

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*

JUAN PABLO BUBELLO

Resumen:

El *Tratado de Fascinación o de Aojamiento*, escrito por Enrique de Villena a comienzos del siglo XV, es un buen punto de ingreso para abordar la historia del esoterismo en la península ibérica de la época. Contra el enfoque clásico sobre Villena y la perspectiva de los historiadores de la ciencia, desde la mirada de la historia cultural proponemos un abordaje sobre un problema histórico que sigue mereciendo todavía ulteriores investigaciones.

Palabras clave:

Esoterismo- Enrique de Villena- Polémicas Antimágicas- Siglo XV.

Abstract:

The *Tratado de Fascinación o de Aojamiento*, written by Enrique de Villena in the early fifteenth century, is a good entry point for approaching the history of esotericism in the Iberian Peninsula at the time. Against the classical approach of Villena and the perspective of historians of science, from the perspective of cultural history we suggest an approach on an old problem that still deserves further research yet.

Keywords:

Esotericism- Enrique de Villena- Antimagic polemics- 15 th. Century-



Recibido con pedido de publicación el 20 de abril de 2012

Aceptado para su publicación el 18 de mayo de 2012

Versión definitiva recibida el 20 de julio de 2012

Juan Pablo Bubello, Universidad de Buenos Aires. e-mail j_bubello@yahoo.com.ar

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*", en *prohistoria*, núm. 17, año XV, 2012, pp. 1-24.

Introducción. Precisiones conceptuales e historiográficas¹

“Rasech Enod e el maestro de Girona en su *Cabbala* ponen que, mostrando el *sadai* con la mano, alçando los tres dedos postrimeros en manera de *sin*, e el segundo encorvado en manera de *dalet*, e el purgar poniéndolo de yuso en manera de *yod*, e faziendo que se escuda de la mano e que diga *taff taf ia maguen David*, que será guardado de mala catadura de ojo por virtud d'este nombre.”²

Así se expresaba Enrique de Aragón, Marqués de Villena, en un apartado de su *Tratado de fascinación o de aojamiento* (1411?),³ el cual consideramos un muy buen punto de ingreso para abordar la magia y las polémicas antimágicas en la España bajo-medieval.

Sin embargo, a modo de introducción que creemos necesaria, subrayamos que uno de los problemas centrales para entender a nuestro sujeto histórico y a su producción erudita en el marco cultural de su época, es precisar las categorías y el método que se habrán de utilizar en el discurso historiográfico. Ello, por cuanto en un trabajo publicado hace poco más de un lustro, se relacionó al *Tratado de*

¹ Sucesivos avances de investigación de este trabajo fueron expuestos en 2010 (“VII Jornadas Internacionales de Historia de España”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires); 2009 (“XII Jornadas Inter-escuelas y/o Departamentos de Historia”, Universidad Nacional de Comahue), 2008 (“VI Jornadas Internacionales de Historia de España”, Universidad de Buenos Aires) y 2007 (“II Jornadas para Jóvenes Investigadores en Historia de España: Estado actual de las investigaciones en curso”, Universidad de Buenos Aires) Agradezco las sugerencias y señalamientos –que he procurado observar– brindados por mis colegas Dres. María G. de Fauve, Fabián Campagne y Patricia de Forteza en dichos eventos académicos.

² CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena, Obras completas I*, Madrid, Turner, 1994 (ver *Tratado de fascinación*, pp. 325-341).

³ Fue mencionado que el tratado fue escrito en 1425 (Cfr. CIAPPARELLI, Lidia “Medicina y Literatura en el Tratado de Fascinación de Enrique de Villena” en *Cuadernos de Historia de España*, 79, núm. 1, Bs. As., 2005) Utilizamos la versión on line URL: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0325-11952005000100002. Sin embargo, también se mencionó la fecha 1411 (Cfr. CAMPAGNE, Fabián en *Tratado de las supersticiones y las hechicerías de Fray Martín de Castañega*, de la “Colección de Libros Raros, Curiosos y Olvidados”, Facultad de Filosofía y Letras, Univ. de Buenos Aires, Bs. As., 1997, estudio preliminar y notas)

fascinación o de aojamiento de Villena con el desarrollo de las *ideas científicas* de su época,⁴ y se efectuaron expresiones como las siguientes:

“Villena comenta las señales por las cuales se reconoce a las víctimas del ojo con gran detalle; los síntomas descriptos se vinculan con afecciones psicosomáticas... no se puede dejar de apreciar que observan un proceso de malestar anímico que desemboca en trastornos físicos. En psicología se define la depresión como un cuadro de tristeza pronunciada, persistente... y de causa imprecisa..., de pasividad ajena a la propia personalidad, apatía... de lentitud del curso del pensamiento... con numerosos síntomas corporales... y con posible deterioro de las funciones orgánicas como trastornos del sueño..., del apetito... y la percepción...”⁵

Ese enfoque entraña una mirada anacrónica, en tanto se vale de categorías de la medicina actual -y hasta de la psicología moderna- para describir prácticas y representaciones culturales de comienzos del siglo XV.

Pero además se señaló que “Algunos de los métodos que comenta Villena han sobrevivido al paso del tiempo y siguen vigentes aún hoy: existen mujeres “desaojadoras” que suelen intervenir ante las jaquecas persistentes de origen desconocido...”⁶

La noción de “persistencia” ha sido fuertemente objetada desde el enfoque de la historia cultural. Fue demostrado que los objetos, discursos, representaciones y prácticas culturales (y los propios agentes culturales vinculados a cada uno de ellos), en el marco de las relaciones de fuerza que se establecen en todo campo cultural, no pueden ser concebidos como estáticos y permanentes, sino que se reconfiguran constantemente en un complejo proceso histórico, al calor de la lucha que se entabla por el sentido y el significado,⁷ por ejemplo, sobre el hombre, la naturaleza, el mundo o el universo mismo.

Las prácticas y representaciones del *aojamiento* en la España de inicios del siglo XV adquieren un significado preciso en el marco de la puja cultural dentro de ese espacio geográfico-temporal concreto. Por ende, las distancias históricas de aquél momento con el del *aojamiento* en la cultura argentina de nuestro tiempo son tan grandes, que difícilmente se puedan establecer conexiones sin caer en miradas

⁴ Cfr. CIAPPARELLI, Lidia “Medicina y Literatura...”, cit.

⁵ Cfr. CIAPPARELLI, Lidia “Medicina y Literatura...” cit.

⁶ Cfr. CIAPPARELLI, Lidia “Medicina y Literatura...” cit.

⁷ Cfr. CHARTIER, Roger *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 1992.

superficiales que tienden más a confundir que a explicar fenómenos culturales tan complejos en la larga duración.⁸

Pero además, tras definir la “superstición” como

“... una creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón, o como una convicción sin fundamento positivo conocido, pero con eficacia suficiente para determinar la conducta, que incluye abstenciones y acciones que prevengan lo nefasto o, por el contrario, aseguren lo benéfico...”, (se afirma que, por ende) “... este *Tratado* es supersticioso, fuera de la religión y de la lógica”.⁹

Si bien Pedro Cátedra ya había considerado al *Tratado de fascinación o aojamiento* como “un tratado o una cuestión médica”;¹⁰ allí, apoyándose en el antiguo enfoque de Frazer en su clásico *La Rama Dorada* (ampliamente criticado y superado por el debate posterior durante todo el siglo XX),¹¹ se acude básica pero no únicamente de la (des) calificación de *superstición*.

