institution judiciaire de la démonologie sous Jean XXII», *Médiévales*, n.º 44 (printemps 2003), PUV, Paris, pp. 17-46.
- BOYLE, Leonard E., *Pastoral care, clerical education and canon law, 1200-1400*, Variorum Reprints, London, 1981.
- , «*Summae confessorum*», en *Les genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales. Définition, critique et exploitation, Actes du Colloque international de Louvain-la-Neuve (25-27 mai 1981)*, Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Louvain-la-Neuve, 1982, pp. 227-237.
- , «Fourth Lateran council and manuals of popular theology», en HEFFERNA, Thomas J. (publ.), *The popular literature of medieval England*, University of Tennessee, Knoxville 1985, pp. 20-31.
- BOZOKY, Edina, *Charmes et prières apotropaiques*, Brepols, Turnhout, 2003 (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, Fasc. 86).
- , *Le Moyen Âge miraculeux. Études sur les légendes et les croyances médiévales*, Riveneuve éditions, Paris, 2010.
- BREMOND, Claude; LE GOFF, Jacques, SCHMITT, Jean Claude, *L'exemplum*, Brepols, Turnhout-Belgium, Louvain-La-Neuve, 1982 (*Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, Fasc. 40).
- BUBELLO, Juan Pablo, «Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su *Tratado de fascinación o de aojamiento* y los límites de la ortodoxia cristiana», *Prohistoria*, n.º 17, XV (2012), pp. 1-24.
- BURGUEÑO ARJONA, Susana, *El saber astrológico a finales del siglo XV en la Universidad de Salamanca*, Tesis doctoral, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 2009.
- BURKE, Peter, *Formas de historia cultural*, Alianza Editorial, Madrid, 2000 [1997].
- , *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2006 [2004].
- BURNETT, Charles, «Filosofía natural, secretos y magia», en GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla*, Vol., II. Edad Media, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 93-144.
- BUXÓ I REY, María Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvado; ÁLVAREZ Y SANTALÓ, Carlos León (coords.), *La religiosidad popular. Antropología e Historia (I)*, Anthropos, Barcelona, 1989.

- , *La religiosidad popular. Vida y muerte: la imaginación religiosa (II)*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- , *La religiosidad popular. Hermandades, romerías y santuarios (III)*, Anthropos, Barcelona, 1989.
- CABALLERO NAVAS, Carmen, «Magia para curar. Amuletos, pociones y hechizos en los textos hebreos medievales dedicados a la salud femenina», en MORENO KOCH, Yolanda; IZQUIERDO BENITO, Ricardo (coords.), *De cuerpos y almas en al judaísmo hispanomedieval: entre la ciencia médica y la magia sanadora*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2011, pp. 149-168.
- , «El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval», *Clío & Crimen*, vol. 8 (2011), pp. 73-104.
- CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÍZ, Fernando, «Poder académico versus autoridad femenina la Facultad de Medicina de París contra Jacoba Félicie (1322)», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, n.º 19 (1999), pp. 55-78.
- , «Las prácticas de la salud en el ámbito doméstico: las recetas como textos de mujeres (s. XIV-XVII)», en *La mujer en la ciencia: Historia de una desigualdad*, CRESPO GARCÍA, Begoña; LAREO MARTÍN, Inés; MOSKOWICH-SPIEGEL FANDIÑO, Isabel (eds.), Lincom Europa, Múnich, 2011, pp. 25-41. Primera edición del artículo: «Women or healers?: household practices and the categories of health care in late medieval Iberia», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 82, n.º 1 (Spring 2008), pp. 18-51.
- , SALMÓN MUÑIZ, Fernando, «Mujeres fascinantes. El mal de ojo en la escolástica médica», CABRÉ I PAIRET, Montserrat; SALMÓN MUÑIZ, Fernando. (eds.), *Sexo y género en medicina: una introducción a los estudios de las mujeres y de género en ciencias de la salud*, Universidad de Cantabria, Santander, 2013, pp. 85-119. Primera edición: «Fascinating women: the evil eye in medical scholasticism», en FRENCH, Roger K.; ARRIZABALAGA, Jon; CUNNINGHAM, Andrew; GARCÍA BALLETER, Luis (eds.), *Medicine from the black death to the French disease*, Ashgate, Aldershot, 1998, pp. 52-84.
- CABRERA SÁNCHEZ, Margarita, «Médicos, cirujanos y curanderos en Córdoba durante la segunda mitad del siglo XV», *Anuario de Estudios Medievales*, n.º 26, 1 (1996), pp. 329-364.
- CALVO GÓMEZ, José Antonio, «Contribución al estudio de la reforma católica en Castilla: el Sínodo de Ávila de 1481», *Studia Historica, Historia Medieval*, 22 (2004), pp. 189-232.
- CAMERON, Euan, *Enchanted Europe. Superstition, reason, & religion, 1250-1750*, Oxford University Press, Oxford, 2010.

- CAMPAGNE, Fabián Alejandro, «Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias», en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto Historia de España "Claudio Sánchez-Albornoz", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 1996, pp. 195-241.
- , «Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20 (2000), pp. 417-456.
- , «El modelo cristiano de superstición en la España moderna (siglos XV a XVIII)», *Anthologica Annua*, 48-49 (2001), pp. 217-274.
- , «Entre el milagro y el pacto diabólico: saludadores y reyes taumaturgos en la España moderna», en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (ed.), *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina española (siglos XIV-XVIII)*, Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2001, pp. 247-290.
- , *Homo Catholicus. Homo Supersticiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglo XV a XVIII*, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2002.
- , «Charismatic healers on Iberian soil. An autopsy of a mythical complex in early Modern Spain», *Folklore 118* (april, 2007), pp. 44-64.
- , «El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco», *Studia Histórica. Historia Moderna*, 29 (2007), pp. 307-341.
- CANTELAR RODRÍGUEZ, Francisco, «El *Synodicon Hispanum*, espejo de la España medieval», *Anuario de Historia de la Iglesia*, n.º 17 (2008), pp. 337-341.
- , «Un *Speculum peccatoris et confessoris* del siglo XV», en LINEHAN, Peter (ed.), *Life, Law and Letters. Historical studies in honour of Antonio García y García*, Librería Ateneo Salesiano, Roma, 1998, pp. 171-186.
- CARDINI, Franco, *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Península, Barcelona, 1982 [1979].
- CARDONER, Antonio, «Los talismanes y la patología medieval», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 14 (1950), pp. 52-69.
- CARO BAROJA, Julio, *Las brujas y su mundo, un estudio antropológico de las sociedad en una época oscura*, Alianza Editorial, Madrid, 1961.
- , *Vidas mágicas e Inquisición*, I y II, Istmo, Madrid, 1992 [1967].
- , *Disquisiciones antropológicas*, Istmo, Madrid, 1985.

- , *Las formas complejas de la vida religiosa (siglos XVI-XIX)*, Alianza, Madrid, 1994.
- CASTELL GRANADOS, Pau, *Orígens i evolució de la cacera de bruixes a Catalunya (segles XV-XVI)*, Tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2013.
- , «*E cert te molt gran fama de bruixa e se fa metgessa e fa medecines. La demonización de las prácticas mágico-medicinales femeninas (siglos XIV-XVI)*», *Studia Histórica. Historia Medieval*, vol. 31 (2013), pp. 233-244.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro Manuel, «La predicación castellana de San Vicente Ferrer», *Butlletí de la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona*, vol. 39 (1984), pp. 255-309.
- , «Los *exempla* de los sermones castellanos de san Vicente Ferrer», en ROMERA, José; LORENTE, Antonio; FREIRE, Ana María (eds.), *ExLibris. Homenaje al profesor José Fradejas Lebrero*, vol. 1, UNED (Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura), Madrid, 1993, pp. 59-94.
- CAVALLERO, Constanza, «Supersticiosos y marranos. El discurso anti-mágico de Lope de Barrientos a la luz de la “cuestión conversa”», *Cuadernos de Historia de España*, vol. 84 (2010), pp. 61-90.
- CHARTIER, Roger, *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Gedisa, Barcelona, 1992 [1989].
- CHEVALIER Máxime, *Cuento tradicional, cultura, literatura (siglos XVI-XIX)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1999.
- CHIRINOS, Luis, «El pensamiento médico en Castilla en los siglos XIV y XV: ¿Superstición o ciencia?», en *A cien años del 98 lengua española, literatura y traducción: actas del XXXIII*, Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español, Universidad de Valladolid, Facultad de Traducción e Interpretación de Soria, Soria, 1999, pp. 21-40.
- CHRISTIAN, William A., *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Editorial Nerea, Madrid, 1991 [1981].
- CIRAC ESTOPAÑAN, Sebastián, *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*, Diana Artes Gráficas, Madrid, 1942.
- COHN, Norman, *Demonios familiares de Europa*, Alianza Editorial, Madrid, 1981 [1975].
- CONTI, Fabrizio, «Preachers and Confessors against “Superstitions” Bernardino Busti and Sermon 16 of His *Rosarium Sermonum*», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 6, n.º 1 (Summer, 2011), pp. 62-91.

- Witchcraft, superstition, and observant Franciscan preachers: pastoral approach and intellectual debate in Renaissance Milan*, Brepols, Turnhout, 2015.
- CORDENTE MARTÍNEZ, Heliodoro, *Brujería y hechicería en el obispado de Cuenca*, Diputación Provincial de Cuenca, Cuenca, 1990.
- CÓRDOBA DE LA LLAVE, Ricardo, «Un recetario técnico castellano del siglo XV: el manuscrito H490 de la Facultad de Medicina de Montpellier», *En la España medieval*, n.º 28 (2005), pp. 7-48.
- , «Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión. La Península Ibérica (ss. XIII y XVI)», en LÓPEZ OJEDA, Esther (coord.), *Los caminos de la exclusión en la sociedad medieval: pecado, delito y represión: XXII Semana de Estudios Medievales* (Nájera, del 1 al 5 de agosto de 2011), Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 2012, pp. 13-50.
- CORTÉS PEÑA, Antonio (coord.), *Historia del Cristianismo, III. El mundo Moderno*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, Madrid, 2006.
- COURTENAY, William J., «Nominalism and late medieval religion», en TRINKAUS, Charles; OBERMAN, Heiko A. (eds.), *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, Brill, Leiden, 1974, pp. 26-66.
- DE HOYOS SAINZ, Luis; DE HOYOS SANCHO, Nieves, *Manual de folklore. La vida popular tradicional en España*, Istmo, Madrid, 1985.
- DELAURENTI, Béatrice, «La fascination et l'action à distance: questions médiévales (1230-1370)», *Médiévales* [En línea], 50 (2006), <https://journals.openedition.org/medievales/1420>, consultado el 22/03/2014, pp. 137-154.
- , *La puissance des mots: "virtus verborum". Débats doctrinaux sur le pouvoir des incantations au Moyen Âge*, Les Éditions du Cerf, Paris, 2007.
- DELUMEAU, Jean, *La confesión y el perdón. Las dificultades de la confesión, siglos XIII a XVIII*, Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel, «El mal, el demonio, la mujer (en la Castilla bajomedieval)», en SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena; DEL VAL VALDIVIESO, María Isabel; DE LA ROSA CUBO, Cristina; DUEÑAS CEPEDA, María Jesús (coords.), *Vivir siendo mujer a través de la historia*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2005, pp. 13-40.
- , «La doctrina sinodal en relación a moros y judíos: el bautismo», en AMRÁN, Rica; CORTIJO, Antonio Ocaña (eds.), *Minorías en la España medieval y moderna (ss. XV-XVII)*, University of California, Santa Barbara, 2016, pp. 12-23.

- DESCOLA, Philippe, *Más allá de naturaleza y cultura*, Amorrortu Editores, Buenos Aires-Madrid, 2012 [2005].
- DEVESA JORDÀ, Francesc (*et ál.*), «Persistencia de una práctica de medicina mágico-religiosa para la cura del empacho entre los enfermos que acuden a consultas externas de digestivo», *Gastroenterología y Hepatología*, 28, 5 (2005), pp. 267-274.
- DÍAZ DÍAZ, Gonzalo, *Hombres y documentos de la filosofía española*, vol. 2, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto de Filosofía «Luis Vives», Madrid, 1983.
- DÍAZ GARRETAS, María Jesús; DE DIEGO LOBEJÓN, María Wenceslada, «Sobre *Diuersas Virtudes e Vicios* de Fernán Pérez de Guzmán», en *Literatura medieval* (vol. IV), *Actas do IV Congresso da Associação Hispânica de Literatura Medieval* (Lisboa, 1-5 Outubro 1991), Edições Cosmos, Lisboa, 1993, pp. 65-73.
- , «Una primera lectura del *Sacramental* de Clemente Sánchez de Vercial: fuentes», en *Actas del III Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, (Salamanca, 3 al 6 de octubre de 1989), Tomo I, Biblioteca Española del Siglo XV, Departamento de Literatura Española e Hispanoamericana, Salamanca, 1994, pp. 319-325.
- , «La *Confesión rimada* de Fernán Pérez de Guzmán: estudio y edición», *Revista de Cancioneros Impresos y Manuscritos*, n.º 3 (2014), pp. 1-131.
- DOÑAS, Antonio; PASCUAL, Isabel, «Boletín bibliográfico sobre Alfonso Martínez de Toledo y su obra» [En línea], *Parnaseo. Ciber-paseo por la literatura*, Universitat de València, <http://parnaseo.uv.es/Memorabilia/M5/BOL.BIBLI.htm>, consultado el 09/09/16.
- DUBY, George, «Histoire des mentalités», SAMARAN, Charles (dir.), *L'Histoire et ses méthodes*, Gallimard, Bruges, 1961, pp. 937-966.
- DURKHEIM, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993 [1912].
- ERKOREKA, Anton, *Análisis de la medicina popular vasca*, Instituto Labayru, Caja de Ahorros Vizcaina, Bilbao, 1985.
- , *Begizkoa. El mal de ojo entre los vascos*, Ekain, Bilbao, 1995.
- , «Mal de ojo: una creencia supersticiosa remota, compleja y aún viva», *Munibe. Antropología-Arkeología* (Homenaje a Jesús Altuna), (2005), pp. 391-400.
- ESPAÑOL, Francesca, «Las manufacturas artísticas como instrumento en los usos apotropaicos y profilácticos medievales», *Clío & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 165-190.