Al respecto, podemos señalar que ya fue demostrado que el concepto de *superstitio* carece de carácter reflexivo, pues nadie lo emplea espontáneamente para calificar sus propias creencias o prácticas¹² y que no existen *supersticiones* hasta que alguien utiliza ese término para denotar prácticas y creencias de otros, descalificándolas.¹³

Asimismo, con relación a la cuestión de estar estas prácticas fuera de la “lógica”, corresponde señalar también que esa forma de acercarse a *lo mágico* (y al problema del *mal de ojo* en este caso) es heredera de la que se construyó a partir del siglo XVII en la tradición occidental, cuando los filósofos e investigadores de la naturaleza como Descartes y Bacon entre tantos otros, desarrollaron el enfoque y el método que fueron conformando la filosofía y la ciencia modernas.¹⁴ y donde, en este particular horizonte de sentido, *lo mágico* fue impugnado a partir de la

⁸ Para la cuestión de los significados que asume el aojamiento en la tradición cultural argentina, Cfr. BUBELLO, Juan Pablo *Historia del Esoterismo en la Argentina*, Bs., As., Biblos, 2010.

⁹ Cfr. CIAPPARELLI, Lidia “Medicina y Literatura...”, cit..

¹⁰ CATEDRA, Pedro, *Enrique de Villena...* cit., Introducción, p. XXIII.

¹¹ Cfr. BUBELLO, Juan Pablo “El aporte de la historiografía francesa actual en torno al centenario debate sobre el concepto de *Magia*” en GONZALEZ MEZQUITA, María Luz *Problemas de Historia Moderna. Cuestiones historiográficas, tendencias en la investigación*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2005, pp. 73-104.

¹² CAMPAGNE, Fabián *Homo catholicus, homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid-Buenos Aires, Miño y Dávila, Universidad de Buenos Aires, 2002, p. 23 y p. 135.

¹³ CAMPAGNE, Fabián *Homo catholicus, homo superstitiosus...* cit., p. 136.

¹⁴ DEBUS, Allen *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*, México, FCE, 1996, 2º reimp. pp. 181-236.

construcción de [des]calificaciones novedosas: aquellos que pretendieran realizar estas prácticas –y también los que creyeran en ellas- serían desde entonces tildados de charlatanes, excéntricos, embaucadores, estafadores, prestidigitadores y, sobre todo, ignorantes. Cuando, al fin, la Ilustración francesa y los empiristas ingleses rotularon a la *magia* como una forma de *superstición*,¹⁵ comenzó otra etapa de polémicas antimágicas en occidente -la actual-,¹⁶ en la que se la asoció con un modelo que la alejó del complejo científico-racionalista del principio de causalidad y la ubicó en el campo de la ignorancia (pues ignoraría, relativizaría o se opondría al funcionamiento del mundo físico real según la ciencia moderna).¹⁷

Pero el principal problema del abordaje que criticamos consiste en no instalar al *Tratado de fascinación o aojamiento* en el marco de las polémicas antimágicas de la época. Cuestión no menor, en tanto todo agente cultural produce sus discursos, sus objetos, sus prácticas y sus representaciones en el marco de relaciones de fuerza dentro de un contexto cultural concreto (en nuestro caso, como veremos, *antimágico*)

Con estos señalamientos previos, en este trabajo, abordaremos pues a Enrique de Aragón, Marqués de Villena (1382?-1434) y a su *Tratado* desde el enfoque de la historia cultural, buscando, de un lado, prevenirnos de generalizaciones arbitrarias, superficiales y estigmatizatorias, y, del otro, positivizar sus prácticas y representaciones entendiéndolos como fenómenos culturales, sin concebirlos ora como un subproducto religioso de tipo *supersticioso*, ora como un objeto del pasado fuera de toda “lógica”.

El *Tratado de fascinación o de aojamiento*, como veremos, es un buen punto de ingreso para abordar no sólo la tópica del mal de ojo en particular, sino las características que asume el *esoterismo* en la península ibérica de inicios del siglo XV en el marco de las *polémicas antimágicas* vigentes por entonces.¹⁸

¹⁵ HAZARD, Paul *La crisis de la conciencia europea, 1680-1750*, Madrid, Alianza, 1987, pp. 139-158.

¹⁶ La otra vía, religiosa, comenzó a comienzos del siglo IV d. C., impulsada por los eruditos de la Iglesia cristiana cfr. DE MARTINO, Ernesto *Magia y civilización*, Buenos Aires, El Ateneo, 1965, pp. 229-232.

¹⁷ CAMPAGNE, Fabián *Homo catholicus...* p. 102.

¹⁸ Para ello, nuestra fuente documental será abordada comparativamente con otras precedentes y con las que le son contemporáneas; pues buscamos dar cuenta así de la doble dimensión del espacio cultural, en tanto está constituido por una arista vertical, diacrónica (que establece la relación de las fuentes con épocas anteriores y posteriores) y otra horizontal o sincrónica (donde se relaciona con otros aspectos de la cultura en el que se encuentra instalada al mismo tiempo) Cfr. SHORCKE, Carl *Pensar con la Historia*, Buenos Aires, Taurus, 2001, pp. 355 y ss.; CHARTIER, Roger *El mundo como representación...* cit., p. 41.

Contexto histórico. Esoterismo y polémicas antimágicas

En 1510, en su *Occulta Philosophia* (primera edición, 1533), el célebre *magus* renacentista Enrique Cornelio Agrippa señaló que la *fascinatio* "...proviene del espíritu del hechicero y se dirige hacia los ojos de aquél que es embrujado, ingresando a su corazón".¹⁹ Pero, casi un siglo antes, Enrique de Aragón escribió sobre este mismo tema en su *Tratado de fascinación o aojamiento* (1411?)

Siguiendo la definición de *magia* como una forma de *espiritualidad esotérica*,²⁰ consideramos a *Don Enrique* como un *magus* y, más ampliamente, entre los representantes de la tradición esotérica europeo occidental.²¹ Aunque parezca, precisemos que no estamos señalando que Villena haya sido un "... iniciado en las ciencias ocultas" como ya se lo ha definido,²² pues ese término ha sido ampliamente debatido y finalmente superado por la historiografía especializada contemporánea.²³

Sí disentimos con la que aquí definimos como perspectiva clásica sobre Villena, (desarrollada por Menéndez y Pelayo) así como con el enfoque que sobre nuestro agente cultural desarrolló uno de los referentes máximos de la historia de la ciencia en España.

¹⁹ Cfr. AGRIPPA, Enrique Cornelio *Filosofía Oculta* (1510), Libro I, Cáp. L, publicado en latín en 1533; utilizamos la edición en inglés (Londres, 1651). La traducción del inglés al castellano es nuestra.