- ETXEBERRIA MENDIZABAL, Olatz, «La magia en el *Libro de las confesiones* de Martín Pérez», en LOBATO FERNÁNDEZ, Abel; DE LOS REYES AGUILAR, Esperanza, et ál. (ed. lit.), *El legado hispánico: manifestaciones culturales y sus protagonistas*, Universidad de León, Área de Publicaciones, León, 2016, pp. 186-199.
- FAJARDO SPINOLA, Francisco, *Hechicería y brujería en Canarias en la Edad Moderna*, Ediciones Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, 1992.
- FANGER, Claire, «Magic», en POLLMANN, Karla, OTTEN, Willemien (publ.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford University Press, Oxford, 2013, pp. 860-865.
- FEDERICI VESCOVINI, Graziella, *Le Moyen Âge magique. La magie entre religion et science aux XIII^e et XIV^e siècle*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2011.
- FERNÁNDEZ CONDE, Javier, «Decadencia de la Iglesia española bajomedieval y proyectos de reforma», en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. II. (La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982, pp. 419-463.
- ; OLIVER, Antonio, «La Corte pontificia de Aviñón y la Iglesia española», en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la iglesia en España*, vol II. *Op. cit.*, pp. 361-411.
- FERNÁNDEZ MEDINA, Esther, *La magia morisca entre el cristianismo y el islam*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 2014.
- , «Las creencias populares y la práctica de la magia entre el cristianismo y el islam en la España moderna», en CARRO MARTÍN, Sergio; ECHAVARREN FERNÁNDEZ, Arturo, FERNÁNDEZ MEDINA, Esther; RIAÑO RUFILANCHAS, Daniel; SMID, Katja; TÉLLEZ RUBIO Jesús; TOROLLO, David (eds. lits.), *Mediterráneos: an interdisciplinary approach to the cultures of the Mediterranean Sea*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle, 2013, pp. 223-239.
- FERNÁNDEZ VALLINA Emiliano, «Introducción al Tostado. De su vida y de su obra», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, n.º 15 (1988), pp. 153-177.
- FLINT, Valerie I. J., *The rise of magic in early medieval Europe*, Princeton University Press, Princeton, 1994.
- FONT-QUER, Pio, *Plantas medicinales: el Dioscórides renovado*, Labor, Barcelona, 1983.
- FOSCATI, Alessandra, «Healing with the Body of Christ: religion, medicine and magic», en ANDREANI, Laura; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino (eds.), *Il*

«*Corpus Domini*». *Teologia, Antropologia e Politica*, Simeil, Firenze, 2015, pp. 209-226.

FOUCAULT, Michel, *La vida de los hombres infames. Ensayos sobre desviación y dominación*, La Piqueta, Madrid, 1990 [1977].

FRAMIÑÁN DE MIGUEL, María Jesús, «El *Memorial de Pecados* de Covarrubias (1515): texto y ámbito literario», en *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro (AISO)* (Alcalá de Henares, 22-27 de julio de 1996), Servicio de Publicaciones, Universidad de Alcalá, 1996, pp. 599-609.

—, «Literatura y confesión: hacia una caracterización general de confesionales castellanos bajomedievales», en *Actas del IX Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (A Coruña, 18-22 de septiembre de 2001), coord. por Mercedes Pampín Barral, Carmen Parrilla García, vol. 2, Universidade da Coruña, Departamento de Filoloxía Española e Latina, Toxosoutos, 2005, pp. 247-268.

FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1986 [1922].

GARCÍA ARANCÓN, María Raquel, «Los Evreux ¿reyes taumaturgos de Navarra?», *Príncipe de Viana*, n.º 51, 189 (1990), pp. 81-88.

GARCÍA AVILÉS, Alfonso, «Religiosidad popular y pensamiento mágico en algunos ritos del sureste español. Notas sobre el mal de ojo en la Edad Media», *Revista de Verdolay*, n.º 3 (1991), pp. 125-139.

GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Editorial Akal, Madrid, 1976.

—, «Arnau de Vilanova (c. 1240- 1311) y la reforma de los estudios médicos en Montpellier (1309): el Hipócrates latino la introducción del nuevo Galeno», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinai. Scientiarumque Historiam Illustrandam*, vol. 2 (1982), pp. 97- 158.

—, «La medicina», en JOVER ZAMORA, José María (dir.), *Historia de España (Menéndez Pidal)*, vol. XVI: La época del gótico en la cultura española (c. 1220-1480), Espasa-Calpe, Madrid, 1994, pp. 597-656.

—, «Galenismo y enseñanza médica en la Escuela de Salamanca del siglo XV», *DYNAMIS. Acta Hispanica ad Medicinae Scientiarumque Historiam Illustrandam*, 20 (2000), pp. 209-247.

—, *La búsqueda de la salud. Sanadores y enfermos en la España medieval*, Ediciones Península, Barcelona, 2001.

—, *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla*, vols. I y II: Edad Media, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (ed.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco (s. XIV-XVI)*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994.

—, «Herejes, inquisidores y gobernantes en la Europa medieval (siglos XI al XV)», en VACA LORENZO, Ángel (ed. lit.), *Disidentes, heterodoxos y marginados en la historia: Novenas Jornadas de Estudios Históricos*, Universidad de Salamanca, Salamanca, 1998, pp. 51-84.

—, «Expresiones heréticas en la España medieval: los herejes de Durango», en GARCÍA DE CORTÁZAR, José Ángel (coord.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos. II. Del año 1000 al año 1500: actas del XII Seminario sobre Historia del Monacato celebrado en Aguilar de Campoo (Palencia) del 3 al 6 de agosto de 1998*, Fundación Santa María La Real, Centro de Estudios del Románico, Aguilar de Campoo, 1999, pp. 149-178.

—, «Cultura, ciencia y magia en la Edad Media», en GARCÍA FERNÁNDEZ, Ernesto (coord.), *Cultura de élites y cultura popular en Occidente (Edades Media y Moderna)*, Servicio editorial Universidad del País Vasco, Bilbao, 2011, pp. 109-142.

GARCÍA FERNÁNDEZ, Manuel, «La evolución de la leyenda del unicornio en la Baja Edad Media. Historia de una pareja», en LUCÍA MEGÍAS José Manuel (coord.) *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* (Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995), vol. 1, Universidad de Alcalá, pp. 639-652.

GARCÍA HERRERO, María del Carmen, «Curar con palabras», en GARCÍA HERRERO, María del Carmen; MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *Del nacer y el vivir. Fragmentos para una historia de la vida en la baja edad media*, Institución «Fernando El Católico» (Excma. Diputación De Zaragoza), Zaragoza, 2005, pp. 387-406.

GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia Católica. En sus cuatro grandes edades: Antigua, Media, Nueva, Moderna, II. Edad Media (800-1303)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1976.

—, LLORCA, Bernardino (dirs.), *Historia de la Iglesia Católica. III. Edad Nueva. La Iglesia en la época del Renacimiento y de la Reforma católica*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

—, *Historia de la Iglesia en España*, vol. II. La Iglesia en la España de los siglos VIII al XIV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1982.

GARCÍA Y GARCÍA, Antonio, *Iglesia, sociedad y derecho*, vol. 2, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1987.

- , «La canonística ibérica posterior al Decreto de Graciano», en *Repertorio de las ciencias eclesiásticas en España*, vol. I (1967), pp. 397-432; vol. II (1971), pp. 183-214; vol. V (1976), pp. 351-402.
- GARMENDIA LARRAÑAGA, Juan, *Ritos de solsticio de verano, Festividad de San Juan Bautista*, vols. I–II, Kriseilu, Donostia, 1987.
- , *Rituales y plantas en la medicina popular vasca*, Txertoa, Donostia, 2000.
- GARRIDO ANES, Edurne, «De profesión, “vieja y bruja”: una lectura contemporánea frente al tópico en el medievo», *Mil Seiscientos Dieciséis*, vol. XII (Anuario 2006), pp. 227-236.
- GARROSA RESINA, Antonio, *Magia y superstición en la literatura castellana medieval*, Biblioteca de Castilla y León, Valladolid, 1987.
- GELABERTÓ VILAGRÁN, Martí, «Fuentes para el estudio de la religión popular española», *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV, Historia Moderna*, t. 17 (2004), pp. 77-102.
- , *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVI-XVIII)*, Milenio, Lleida, 2005.
- , «Religión versus magia y ciencia: dos debates teológicos sobre la brujería y las prácticas mágicas en Europa y España (siglos XVI-XVII)», *CAUCES. Revue d'études hispaniques* (Dossier monographique: Science, magie et religion, un compromis médiéval?, sous la direction de Daniel Grégorio), n.º 6 (2005), pp. 147-160.
- GENTILCORE, David, «Was there a “popular medicine” in early Modern Europe?», *Folklore*, 115 (2004), pp. 151-166.
- , *Healers and healing in early Modern Italy*, Manchester University Press, Manchester, 1998.
- , *From bishop to witch. The system of a sacred in the early Modern Terra d'Otranto*, Manchester University Press, Manchester, 1992.
- GINTHER James R. «Robert Grosseteste's theology of pastoral care», en STANSBURY, Ronald J. (ed.), *A companion to pastoral care in the late Middle Ages*, Brill, Leiden, 2010, pp. 95-122.
- GINZBURG, Carlo, *Il benandanti*, Einaudi, Torino, 1966.
- , *El queso y los gusanos: el cosmos de un molinero del siglo XVI*, Muchnik, Barcelona, 1986 [1976].
- , *Historia nocturna. Las raíces antropológicas del relato*, Ediciones Península, Barcelona, 1991 [1989].

- , «Microhistory: two or three things that I know about it», *Critical Inquiry*, t. 20, n.º 1 (1993), pp. 10-35.
- GILLY, Carlos, «Juan de Valdés, traductor y adaptador de escritos de Lutero en su *Diálogo de Doctrina Christiana*», en LÓPEZ MOLINA, Luis (coord.), *Miscelánea de estudios hispánicos: homenaje de los hispanistas de Suiza a Ramón Sugranyes de Franch*, Abadia de Montserrat, Barcelona, 1982, pp. 85-106.
- GIRALT, Sebastià (ed.), «Estudi introductori», en *Arnaldi de Villanova Opera Medica Omnia VII.1. Epistola de reprobacione nigromantice fictionis (De improbatione maleficiorum)*, Publicacions de la Universitat de Barcelona/Fundació Noguera, Barcelona, 2005, pp. 11-198.
- , «Magia y ciencia en la Edad Media: la construcción de los límites entre la magia natural y la nigromancia (1230-1310)», *Clío & Crimen*, 8 (2011), pp. 14-72.
- GOERING, Joseph, «Leonard E. Boyle and the Invention of *Pastoralia*», en STANSBURY, Ronald J. (ed.), *A companion to pastoral care...*, *Op. cit.*, pp.7-20.
- GÓMEZ GÓMEZ, Jesús, *El diálogo del renacimiento español análisis formal y estudio histórico del diálogo didáctico escrito en prosa*, Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid, 1987.
- , «Catecismos dialogados españoles (siglo XVI)», *Edad de Oro*, vol. 8 (1989), pp. 117-128.
- GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*, Instituto Historia de España "Claudio Sánchez-Albornoz", Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996.
- , DE FORTEZA, Patricia, «Notas para un estudio de la peste bubónica en la España bajomedieval y de fines del siglo XVI», en GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (coord.), *Medicina y sociedad...*, *Op. cit.*, pp. 81-101.
- GONZÁLEZ POLVILLO, Antonio, *Análisis y repertorio de los tratados y manuales para la confesión en el mundo hispánico (ss. XV-XVIII)*, Publicaciones Universidad de Huelva, Huelva, 2009.
- GREEN, Monica Helen, «Women's medical practice and health care in medieval Europe», *Working together in the Middle Ages: perspectives on women's communities*, vol. 14, n.º 2, (Winter, 1989), pp. 434-473.
- , «Flowers, poisons, and men: menstruation in medieval Western Europe», en SHALL, Andrew; HOWIE, Gillian (eds.), *Menstruation. A cultural history*, Palgrave, Basingstoke, 2005, pp. 51-64.