²⁰ Esta tradición está caracterizada por una representación mágica basada en la íntima vinculación analógica de todas las partes de un cosmos que es representado como "vivo"; los principios de "correspondencia" y de "naturaleza viva", aplicables a partir de los intentos de estos sujetos de vincular las dolencias y enfermedades de sus clientes con el mundo del más allá; la práctica de la mediación en la relación hombre/universo, a partir de la presencia de los *magi*, alquimistas, astrólogos, en las prácticas esotéricas específicas; y, constituyendo sus intenciones (sanaciones, curaciones, adivinaciones) la búsqueda de la experiencia de "transmutación" o "transformación del mundo" como objetivo principal. Cfr. FAIVRE, Antoine *Accés de l'esotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986, pp. 13-42.

²¹ Más allá de los múltiples matices que pueden establecerse, a esta tradición esotérica occidental pertenecen, en el siglo XIII, el inglés Roger Bacon (1210-1294); en el XIV, el francés Nicolás Flamel (1330-1418) y los italianos Pietro de Albano (1250-1317) y Cecco d'Ascoli (1269-1327); para el XV, el germano Juan Tritemio (1462-1516), Juan Reuchlin (1455-1522), los ingleses Thomas Norton (¿-1474) y Georges Rypley (1450-1490) y Marsilio Ficino (1433-1499) y Pico della Mirándola (1463-1494); del XVI, mencionemos a Paracelso (1493-1541), los ingleses John Dee (1527-1608) y Robert Fludd (1574-1637), el francés Guillermo Postel (1510-1581), los italianos Giordano Bruno (1548-1600), Gerolamo Cardano (1501-1576) y Gianbattista della Porta (1545-1615) y el, tal vez, más célebre de todos ellos, el mencionado Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535)

²² GARCIA FONT, J. *Histoire de l'Alchimie en Espagne* (1976), Paris, Dervy-Livres, 1980, p. 94.

²³ HANEGRAAFF, Wouter, FAIVRE, Antoine, Van der BROEK, Roelof, BRACH, Jean-Pierre *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, Leiden-Boston, Brill, 2006, pp. 884-889 ("Occult/Occultism")

El célebre erudito español señaló que no podía considerarse a Villena como un representante de la *magia* de su tiempo, pues había emergido una leyenda durante el transcurso de su vida que lo vinculó con lo *mágico* (acentuada tras la quema de sus libros ordenada por Juan II); y, porque, tras su muerte, algunos alquimistas comenzaron a publicar tratados con su nombre,²⁴ atribuyéndosele prácticas como *embermejecer el sol* con la piedra *heliotropia*, adivinar el porvenir con la piedra *chelonites*, hacerse invisible con la piedra *andrómena*, hacer llover con el *baxillo de alambre* y congelar el aire valiéndose de la hierba *yelopía*,²⁵ y hasta un sueño donde se le aparecía el mismísimo Hermes Trismegisto para revelar un misterio alquímico.²⁶ Por su parte, Sansó consideró que Villena “... *no (era)... un científico serio, sino un dilettante con reputación de astrólogo y nigromante...*”²⁷

A nuestro criterio, Enrique de Villena debe ser calificado como un *magus* en el sentido de emerger como uno de los representantes centrales del *esoterismo* de la península ibérica del siglo XV. Desde nuestro marco teórico, queda claro que no nos referimos al concepto tradicional de “mago” que sí fue utilizado para calificar a Villena hace casi medio siglo;²⁸ o en 1983.²⁹

¿Qué características asumió esa tradición esotérica en nuestro contexto geográfico durante el período tardo-medieval y moderno? Y puntualmente en este trabajo, ¿cuáles son las prácticas y representaciones que defiende y pretende legitimar nuestro *magus* en su *Tratado*? Esos son algunos de los objetos centrales de nuestra investigación actual.³⁰

²⁴ MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino *Historia de la poesía castellana en la Edad Media*, Madrid, 1914, T. 2, Cáp. IX, p. 38.

²⁵ MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino *Historia...*, cit. p. 38.

²⁶ MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino *Historia...*, cit. p. 39. Durante el siglo XVII, el teatro y la novela habrían difundido todavía más la relación entre Villena y la *magia* (en *La cueva de Salamanca* de Alarcón, *Lo que quería ver el Marqués de Villena* de Rojas, *La visita de los chistes* de Quevedo, *La Redoma encantada* de Hartzenbusch y en *La hierba del fuego* de Bremón, surge Enrique como protagonista de comedias y narraciones mágicas) Cfr. MENENDEZ Y PELAYO, Marcelino *Historia...*, cit. p. 39.

²⁷ SAMSO, Julio *Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena*, Barcelona, Humanitas, 1983, Introducción, pp. 11-84 (p. 17)

²⁸ Cfr. SACHS, Leonie “Enrique de Villena. Portrait of the Magician as an Outsider”, *Studies in Philology*, LXIV, núm. 2, 1967.

²⁹ Cfr. TORRES-ALCALA, Antonio *Don Enrique de Villena: un mago al dintel del Renacimiento*, Madrid, Porrúa, 1983.

³⁰ Proyecto de Investigación con Reconocimiento Institucional (PRI) de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires (2011-2012) titulado “*Esoterismo, polémicas antimágicas, apologías mágicas y poder (España, siglos XV-XVI)*”. Con aval del Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Aprobado por resolución CD.: 1380/10.

En principio, señalemos que Villena pertenece a una tradición esotérica que, al igual que en otras regiones de Europa, es extremadamente amplia y heterogénea, integrada por magos, astrólogos, cabalistas y alquimistas: desde los célebres Ramón Llull (1235-1315), Arnau de Villanova (1235-1311), Abraham Zacuto (1450-1515), Miguel Servet (1511-1553), Victoriano Zaragozano y Zapater (1545-1602), Jerónimo Cortés (1555-1615) y Juan de Herrera (1530-1597)³¹ -que en su biblioteca poseía gran cantidad de libros esotéricos-;³² hasta Luis de San Francisco, que en su *Globus Canonum et Arcanorum Linguae Sanctae ac Divinae Scripturae* (Roma, 1587) criticó abiertamente la Cábala Judía al mismo tiempo que enfatizó la posibilidad de erigir una Cábala Cristiana;³³ Marc del Corral (médico real de *physica* entre 1364 y 1384 y alquimista, cuyo tratado *De lapide philosophorum* describía las propiedades curativas del *Elixir*);³⁴ Llorenç Coçar (1540?-1592?) quien, habiendo estudiado medicina en la Universidad de Valencia, fue el único en editar un texto abiertamente paracelsista en las tierras peninsulares, pretendiendo con su *Dialogus veros medicinae fontes indicans* (1589) impulsar una medicina filosófico-astronómica-alquímica; así como los alquimistas Diego de Santiago, Ricardo Estanihurst, Luis de Centellas, Giraldo de París y Diego de Medrano a los que ya nos hemos referido en un trabajo anterior ya publicado.³⁵

Ahora bien. Otra característica de la tradición esotérica en la península -que comparte con el resto de Europa occidental aunque tiene sus especificidades históricas de las que por cierto también hay que dar cuenta tanto para el período concreto en que Villena vive como para las épocas anteriores y posteriores- son las prohibiciones, persecuciones y polémicas antimágicas que sufre.

³¹ Cfr. sobre la relación Felipe II y Juan de Herrera: BUBELLO, Juan Pablo "Notas sobre las relaciones entre absolutismo católico, polémicas antimágicas y esoterismo en la España del XVI: el caso de Felipe II y Juan de Herrera" en GONZALEZ, María Luz, (comp.) *Temas y perspectivas de Historia Moderna*, Mar del Plata, Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011, pp. 231-241

³² Algunos textos atribuidos a Hermes Trismegisto, el tratado de Marsilio Ficino, *De vita coelitus comparanda*, el *Heptaplus* de Pico de la Mirándola, la *Magia Naturalis* de la Porta, *De umbris idearum* de Giordano Bruno, la *Monas Hieroglyphica* de John Dee y hasta una traducción española del *Asclepio*. Cfr. TAYLOR, René "Libros herméticos de Juan de Herrera y Felipe II", en *Azogue*, núm. 1, Enero - Junio 1999.

³³ REYRE, Dominique "Fray Luis de San Francisco, un hebraísta cristiano del Siglo de Oro frente a la cábala rabinica", en *Criticón*, núm. 75, 1999, pp. 69-89; SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana del Renacimiento* (1963), España, Taurus, 1979, p. 247.

³⁴ ROJAS GARCIA, Pedro "Tendencias Tardías de la Medicina en el Medievo Latino", en *Azogue*, núm. 2, Julio - Diciembre 1999.

³⁵ Cfr. BUBELLO, Juan Pablo "Esoterismo y política de Felipe II en la España del Siglo de Oro. - Reinterpretando al círculo esotérico filipino en *El Escorial*: Juan de Herrera, Giovanni Vincenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst-", en *Veredas da História*, III, núm. 2, Brasil, 2010, ISSN: 1982-4238 -revista electrónica. URL: <http://www.veredadahistoria.com>

Con relación específica al marco geográfico-cronológico en que se desenvuelve Villena, hay numerosos mojones históricos que conviene recordar para entender la producción de nuestro *magus*.

En 1305, el inquisidor de Valencia prohibió la posesión o lectura de los libros de Arnau de Vilanova.³⁶ Desde 1326 las ordenanzas municipales de Valencia castigaban a todo cristiano -ya sea con veinte sueldos de multa o veinte días de cárcel- si visitaban adivinos o sortilegas -y a éstos con sesenta sueldos o sesenta días de cárcel- si se relacionaban con adivinos, adivinas, encantadores, sortilegos o conjuradores para buscar ayuda, solicitar consejo, conocer el futuro mediante suertes y pronósticos, recuperar cosas perdidas, hallar tesoros escondidos, etc. -en cuyos casos podían ser obligados a correr desnudos por la ciudad, montados sobre mulas, azotados públicamente, o multas que en caso de no poder pagar eran sustituidas por penas corporales.³⁷ En 1400 Martín de Aragón “El Humanista”, que reinó entre 1396 y 1410, dispuso la prisión del alquimista francés Jaime Lustrach que había trabajado para su hermano el Rey Juan I.³⁸

Concretamente en lo que atañe a Enrique de Villena, a comienzos del siglo XV el Rey Juan II de Castilla (1407-1454) ordenó a Fray Lope de Barrientos (1382-1469) que quemase todos los libros de su biblioteca que estuvieran vinculados con la magia y la hechicería.³⁹ El suceso fue referido por Lope de Barrientos en su *Refundición de la Crónica del Halconero* (cap. XCVI, p. 171):

“Y después que él falleció, el Rey mandó traer a su cámara todos los libros que este don Enrique tenía en Yniesta, y mandó a fray Lope de Barrientos, maestro del Príncipe, que catase si auía algunos dellos de ciencia defendida. E el maestro católos, y falló bien cincuenta volumes de libros de malas artes. E dio por consejo al Rey que los mandase quemar. El Rey dio cargo dello al dicho maestro, y él púsolo luego en ejecución, y todos ellos fueron quemados.”⁴⁰

Pero las impugnaciones contra el esoterismo continuaron tras la muerte de Villena. En el siglo XVI, en relación a la memoria que se tenía de nuestro agente cultural, el

³⁶ Citado en THORNDIKE, Lynn *History of magic and experimental science*, New York, The Macmillan Company, 1929, Vol. II, p. 846.

³⁷ NARVONA VIZCAINO, Rafael “Tras los rastros de la cultura popular. Hechicería, supersticiones y curanderismo en Valencia medieval”, en *EM*, 1998, pp. 91-110 (p. 98)

³⁸ La orden real se encuentra citada con traducción al castellano en LUANCO, D. José Ramón *La Alquimia en España*, Barcelona, Imprenta de Fidel Giró, 1889, p. 70.

³⁹ Cfr. SAMSO, Julio *Tratado de Astrología...* cit., p. 17.

⁴⁰ Citado en FLOREZ MIGUEL, Cirilo, GARCIA CASTILLO, Pablo, ALBARES ALBARES, Roberto *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*, Salamanca, 1989, pp. 100-101.

cronista Francisco de Rades y Andrada, reconoció en Villena a un “...grandísimo letrado en ciencias de humanidad... en las artes liberales, astrología, astronomía, geometría, aritmética y cosas semejantes” y añadía:

“... de la judicaria y necromancia supo tanto, que se dicen y leen cosas maravillosas que hazía, con tanta admiración de las gentes, que juzgaron tener pacto con el demonio: compuso muchos libros destas ciencias, en las quales, aunque avía muchas cosas de gran ingenio y artificio útiles a la República, avía otras de mal exemplo y sospechosas de que su autor tenía el dicho pacto.”⁴¹

Como veremos desde ahora, todas esas circunstancias históricas brevemente resumidas, no deben perderse de vista para abordar al *Tratado de fascinación o aojamiento* de Enrique de Villena.

Enrique de Villena, el aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana

La circulación de las prácticas mágicas judías entre los cristianos de España –y de Europa occidental en general- merece todavía una investigación profunda, superadora de un trabajo pionero del siglo pasado.⁴² En el tratado de Villena, al describir las formas por las que se podría contrarrestar al *aojamiento*, nuestro *magus* señala prácticas mágicas efectuadas por *los judíos* de la época: “*Usavan los judíos ponerles nóminas...*”⁴³

Y citando cierto libro de un *Rabí*, resalta:

“... Dize Rabí Açac Alizrraelí en el libro de los Harazim que, diziendo estos nombres: *alla, miza, zora*, guardado aquel día d'este daño será; por cuanto salen de aquel verso ebraico que dize: «*Adonai li lo ira mayahaçe li adam*», e en latín dize: «*Dominus michi adiutor et non timebo quid faciat michi homo*». E sale por el comienzo de los vocablos e letras primeras: de *adonay* toma la a, de *li* toma la l, de *lo* toma la otra l; de *ira* toma la otra a; e así dirá *alla*. De *ma* toma la m, de *yaaçe* toma la a e la i, de *li* toma la l, de *adam* toma la a; e así dize *maila*. Esto dizen los ebraiquistas.”⁴⁴

En el caso de los judíos españoles, sabemos de su representación del *mal de ojo* y prácticas específicas para combatirlo: por caso, leyendo pasajes de los Salmos

⁴¹ Citado en THONDIKE, Lynn, *History of magic...*, cit., p. 39.