- GUIANCE, Ariel, *Los discursos sobre la muerte en la Castilla medieval (siglos VII-XV)*, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, Valladolid, 1998.
- GUIJARRO GONZÁLEZ, Susana, «El saber de los claustros: las escuelas monásticas y catedralicias en la Edad Media», *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, n.º 731 (mayo-junio 2008), pp. 443-455.
- GUREVICH, Aron, *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992 [1988].
- HAMESSE, Jacqueline, «De la manducation des textes a l'apprentissage du savoir: l'évolution des florilèges médiévaux», en MUÑOZ, María José, CAÑIZARES, Patricia, MARTÍN, Cristina (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Gabinete de Filosofia Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2013, pp. 11-32.
- HAND, Wayland D., *Magical medicine. The folkloric component of medicine in the folk belief, custom and ritual of the peoples of Europe and America*, University of California Press, London, 1980.
- HENNINGSEN Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 1983.
- , «Los inquisidores de Llerena y el universo mágico del Sur», en LORENZANA DE LA PUENTE, Felipe; MATEOS ASCACÍBAR, Francisco J. (coord.), *Inquisición. XV Jornadas de Historia en Llerena* (15. 24 y 25 de octubre de 2014, Llerena), Sociedad Extremeña de Historia, Llerena, 2015, pp. 31-46.
- HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*, Akal, Madrid, 2004.
- HERRERA, María Teresa; VÁZQUEZ BENITO, María Concepción, «Arabismos en el castellano de la medicina y farmacopea medievales. Apuntes para un nuevo diccionario (II)», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n.º 7-1 (1982), pp. 173- 216.
- HICKMAN, Cleveland P.; ROBERTS, Larry S.; LARSON Allan, *Principios integrales de Zoología*, McGraw-Hill-Interamericana, Madrid, 2002.
- HOBBS, Daniel, «The schoolman as public intellectual: Jean Gerson and the late Medieval tract», *American Historical Review*, 108, 5 (2003), pp. 1308-1335.
- HUERGA, Álvaro, «Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI (En el IV centenario del B. Juan de Ávila)», *Analecta Sacra Tarraconénsia*, 41. 2 (1968), pp. 299-345.

- HUNT, Tony, *Popular medicine in Thirteenth-Century England. Introduction and texts*, Boydell & Brewer, Cambridge, 1990.
- IBÁÑEZ RODRÍGUEZ, Santiago, «La diócesis de Calahorra a mediados del siglo XVI según el *Libro de visita* del licenciado Martín Gil», *Brocar: Cuadernos de investigación histórica*, n.º 21 (1997), pp. 135-184.
- JACQUART, Danielle, «De la science a la magie: le cas d'Antonio Guainerio, médecin italien du XV^e siècle», *La possession. Littérature, médecine, société*, 9 (1988), pp. 137-157.
- , «Medicine and Theology», en YOUNG, Spencer E. (ed.), *Crossing Boundaries at Medieval Universities*, Brill, Leiden, 2011, pp. 213-226.
- JEAY, Madeleine, «Savoir-faire. Une analyse des croyances des *Evangelies des Quenouilles* (XV^e siècle)», *Le moyen français. Revue d'études linguistiques et littéraires fondée par Giuseppe di Stefano*, n.º 10 (1982), pp. 1-311.
- JIMÉNEZ MORENO, Arturo, *Vida y obra de Juan López de Zamora. Un intelectual castellano del siglo XV. Antología de textos*, Excmo. Ayuntamiento de Zamora y Centro de la UNED de Zamora, Zamora, 2002.
- JOLLY, Karen, «Medieval magic: Definitions, Beliefs, Practices», en ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart (ed.), *Witchcraft and magic in Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 2002, pp. 1-61.
- JONES, Peter M.; OLSAN Lea T., «Performative rituals for conception and childbirth in England, 900–1500», *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 89, n.º 3 (2015), pp. 406-433.
- KAMERICK, Kathleen, «Shaping superstition in late Medieval England», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol. 3, n.º 1 (Summer, 2008), pp. 29-53.
- KIECKHEFER, Richard, *European witch trials: their foundations in popular and learned culture, 1300-1500*, Routledge, Abingdon, Oxon, 2011 [1976].
- , *Magia en la Edad Media*, Editorial Crítica, Barcelona, 1992 [1989].
- , «Specific rationality of medieval magic», *The American Historical Review*, vol. 99, n.º 3 (Jun, 1994), pp. 813-836.
- KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *The sermon*, Brepols, Turnhout-Belgium, 2000 (*Typologie des Sources du Moyen Âge Occidental*, Fasc. 81-83).
- KUSCHICK, Ingrid, *Medicina popular en España, Siglo XXI*, Madrid, 1995.
- LACARRA, María Jesús, «El *Libro de los gatos*: hacia una tipología del 'enxiemplo'», en EGIDO MARTÍNEZ, Aurora Gloria; FONQUERNE, Yves-René (coord.),

Formas breves del relato: coloquio Casa Velázquez-Departamento de Literatura Española de la Universidad de Zaragoza (Madrid, febrero de 1985), Universidad de Zaragoza, Zaragoza, 1986, pp. 19-34.

LARA ALBEROLA, Eva, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Univesitat de València, València, 2010.

—; MONTANER, Alberto (coord.), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas*, SEMYR. Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, Salamanca, 2014.

LINEHAN, Peter, *La Iglesia española y el papado en el s. XIII*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1975.

LE GOFF, Jacques, *Pour une autre Moyen Âge. Temps, travail et culture en Occident: 18 essais*, Éditions Gallimard, Paris, 1977.

—, «Las mentalidades. Una historia ambigua», en LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (dirs.), *Hacer la historia. III: Nuevos objetos*, Laia, Barcelona, 1978 [1974], pp. 81-89.

—, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1986 [1981].

—, *L'Imaginaire médiéval*, Gallimard, Paris, 1985.

—, *La civilización del Occidente Medieval*, Editorial Paidós Ibérica, Barcelona, 1999 [1982].

—; TRUONG, Nicolas, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 2005 [2003].

LE ROY LADURIE, Emmanuel, *Montaillou, aldea occitana de 1294-1324*, Taurus, Madrid, 1988 [1975].

LEVI-STRAUSS, Claude, *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1964 [1962].

LISÓN TOLOSANA, Carmelo, *Antropología cultural de Galicia*, Akal Universitaria, Madrid, 1983.

—, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia. Antropología cultural de Galicia 2*, Akal Universitaria, Madrid, 1983.

LOMAX, DEREK W., «El Catecismo de Albornoz», *Studia Albornotiana*, 11 (1972), pp. 215-233.

- , «Datos biográficos sobre el Arcipreste de Talavera», *Actas del Cuarto Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (Salamanca, agosto de 1971), Universidad de Salamanca, Salamanca, 1982, pp. 141-146.
- LONGÈRE, Jean, *La prédication médiévale*, Études Augustiniennes, Paris, 1983.
- LÓPEZ PIÑERO, José María, *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Editorial Labor, Barcelona, 1979.
- MAÍLLO SALGADO, Felipe, *Los arabismos del castellano en la Baja Edad Media. Consideraciones históricas y filológicas*, Ediciones Universidad de Salamanca, 1998.
- MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Editorial Ariel, Barcelona, 1994 [1948].
- MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri, «Esbozo de una teoría general de la magia», en MAUSS, Marcel, *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979 [1902-1903], pp. 43-152.
- MARCOTEGUI BARBER, Beatriz, *Instructio morum et fidei. La predicación en el Reino de Navarra en el siglo XV*, Gobierno de Navarra, Pamplona, 2009.
- MARTÍNEZ CASADO, Ángel, *Lope Barrientos, Un intelectual en la corte de Juan II*, Editorial San Esteban, Salamanca, 1994.
- MAYEUR, Jean-Marie; PIETRI, Charles; VAUCHEZ, André; VENARD, Marc, *Histoire du christianisme. Des origines à nos jours, VI. Un temps d'épreuves (1274-1449)*, Desclée-Fayard, Paris, 1990.
- McGUIRE, Brian Patrick, *Jean Gerson and the last medieval reformation*, The Pennsylvania State University Press, 2005.
- McVAUGH, Michael R., «Incantationes in late medieval surgery», en MARCHETTI, Giancarlo; RIGNANI, Orsola; SORGE, Valeria (ed.), *Ratio et superstitio. Essays in Honor of Graziella Feredici Vescovini*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Louvain-La-Neuve, 2003, pp. 319-345.
- MELQUIADES, Andrés Martín, «Pensamiento teológico y vivencia religiosa en la reforma española (1400-1600)», en GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, vol. II., *Op. cit.*, 1982 pp. 269-305.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, I (España romana y visigoda. Período de la Reconquista. Erasmistas y protestantes), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1956.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael, «Fuera de la orden de la natura»: magias, milagros y maravillas en el Amadís de Gaula, Reichenberger Ediciones, Kassel, 2001.