⁴² TRACHTENBERG, Joshua *Jewish magic and superstition*, 1939.

⁴³ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena, Obras completas...* cit., pp. 325-341.

⁴⁴ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena, Obras completas...* cit., pp. 325-341.

donde se hacía referencia a la protección de Yahvé al pueblo de Israel.⁴⁵ En otros, un rabino o un *desaojador* leían los Salmos 3 y 91⁴⁶ y/o lavaban la cara del enfermo con agua y sal y lo dejaban durante tres noches bajo el cielo estrellado (o con agua en la que se habían introducido siete clavos de especia), mientras recitaban salmos e invocaban la ayuda de los Patriarcas y de los varones de Israel.⁴⁷ Para proteger a los niños del *mal de ojo*, se efectuaba el ritual de las *fadas o estrenas* en una ceremonia nocturna en la víspera de la circuncisión del niño o a los siete días de nacida una niña (el bebé era vestido de blanco, lavado en un recipiente cóncavo donde se vertían agua, gramos de oro, plata, aljófara, trigo o cebada y se recitaban plegarias⁴⁸) Era usual también protegerlos colocándoles algún elemento de color rojo.⁴⁹

La base escrituraria de éstas prácticas judías radicaba en el *Talmud*, que señalaba a ciertas personas como más propensas a sufrir el mal: enfermos, mujeres embarazadas y parturientas, recién nacidos, recién casados y los que estuvieran de duelo (los siete días siguientes al fallecimiento de un pariente próximo⁵⁰). Hasta animales y plantas podrían ser objeto de *aojamiento*: si un hombre permanecía admirando los cultivos de su vecino, era sospechoso de estar *aojeándolos*.⁵¹ Sin embargo, los eruditos judíos discutían sobre las causas del *mal de ojo*: algunos sostenían que se producía por imaginación o sugestión, otros lo atribuían a la fuerte mirada de un hombre envidioso.⁵²

Pero, si es sabido que desde antiguo las filacterias (*tephillim*) entre los judíos funcionaban como amuletos protectores a partir de las palabras que tenían grabadas,⁵³ hay que avanzar con cuidado al hablar concretamente de una magia específicamente judía (permitida y transmitida generación tras generación entre los judíos) y que eventualmente pudiera ser reapropiada por los cristianos, pues no debe olvidarse el marco de polémicas antimágicas vigente no sólo en la tradición cristiana antes resumida, sino también en la judía.

Esta cuestión merece análisis detenido, por cuanto desde el enfoque de la historia cultural las prácticas y representaciones culturales nunca son estáticas,

⁴⁵ CANTERA MONTENEGRO, Enrique "Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval", en *En La España Medieval*, núm. 25, 2002, pp. 47-83 (p. 58)

⁴⁶ CANTERA MONTENEGRO, Enrique "Los judíos...", cit., p. 75, n. 68.

⁴⁷ CANTERA MONTENEGRO, Enrique "Los judíos...", cit., p. 75.

⁴⁸ CANTERA MONTENEGRO, Enrique "Los judíos...", cit., pp. 59-60.

⁴⁹ TRACHTENBERG, Joshua *Jewish...* cit., p. 133.

⁵⁰ CANTERA MONTENEGRO, Enrique "Los judíos...", cit., pp. 72-73.

⁵¹ TRACHTENBERG, Joshua *Jewish...* cit., p. 55.

⁵² TRACHTENBERG, Joshua *Jewish...* cit., p. 56.

⁵³ ELWORTHY, F. *The Evil Eye, An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, London, J. Murray, London, 1895, p. 389.

sino que adquieren sentido en cada contexto histórico cultural particular, cambiando de significado en forma constante a lo largo del tiempo a partir de la interacción múltiple de luchas culturales inevitablemente basadas en la violencia, verdadero núcleo duro de lo real.⁵⁴

Sabemos que tanto en la *Mishná* como en el *Talmud*, lo mágico era ora prohibido ora autorizado, promoviendo intensas discusiones al interior de las tradiciones teológicas judías desde la época clásica.⁵⁵ En la Edad Media uno de sus más importantes eruditos, Maimónides, condenó la magia y la astrología como prácticas idólatras que contrastaban con la utilidad de la ciencia médica, generando otro debate -a favor y en contra- entre los mismos filósofos judíos hasta el siglo XIV.⁵⁶ La base escrituraria de los debates judíos en torno al mal de ojo específicamente radicaba en la lectura de Deuteronomio 28: 54-56 y Samuel 18:8-9, donde, respectivamente, se menciona a los “malos ojos” y a los “ojos con envidia”.

Villena no da cuenta de esos debates, acaso, porque asume que el aojamiento es una práctica lícita reconocida por todos los judíos o porque directamente desconoce esas discusiones.

Pero la representación del aojamiento que construye nuestro *magus* es todavía más compleja. Porque también descubrimos en nuestra fuente una mención a la existencia de prácticas contra el *aojamiento* entre los moros de la península: “... A los moros lánles el rostro con el agua del almachiçén, que es roçío de mayo, e dízenle así por que lo cogen cuando sube la mansión Alrnuçen...”⁵⁷

Árabes y musulmanes sostenían la representación del aojamiento y tenían prácticas específicas para contrarrestarlo. Por caso, los beduinos cortaban las orejas de sus caballos, mutilándolos ligeramente, entendiendo que de esa manera impedían el *ojeo* sobre sus animales, pues estos así cortados habían dejado de ser perfectamente bellos.⁵⁸

Igualmente, observamos que, al igual que en la tradición judía, los musulmanes tampoco tenían una mirada homogénea sobre estas prácticas y representaciones específicas.

⁵⁴ Cfr. CHARTIER, Roger *El mundo como representación...* cit., pp. 13-62.

⁵⁵ BAR ILAN, M. “Between magic and religion: sympathetic magic in the world of the sages of the Mishnah and Talmud”, *Review of Rabbinic Judaism*, vol. V, núm. 3, Leiden, Brill, 2002, pp. 383-399.

⁵⁶ SCHWARTZ, Dov *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*, Leiden-Boston, Brill, 2005, pp. 27-28 y ss.

⁵⁷ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., pp. 325-341.

⁵⁸ MARTIN ANSON, María Luisa “Amuletos-talismanes para caballos, en forma de creciente, en la España medieval” en *AEA*, 2005, 309, pp. 5-21 (p. 12)

Si en el Corán (LXVIII: 52) los creyentes encontraban dicho que “En verdad poco falta para que los infieles no te echen de tu sitio con sus miradas, cuando ellos oyen leer el Korán y dicen: Ciertamente, este es un endemoniado...”; este pasaje daba lugar a arduas discusiones entre interpretaciones diferentes. Por tomar un ejemplo de entre muchos, en su tratado *Intenciones de los Filósofos* (traducido en Toledo) el teólogo musulmán Argazel (¿-1111), consideraba que

“... las almas de algunas personas pueden llegar, en su influjo sobre otros cuerpos humanos, hasta el extremo de alterar o destruir su espíritu vital, mediante una simple operación de la fantasía, y así hasta matar a un hombre. Y esto es lo que significa el mal de ojo. Y por eso dijo Mahoma: en verdad que el ojo puede meter al hombre en el sepulcro y al camello en la marmita. Y en otra ocasión añadió: el mal de ojo es una verdad.”⁵⁹

En esta ocasión, tampoco Villena demuestra conocimiento de esos debates, ni los menciona. Pero volvamos a su *Tratado* para advertir que sí señala todo un universo específico y particular de prácticas y representaciones judías vinculadas al *aojamiento*, en este caso, cabalísticas:

“Rasech Enod e el maestro de Girona en su *Cabbala* ponen que, mostrando el *sadai* con la mano, alçando los tres dedos postrimeros en manera de *sin*, e el segundo encorvado en manera de *dalet*, e el purgar poniéndolo deyuso en manera de *yod*, e faziendo que se escuda de la mano e que diga *taff taf ia maguen David*, que será guardado de mala catadura de ojo por virtud d'este nombre. Empero por aver seído estos nombres judíos e non aver fecho nuestros doctores d'esto mención, non usan entre christianos d'ello.”⁶⁰

La mención a la *Cabbala* en el *Tratado* merece subrayarse, pues como ya señaló Secret, el interés de los cristianos por las tradiciones judías no podía dejar de desembocar en la *kabbala*.⁶¹ Pero, como sabemos, todavía en los tiempos de Villena no había surgido la llamada *cábala cristiana*, que tendrá, entre sus máximos exponentes, a Giovanni Pico de la Mirándola (1463-1494), Johannes Reuchlin (1455-1522), Francesco Giorgi (1460-1541) y Guillaume Postel (1510-1581), desde fines del siglo XV y comienzos del XVI.⁶²

⁵⁹ Citado en MARTIN ANSON, María Luisa “Amuletos-talismanes para caballos...”, cit. p. 7.

⁶⁰ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., pp. 325-341.

⁶¹ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 32.

⁶² Entre tanta bibliografía disponible, remitimos a los clásicos de COPENHAVER, Brian “The secret of Pico’s *Oration: Cábala and Renaissance philosophy*”, en *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, 2002, pp. 56-81; 1964. YATES, Frances Amelia *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London,

Si no se trata pues de la *cábala cristiana* posterior, ¿en qué sentido aparece entonces la *cábala* en el *Tratado* de Villena?

Recordemos que, un siglo antes de Villena, el término por primera vez fue mencionado por Abner de Burgos (bautizado hacia 1320 con el nombre de Alfonso y luego canónigo de Valladolid) en su *Mostrador de Justicia*, donde señaló a los *mecubalim* -eruditos judíos versados en la doctrina cabalística. Este texto fue ampliamente conocido en la península, por haber sido utilizado luego por Alfonso de Spina en su *Fortaleza de la Fe* (1458) donde también distinguió a los *mecubalim*.⁶³

Villena estaría entonces señalando explícitamente prácticas cabalísticas judías, en su caso, para relacionarla con el *aojamiento*. Pero, igualmente, no era el único en señalar la circulación de prácticas, representaciones y tratados cabalísticos judíos en el territorio peninsular.

Apenas unos años después de la muerte de nuestro *magus*, hacia 1450 el converso Pedro de la Caballería escribió su *Zelus Christi* (primera edición, Venecia 1592) donde señaló:

“... los antiguos judíos llamados Mecubalim (lo que para ellos significa los que conocen los misterios de la divinidad) han escrito cierto libro llamado *Cafer Azohar*, que atribuyen a Rabbí Simeón Beniohai. Este libro se encuentra en manos de particulares en el reino de Castilla. Es un libro de gran valor y que trata de graves secretos... Yo no he visto el libro entero, sino solamente un cuaderno...”⁶⁴

Y luego precisa:

“... los libros que se llaman en hebreo de *cábala*, término que significa las antiguas tradiciones o los escritos que fueron redactados por lo que las recibieron. Dos de estas obras han caído en mis manos: las *Puertas de la Justicia* y las *Puertas de luz*, donde se trata de los secretos celestes de los nombres divinos”.⁶⁵

Otro contemporáneo suyo, Alfonso de la Torre, en su *Visión delectable de la philosophia* (Burgos, 1485), se refirió también a los *mecubalim*:

“... Mas hay todavía en su seno secretos admirables y maravillosos: gracias a mí se obtiene la cuenta de las letras, de la que se sacan las maravillas que el hombre no es digno de explicar; gracias a mí se

Routledge and Kegan Paul; CASSIRER, Ernst “Giovanni Pico della Mirándola: a study in the history of Renaissance ideas” en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 3, núm. 2, 1942, pp. 123-144.

⁶³ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., pp. 32-33.

⁶⁴ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 35.

⁶⁵ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 36.

constituyen y componen las palabras de modo que sean pronunciados..., en mí está la cuenta de la Gematría que emplean los Mecubalim; en mi están las profundidades de la cábala, en la que, en gran parte, reside la profecía. ¿Quién, sin mí, podría explicar los misterios que se esconden sobre el sentido literal de las Escrituras, tanto en la creación de las cosas, como en la disposición del orden del mundo?...”⁶⁶

Igualmente, el asunto de la cábala judía todavía puede ser profundizado. Porque, por otro lado, Villena hace mención también a “el maestro de Girona”, lo cual tiene gran relevancia histórica.

La referencia remite a los cabalistas que integraban la escuela de Girona, que, desde comienzos del siglo XIII -como Rabbí Ezra y Rabbí Azriel entre otros-, estudiando textos bíblicos y talmúdicos y en el marco de intensos debates entre ellos, desarrollaron un sistema de ideas que ha sido definido como tan coherente que dio forma definitiva a la cábala judía medieval.⁶⁷ En la segunda mitad del siglo XIII, surgieron otros cabalistas de gran prestigio como Rabbí Jacob, Rabbí Isaac, Rabbí Jacob ha-Cohen de Castilla, Rabbí Moisés de León, Rabbí Abraham Abulafia y su discípulo Rabbí Gikatilla, quienes extendieron las representaciones y prácticas cabalísticas hacia Italia y aún más allá, hacia Alemania,⁶⁸ el norte de África y Medio Oriente.⁶⁹

Ahora bien. Si Villena recuerda las prácticas y representaciones sobre el *aojamiento* de aquellos que estaban en su época vinculados a las dos grandes religiones que todavía convivían en la península con la cristiana y alude además explícitamente a la cábala judía; hallamos con sorpresa que, con relación a los cristianos, subrayó que no las usaban por “... *non aver fecho nuestros doctores d’esto mención*”.

Esa, a nuestro criterio, muy importante mención adquiere sentido si las observamos a la luz de las polémicas antimágicas vigentes en la época.