- , *El gran libro de las brujas*, RBA, Barcelona, 2004.
- , «Magias y brujerías literarias en la Castilla medieval», *Clío & Crimen*, n.º 8 (2011), pp. 146-164.
- MICHAUD-QUANTIN, Pierre, «Sommes de casuistique et manuels de confession au Moyen Âge (XII-XVI siècles)», *Analecta Medievalia Namurcensia*, 13 (1962), pp. 34-53.
- MIR, Miguel (ed.), *Escritores místicos españoles*, t. 16, Nueva Biblioteca de Autores Españoles, Bailly-Baillière, Madrid, 1911.
- MONJAS MANSO, Luis, *La Reforma eclesiàstica i religiosa de les diòcesis de la Tarraconense al llarg de la Baixa Edat Mitjana (a través des qüestionaris de visites pastorals)*, Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, 2005.
- MORAL DE CALATRAVA, Paloma, «Magic or science? What "old women lapidaires" knew in the age of Celestina», *La Corónica. A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 36.1 (2007), pp. 203-235.
- , «Frígidos y maleficiados. Las mujeres y los remedios contra la impotencia en la Edad Media», *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LXIV, n.º 2 (2012), pp. 353-372.
- MORGADO GARCÍA, Arturo, *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Sanlúcar de Barrameda, 1999.
- MORIN, Edgar, *El hombre y la muerte*, Kairós, Barcelona, 1974.
- MUESSIG, Carolyn, «Sermon, preacher and society in the Middle Ages», *Journal of Medieval History*, 28 (2002), pp. 73-90.
- MUÑOZ, María José; CAÑIZARES, Patricia; MARTÍN, Cristina (eds.), *La compilación del saber en la Edad Media*, Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales, Gabinete de Filosofía Medieval, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, Porto, 2013.
- NIETO SORIA, José Manuel, «La monarquía bajomedieval castellana ¿Una realeza sagrada?, en *Homenaje al profesor Juan Torres Fontes*, vol II, Academia Alfonso X el Sabio, Universidad de Murcia, Murcia, 1987, pp. 1225-1237.
- NIEVES SÁNCHEZ, María, «Nombres de composiciones farmacológicas formados con la partícula griega *dia* contenidos en obras médicas medievales castellanas», *Cahiers de linguistique hispanique médiévale*, n.º 16 (1991), pp. 147-181.
- OLSAN, Lea T., «Latin charms of medieval England: Verbal healing in a Christian oral tradition», *Oral tradition*, 7/1 (1992), pp. 116-142.

- , «Charms and prayers in medieval medical theory and practice», *Social History of Medicine*, vol.16, n.º 3 (2003), pp. 343-366.
- OTTO, Bernard-Christian; STAUSBERG, Michael (ed.), *Defining magic. A reader*, Critical categories in the study of religion, Routledge, New York, 2014.
- PAGE, Sophie, *La astrología en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, Madrid, 2006 [2002].
- , *La magia en los manuscritos medievales*, AyN Ediciones, Madrid, 2006 [2004].
- PANIAGUA, Juan Antonio, *El doctor Chanca y su obra médica*, Ediciones Cultura Hispánica, Madrid, 1977.
- PARISH, Helen (ed.), *Superstition and magic in early modern Europe. A Reader*, Bloomsbury, London, 2015.
- PARK, Katharine, «Medicine and magic: the healing arts», en BROWN Judith C.; DAVIS, Robert C. (eds.), *Gender and Society in Renaissance Italy*, Addison Wesley Longman, London, 1998, pp. 129-149.
- , «Medicine and society in medieval Europe, 500-1500», en WEAR, Andrew (ed.), *Medicine in society. Historical essays*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- PASI, Marco, «Theses de magia», *Societas Magica Newsletter*, Issue 20 (2008), pp. 1-8.
- PEDROSA, José Manuel, *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros y ensalmos*, Sendoa, Oiartzun, 2000.
- , «La guerra de médicos y saludadores: ciencia, magia y cultura popular en España (siglos XVIII-XX)», *Revista Folklore*, 402 (2015), pp. 4-30.
- PENSADO TOMÉ, José Luis, «Algunas observaciones lingüísticas sobre el doctor Jerónimo Soriano», *Archivo de Filología Aragonesa*, vol. XII-XIII (1961-1962), Institución Fernando el Católico, Zaragoza, pp. 57-75.
- PETERS, Edward, *The magician, the witch and the law*, University of Pennsylvania Press, 1978.
- , «The medieval Church and state on superstition, magic and witchcraft: from Augustine to the sixteenth century», en PARISH, Helen (ed.), *Superstition and magic in early modern Europe...*, *Op. cit.*, pp. 52-90.
- POIRRIER, Philippe, «L'histoire culturelle en France. 'Une histoire sociale des représentations'», en POIRRIER, Philippe (dir.), *L'Histoire culturelle: un «tournant mondial» dans l'historiographie?*, Postface de Roger Chartier, Editions Universitaires de Dijon, Dijon, 2008, pp. 27-39.