Recordemos que las representaciones de los cabalistas judíos eran condenadas en ciertos círculos cristianos ortodoxos. Un contemporáneo de nuestro *magus*, el converso y luego patriarca de Aquileia Pablo de Burgos (o Pablo de Santa-María; 1350-1435), en su *Scrutinium Fidei* (publicado en Mantua después de 1475) objetó por falsa –aunque sin nombrar la palabra *kabbala*- la teoría cabalística

⁶⁶ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., pp. 36-37.

⁶⁷ DAN, Joseph *Kabbalah. A very short introduction*, New York, Oxford University Press, 2006, p. 27.

⁶⁸ DAN, Joseph *Kabbalah...* cit., p. 29.

⁶⁹ DAN, Joseph *Kabbalah...* cit., p. 34.

de la metempsomatosis (que puso en boca de Rabbí Moisés de Gerona), por la cual se afirmaba que un alma reencarnaba en un nuevo cuerpo tras morir:

“... Algunos, como Rabbí Moisés de Gerona, han llegado a explicar estas palabras mediante la doctrina de la revolución o retorno de las almas, afirmando que el alma de un hombre, después de separarse del cuerpo, informa el cuerpo de otro hombre. Y dicen que esto se produce tres veces. Lo cual es una doctrina que carece de sabiduría, no sólo según la verdad de la fe, sino incluso según la razón natural.”⁷⁰

Más aún. La propia Inquisición también actuaba en la península contra los textos mágicos que usualmente se atribuían a la tradición mágica judía. En pleno siglo XIV, el inquisidor Eymerich dispuso quemar en Barcelona un ejemplar del libro *Liber Salomonis* al que asociaba con la nigromancia, y lo mismo hizo, en 1440, el lugarteniente de inquisidor Arnau Dezvall en el reino de Aragón, cuando se lo encontró en posesión del procesado por hechicería Pedro March.⁷¹

También mencionemos que, tras la muerte de Villena, las objeciones cristianas continuaban. Si bien ahora estamos en un horizonte cronológico diferente, porque ahora sí se desarrollaba la llamada *cábala cristiana*, corresponde observar el desarrollo de este proceso con ulterioridad al discurso de nuestro *magus* a fin de ubicar a su *Tratado* en la perspectiva histórica correcta.

Por caso, sabemos que el obispo de Urgel, Pedro García, fue designado en comisión para examinar trece de las novecientas tesis de Pico de la Mirándola y tras la tarea, publicó un tratado titulado *Determinaciones magistrales* (1489) dedicado a Inocencio VIII, donde asoció la cábala y la magia con la *superstición*.⁷² En la misma línea, Alfonso de Zamora (1474?-1544?) en su *Carta a los judíos de Roma* (1526) atacó también la *kábbala*.⁷³ En 1538 Pedro Ciruelo, en su tratado *De Cabbala et Mesia Judaeorum in Enarrandis Bibli*, criticó la cábala judía e impugnó su apropiación entre los cristianos: “... Aquella doctrina debe ser antes evitada y rechazada por los verdaderos cristianos que estudiada e investigada, dado que ha sido transmitida por infieles y enemigos nuestros...”⁷⁴ Precisó Ciruelo asimismo que la *kabbala* era incierta, que no ha sido revelada por Dios y que constituía una invención astuta de los judíos, inadmisibles para los cristianos. Enfatizaba que las reglas de la cábala

⁷⁰ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 34.

⁷¹ CARO BAROJA, Julio *Vidas mágicas e Inquisición*, (1967), España, Ediciones Istmo, 1992, p. 161.

⁷² SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 241.

⁷³ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 241.

⁷⁴ Citado en la edición latina de Pedro Ciruelo por Francois Secret en “Pedro Ciruelo: critique de la Kabbale et de son usage par les chrétiens”, París, Mouton, 1969, p. 39 (extraído de REYRE, Dominique “Fray Luis de San Francisco...” cit., p. 73)

eran una verdadera *Gerigonza*, jerga secreta de malhechores; que los nombres divinos carecían de virtud sobrenatural y que la magia era ilícita.⁷⁵ En 1545 Luis de Carvajal publicó *De restituta teología*, dedicada a Carlos V y afirmó: "... que no aprueba las supersticiones cabalísticas de los judíos... Sé, en efecto, que impiedades producen sobre todo en el *Nizabon*, libro en el que dicen que Cristo se sirvió del Tetragramma para hacer milagros".⁷⁶ El portugués Gaspar Barreiros (?-1610), publicó en Evora en 1560 su *Comentario sobre Ophir*, donde acató a "...estos judíos modernos que se dedican a interpretaciones delirantes, y que edifican nuevos sentidos que nada tienen que ver con las antiguas decisiones de sus padres."⁷⁷ En 1587, en su *De la filosofía sacra o de lo que interesa la física en las Escrituras*, el médico de Alcalá Francisco Valles –que se integró a la Corte de Felipe II-, reprobó a

"... magos, cabalistas y platónicos que se imaginan que hay en las palabras un poder capaz de operar milagros... (que) piensan que la lengua de Adam es la lengua primitiva, diciendo que los himnos eclesiásticos han conservado voces hebreas... porque, en otro caso, perderías su eficacia, según los magos, cuyo jefe fue Zoroastro. Entre los judíos hay gentes que se llaman cabalistas que se jactan de sacar de la Ley las revelaciones más secretas de Dios, y que permiten operar maravillas a partir de las palabras y de los caracteres."⁷⁸

Por último, Martín del Río en sus *Panegíricos* (1598), cerrando nuestro horizonte cronológico y casi dos siglos después de nuestro *Tratado*, todavía señalaba que: "Lo que no es ni mío ni nuevo. Otrora lo pensaron los hebreos, no esta cábala supersticiosa y condenada con razón (aunque los judíos modernos han inventado y que conduce a la magia), sino en aquella que recibieron de sus antepasados por tradición..."⁷⁹

Así, en este marco posterior adquiere todavía más relevancia la expresión de Villena referida a la autoridad de "nuestros doctores". Desde el enfoque de la historia cultural, relacionando nuestra fuente con las que le son contemporáneas pero también con las antecedentes y posteriores, parece entroncar a Villena con la larga lista de defensores de la cristiandad ortodoxa que objetaban esas prácticas y representaciones no cristianas, impugnando abiertamente su circulación o

⁷⁵ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., pp. 242-243.

⁷⁶ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 244.

⁷⁷ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit, p. 247.

⁷⁸ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 246

⁷⁹ SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana...* cit., p. 243.

reapropiación entre los cristianos por “... non aver fecho nuestros doctores d'esto mención”.

Pero entonces, ¿era nuestro *magus* Villena un defensor de la ortodoxia cristiana? Cuidado. No debieran elaborarse respuestas superficiales sobre un problema que tiene, como vemos, múltiples aristas.