- PONTAL, Odette, *Les statuts synodaux*, Brepols, Turnhout, 1975 (*Typologie des sources du Moyen Âge Occidental*, Fasc. 11).
- PRAT FERRER, Juan José, «Los *exempla* medievales. Una etapa escrita entre dos oralidades», *Oppidum. Cuadernos de investigación*, n.º 3 (2007), pp. 165-188.
- RAPP, Francis, *La Iglesia y la vida religiosa en Occidente a finales de la Edad Media*, Editorial Labor, Barcelona, 1973 [1971].
- RECIO MUÑOZ, Victoria, «*Experimenta y empírica* en el género médico de la *práctica*», en SÁNCHEZ MANZANO, María Asunción (coord.), *Sabiduría simbólica y enigmática en la literatura grecolatina*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 193-206.
- REYES GÓMEZ, Fermín de los, «El *Modus Confitendi* y Andrés de Escobar», en ESCOBAR, Andrés de, *Modus Confitendi...*, *Op. cit.*, pp. 27-61.
- RIDER, Catherine, *Magic and impotence in the Middle Ages*, Oxford University Press, New York, 2006.
- , «Lay religion and pastoral care in 13th-century England: the evidence of a group of short confession manuals», *Journal of Medieval History*, vol. 36, n.º 4 (2010), pp. 327-340.
- , «Magic and unorthodoxy in late medieval English pastoral manuals», en PAGE Sophie (eds.), *The Unorthodox Imagination in late medieval Britain*, Manchester: Manchester University Press, Manchester-New-York, 2010, pp. 96-114.
- , «Medical magic and the Church in 13th-century England», *Social History of Medicine*, vol. 24, n.º 1 (2011), pp. 92-107.
- , *Magic and religion in medieval England*, Reaktion Books, London, 2012.
- , «Women, men and love magic in late medieval English pastoral manuals», *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 7, n.º 2 (2012), pp. 190-211.
- , «Common magic», en COLLINS, David J. (ed.), *The Cambridge History of magic and witchcraft in the West*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015, pp. 303-331.
- RÍOS SALOMA, Martín F., «De la historia de las mentalidades a la historia cultural. Notas sobre el desarrollo de la historiografía en la segunda mitad del siglo XX», *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea de México*, n.º 37 (enero-junio, 2009), pp. 97-137.
- RIPOLL MATEO Verónica, «Sobre una edición ignota de la *Reprobación de supersticiones* del maestro Ciruelo», *DYNAMIS. Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, 22 (2002), pp. 437-459.

- RÍSQUEZ MADRID, Antonia, «Géneros sapienciales en la Edad Media: el florilegio y la enciclopedia medieval», en GONZÁLEZ ROLÁN, Tomás (dir.), *'Manipulus studiorum'*, en recuerdo de la profesora Ana María Aldama Roy, Escolar y Mayo Editores, Madrid, 2014, pp. 837-844.
- ROBERT, Aurélien, «*Fascinatio*», en ATUCHA, Iñigo; CALMA, Dragos; KONIG-PRALONG, Catherine; ZAVATTERO Irène (eds.), *Mots Médiévaux Offerts a Ruedi Imbach*, Brepols Publishers, Turnhout, 2011, pp. 279-290.
- , «Le pouvoir des incantations selon les médecins du Moyen Âge (XIII^e-XV^e siècle)», en BÉRIOU, Nicole; BOUDET, Jean-Patrice; ROSIER-CATACH, Irène (eds.), *Le pouvoir des mots...*, *Op. cit.*, pp. 459-489.
- ROJO VEGA, Anastasio, *Enfermos y sanadores en la Castilla del siglo XVI*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 1993.
- RONQUILLO RUBIO, Manuela, *El Tribunal de la Inquisición en Canarias, 1501-1526*, Cabildo Insular de Gran Canaria, Las Palmas, 1990.
- , «Procedimientos y supersticiones populares de la religión y la liturgia cristiana en las Islas Canarias a fines del siglo XV y principios del XVI», *CAUCES. Revue d'études hispaniques*, (Dossier monographique: Science, magie et religion..., *Op. cit.*, pp. 113-128.
- RUBIO ÁLVAREZ, Fernando, «Don Pedro Gómez Barroso, arzobispo de Sevilla y su *Catecismo* en romance castellano», *Archivo Hispalense*, 8182 (1957), pp. 129-146.
- RUIZ-DOMÈNEC, José Enrique, *Rostros de la historia. Veintiún historiadores para el siglo XXI*, Península, Barcelona, 2000.
- RUSSELL, Peter E., «La magia, tema integral de *La Celestina*», en LÓPEZ-RÍOS MORENO, Santiago (coord.), *Estudios sobre "La Celestina"*, Clásicos y Críticos, Madrid, 2001, pp. 281-311.
- SALMÓN, Fernando, «La medicina y las traducciones toledanas del siglo XII», en GARCÍA BALLESTER, Luis (dir.), *Historia de la ciencia y la técnica en la Corona de Castilla*, vol. II. Edad Media, Junta de Castilla y León, Salamanca, 2002, pp. 631-646.
- SÁNCHEZ GRANJEL, Luis, «Aspectos médicos de la literatura antisupersticiosa española en los siglos XVI y XVII», *Acta Salmanticensia, Iussu senatus universitatis edita*, Tomo II, n.º 1 (1953), pp. 113-173.
- ; RIERA PALMERO J., «Medicina y sociedad en la España renacentista», en LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Historia Universal de la Medicina*, vol. 4. Edad Moderna, Salvat, Barcelona, 1976.

- , *La medicina española renacentista (Historia general de la medicina española, II)*, Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1980.
- , *La medicina española Antigua y Medieval*, (Historia general de la medicina española, I), Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1981.
- SÁNCHEZ HERRERO José, *Concilios provinciales y sínodos toledanos de los siglos XIV y XV. La religiosidad cristiana del clero y pueblo*, Universidad de la Laguna, La Laguna, 1976.
- , «La literatura catequética en la Península Ibérica, 1236-1553», *En la España Medieval*, Editorial de la Universidad Complutense, Madrid, t. IX. (1986), pp. 1051-1117.
- , «Enseñanza de la doctrina cristiana en algunas diócesis de León y Castilla durante los siglos XIV y XV. Catecismos, catequesis y predicación», *Archivos Leoneses. Revista de Estudios y Documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, 30 (59-60) (1976), pp. 145-183.
- SÁNCHEZ SÁNCHEZ Manuel Ambrosio, «Vernacular preaching in Spanish, Portuguese and Catalan», en KIENZLE, Beverly Mayne (dir.), *The sermón... Op. cit.*, pp. 759-858.
- SANTIAGO-OTERO, Horacio, «Guido Monte Roterio y el *Manipulus Curatorum*», en KUTTNER, Stephan; PENNINGTON, Kenneth (eds.), *Proceedings of the Fifth International Congress of Medieval Canon Law* (Salamanca, 21-25 September 1976), Biblioteca Apostólica Vaticana, Vatican City, 1980, pp. 259-265.
- , «Guido de Monte Roterio. Nuevos manuscritos del *Manipulus curatorum*», en *Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez* (Repertorios, textos y comentarios), vol. 1, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1986, pp. 15-20.
- , «El *Sacramental* de Clemente Sánchez de Valderas», en SANTIAGO-OTERO, Horacio, *Fe y Cultura en la Edad Media*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1988, pp. 259-267.
- SANTO TOMÁS PÉREZ, Magdalena, *La asistencia a los enfermos en Castilla en la Baja Edad Media*, Tesis doctoral, Universidad de Valladolid, 2002.
- SCHMITT, Jean-Claude, «"Religion populaire" et culture folklorique (note critique)[A propos de Etienne Delaruelle. La piété populaire au Moyen Âge, avant-propos de Ph. Wolff, introduction par R. Manselli et André Vauchez]», *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 31, n.º 5 (1976), pp. 941-953.
- , *La herejía del santo lebrél. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Muchnik Editores, Barcelona, 1984.
- , *Prêcher d'exemples*, Edition Stock (Série «Moyen Age»), Paris, 1985.

- , *Historia de la superstición*, Crítica, Barcelona, 1992 [1988].
- , *Les corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Gallimard, Paris, 2001.
- , «L'anthropologie historique de l'Occident médiéval. Un parcours », *L'Atelier du Centre de recherches historiques* [En línea], n.º 6 (2010), <http://acrh.revues.org/1926> , consultado el 3 de julio de 2014.
- SKEMER, Don C., *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, Pennsylvania State University Press, 2006.
- SOLEDAD JACIUK, Marina, «Religión, superstición y práctica médica en la obra de Lope Barrientos, obispo castellano del siglo XV», *CAUCES. Revue d'études hispaniques*, (Dossier monographique: Science, magie et religion..., *Op. cit.*, pp. 101-112.
- SMITH, Stephen Anthony; KNIGHT, Alan (eds.), *The Religion of fools? Superstition past and present*, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- SOMOLINOS-PALENCIA, Juan, «El unicornio y la medicina», *Gaceta Médica de México*, vol. 124 (7-8 julio-agosto, 1988), pp. 303-306.
- SOTO RÁBANOS, José María, «Nuevos datos sobre el *Tratado de Confesión* de Juan Martínez de Almazán», en SOTO RÁBANOS, José María (ed.), *Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago-Otero*, I (1998), pp. 343-375.
- , «Visión y tratamiento del pecado en los manuales de confesión de la Baja Edad Media hispana» *Hispania Sacra*, LVIII (2006), pp. 411-447.
- STANSBURY Ronald J. (ed.), *A companion to pastoral care in the late Middle Ages (1200–1500)*, Brill, Eiden-Boston, 2010.
- , «Preaching and pastoral care in the Middle Ages», en STANSBURY, R. J. (Ed.), *A companion...*, *Op. cit.*, pp. 23-40.
- SURTZ, Ronald E., «A Spanish midwife's uses of the word: the inquisitorial trial (1485/86) of Joana Torrellas», *Mediaevistik*, vol. 19, (2006), pp. 153-168.
- TAUSIET CARLÉS, María, «Religión, ciencia y superstición en Pedro Ciruelo y Martín de Castañega», *Revista Gerónimo Zurita*, 65-66 (1992), pp. 139-148.
- , *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*, Institución «Fernando el Católico», Zaragoza, 2000.
- , «Healing virtue: saludadores versus witches in early modern Spain», *Medical History Supplement*, 29 (2009), pp. 40-63.

- , «Rationalizing the irrational: an interview with Stuart Clark (Princeton, October 20, 2008)», *Magic, Ritual, and Witchcraft*, vol.5, n.º 2 (Winter 2010), pp. 213-226.
- TENTLER, Thomas N., *Sin and confession on the eve of the Reformation*, Princeton University Press, Princeton, 1977.
- THOMAS, Keith, *Religion and the decline of magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Penguin Books, London, 1991 [1971].
- THORNDIKE, Lynn, *A history of magic and experimental science*, vol. II, IV, Columbia University Press, New York, 1923, 1934.
- TODOROV, Tzvetan, «Le discours de la magie», *L'Homme*, t. 13 n.º 4 (1973), pp. 38-65.
- VAN ENGEN, John, «The Church in the fifteenth century», en BRADY, Thomas A.; OBERMAN, Heiko A.; TRACY, James D. (ed.), *Handbook of European History. Late Middle Ages, Renaissance and Reformation*, vol.1, Brill, Leiden, 1994, pp. 305-330.
- VAN DER LUGT, Maaïke, «The incubus in scholastic debate. Medicine, Theology and popular belief », en BILLER, Peter; ZIEGLER, Joseph, *Religion and medicine in the Middle Ages...*, *Op. cit.*, pp. 175-200.
- VANINA NEYRA, Andrea, «La magia erótica en el *Corrector sive medicus* de Burchard von Worms», *Brathair. Revista de Estudos Celtas e Germânicos*, 10, 1 (2010), pp. 83-99.
- , «Los penitenciales como fuentes históricas: un debate vigente», Texto presentado al *Congreso Regional de Historia e Historiografía Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral Santa Fe* (3 y 4 de mayo de 2007) [En línea], <https://www.academia.edu> , consultado el 11/07/2017.
- VÁZQUEZ DE BENITO, María de la Concepción, «Influencia de la medicina árabe en la medieval castellana», *Azafea: revista de filosofía*, n.º 1 (1985), pp. 369-375.
- ; HERRERA, María Teresa, «La magia en dos tratados de patología del siglo XIV árabe y castellano», *Al-Qantara*, XII, fasc.2 (1991), pp. 389-399.
- WEILL-PAROT, Nicolas, *Les "images astrologiques" au Moyen Âge et à la Renaissance: spéculations intellectuelles et pratiques magiques, XII^e - XV^e siècle*, H. Champion, Paris, 2002.
- , «Des registres de rationalité en concurrence? *Empirica* magiques et médecine scolastique», *Anuario de Estudios Medievales*, vol. 43, n.º 1 (2013), pp. 323-342.
- ZAMORA CALVO, María Jesús, *Ensueños de razón. El cuento inserto en tratados de magia (siglos XVI y XVII)*, Editorial Iberoamericana, Madrid, 2005.

- , «Kramer, Sprenger y sus seguidores en la Europa católica», *CAUCES. Revue d'études hispaniques* (Dossier monographique: Science, magie et religion..., *Op. cit.*, pp. 129-146.
- , «Las bocas del diablo. Tratados demonológicos en los siglos XVI y XVII», *Edad de Oro*, XXVII (2008), pp. 411-445.
- , «Ciruelo y sus juicios contra la superstición», en SAN JOSÉ LERA, Javier; BURGUILLO LÓPEZ, Francisco Javier; MIER PÉREZ Laura (coord.), *La fractura historiográfica: las investigaciones de Edad Media y Renacimiento desde el Tercer Milenio*, SEMYR. Sociedad de Estudio medievales y Renacentistas, Salamanca, 2008, pp. 781-797.
- , «Conjurando al destino. Fórmulas supersticiosas (siglos XVI y XVII)», en FERNÁNDEZ, José Ruiz; VÁZQUEZ GUZMÁN, Juan Pedro (coords.), *Religiosidad popular*, Instituto de Estudios Almerienses, Almería, 2010, pp. 197-212.
- ZIEGLER, Joseph, *Medicine and religion, c.1300. The case of Arnau de Vilanova*, Clarendon Press, Oxford, 1998.
- ZIKA Charles, *Exorcising our demons: magic, witchcraft and visual culture in early modern Europe*, Series Studies in Medieval and Reformations Thought, Brill, Leiden, 2003.