Algunas otras referencias del *Tratado* parecen sugerir todavía una respuesta afirmativa a este interrogante. Pues nuestro *magus* también citó haber oído de un “sabidor morisco...de Guadalhajara”, sobre prácticas basadas en el *aojamiento*, en las cuales tampoco se extendía porque “en nuestra ley son defendidas por supersticiosas e contrarias al buen bevir”:

“E otras muchas diversidades d'esta natura e condición, segúnt cuenta Cancaf el Indiano e *Mushaf al-camar* el corto, segúnt oí dezir a un sabidor morisco que dezían Xarifi viejo de Guadalhajara. E aun algunas reliquias d'esto han quedado en uso de las gentes oy. Pero tales cosas en nuestra ley son defendidas como supersticiosas e contrarias al buen bevir e por eso en esto non me detengo, nin curo todas sus diversidades expresar, que fazían por retimientos de plomo e de era e esparzimiento de farina e de simientes acerca d'esto.”⁸⁰

Y, en la misma línea, hallamos una referencia -todavía más asombrosa- sobre las prácticas talismánicas de los *egipcianos*:⁸¹

“... Enpero de otros muchos remedios preservativos para esto usaron también los egipcianos, que degollavan un pollo sobre la cabeça de los niños en cada comienço de luna e con la sangre untávanles la oreja izquierda. E aun por la obra de las imágenes fazían talesmás. D' esto

⁸⁰ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., pp. 325-341.

⁸¹ Esta mención en el *Tratado* podría estar vinculando a nuestro *magus* con la tradición esotérica cristiana que afirmó que la “Magia” practicada con talismanes había nacido en Egipto; tradición que, como ha sido ampliamente estudiado, se difundió durante todo el Renacimiento italiano de la mano de Marsilio Ficino (Cfr. SALAMAN, Clement “Echoes of Egypt in Hermes and Ficino” en ALLEN, Michael J. B.; REES, Valery, (eds.) *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*. Leiden-Boston-Köln, Brill, 2002, pp. 115-136; HANEGRAAFF, Wouter “Sympathy or the Devil: Renaissance magic and the ambivalence of idols”, en *Esotérica*, II, 2000, pp. 1-44; FAIVRE, Antoine *The eternal Hermes. From greek God to alchemical Magus*, USA., Phanes Press, 1995; COPENHAVER, Brian “Hermes Trismegistus, Proclus, and the Question of a Philosophy of Magic in the Renaissance” en MERKEL, Ingrid; DEBUS, Allen G. *Hermeticism and the Renaissance*, London and Toronto, Associated University Presses, 1988, pp. 79-110; COPENHAVER, Brian “Scholastic Philosophy and Renaissance Magic in the De Vita of Marsilio Ficino”, en *Renaissance Quarterly*, Vol. 37, núm. 4, 1984, pp. 523-554; entre otros). Por supuesto, esta fascinante hipótesis sobre Villena no será desarrollada en este trabajo, quedando pendiente para nuevas investigaciones.

non he de fazer mençión nin lo recordar, poniendo como baste lo dicho...”⁸²

Otra vez, Villena introduce un mensaje cauteloso sin profundizar en esas prácticas del sabidor morisco o las talismánicas de los *egipcianos*, pretendiendo ajustarse a los límites de la ortodoxia cristiana y desligando a los creyentes de las prácticas y representaciones no cristianas vigentes en la península de la época.

Ahora bien. Otra interpretación es posible. Por que si bien Villena bien pretendía introducir la primacía de la autoridad religiosa cristiana en materia de lo que habría de creerse, pensarse y decirse en torno al *mal de ojo*, intentando apegarse a los causes doctrinarios y límites de interpretación y significado sostenidos por los representantes más ortodoxos de la Iglesia, también podemos preguntarnos: ¿acaso se trataba ese apego más a una táctica que lo evadía de polémicas antimágicas y hasta de posibles persecuciones o prohibiciones?

Para abordar esta posibilidad, no debemos olvidar que, por un lado, al menos desde fines del siglo XIV, Enrique de Villena “... gozaba de la protección y amistad de su primo el rey don Enrique III” de Castilla,⁸³ y que, tras morir Enrique III en 1406, encontró amparo junto a su primo el rey Fernando de Antequera de Aragón -a partir de 1412-; luego, más tarde (cuando fallezca éste en 1416), obtuvo nuevo refugio con Juan II de Castilla -quien le concederá el señorío de Iniesta donde finalmente morirá en diciembre de 1434.⁸⁴

Pero también ha sido estudiado, por otro lado, que muchos monarcas de la época de Villena ampararon políticamente las prácticas de algunos esoteristas, especialmente, alquimistas. Por ejemplo, el rey Pedro IV de Aragón “El Ceremonioso” (1336-1387) protegió en 1384 las prácticas de los alquimistas Juan de Olzinellas y Gabriel Mayol “... en unión de cristianos, judíos o moros, que con aquellos quisieren ocuparse en dicha obra, cuando quiera y donde quiera que á ellos les pareciere a más propósito”.⁸⁵ El alquimista francés Jaime Lustrach trabajó para el Rey Juan I de Aragón (que reinó en 1387-1396) -hijo de Pedro IV- durante varios años.⁸⁶

Por ende, Villena no parece estar intentando con su táctica preservar la protección política con la que ya de hecho contaba. En su lugar, debemos pensar que buscó separar las prácticas mágicas judías, islámicas y moriscas de las efectuadas por los cristianos y así ajustarse a los límites que le imponía la ortodoxia

⁸² CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., pp. 325-341.

⁸³ CATEDRA, Pedro “Para la biografía de Enrique de Villena”, en *Estudi General*, 1981, II, núm. 1, pp. 29-33 (p. 31)

⁸⁴ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., introducción, pp. XVI- XIX.

⁸⁵ Citado en LUANCO, D. José Ramón *La Alquimia en España...*, cit., pp. 63-64.

⁸⁶ LUANCO, D. José Ramón *La Alquimia...* cit., pp. 72-76.

sobre todo, para escapar a posibles persecuciones, impugnaciones o prohibiciones de los poderes eclesiásticos.

Ahora bien. Nuestro análisis todavía no está terminado. Porque debemos mencionar que esa táctica de Villena igualmente se contradice con fuentes contemporáneas y con lo que él mismo sugiere en su *Tratado*.

Al respecto, es cierto que no debe olvidarse que el conocimiento que pudieron tener los cristianos de la época de las características que asumían las prácticas y representaciones mágicas en la tradición judía, combinaba fábulas, desconocimiento y prejuicios con medias verdades (por ejemplo, si algunos libros mágicos se adjudicaban a *Salomón*, eran escasos los cristianos de la época que conocieran la lengua hebrea con profundidad⁸⁷); y es correcto también plantear el problema de que, paralelamente, la imagen cristiana –estereotipada y construida– del judío se integraba, entre otros elementos, con su asociación a prácticas mágicas relacionadas con sacrificios humanos o uso de sangre humana y robo de hostias consagradas con fines mágicos.⁸⁸

Pero, más allá de esas cuestiones, encontramos también evidencia histórica que demuestra que el propio Enrique de Villena poseía en su biblioteca el *Liber Raziel*, famoso libro de magia astral judía (que, por sugerencia de Lope de Barrientos, Juan II ordenó quemar) Recuerda al respecto Lope de Barrientos: “Este (Raciel) es aquel que después de la muerte de don Enrique tu, como Rey cristianísimo, mandaste a mí tu siervo que lo quemase a vueltas de otros muchos; lo cual yo puse en ejecución en presencia de tus servidores.”⁸⁹

Y esta mención no es menor, en la medida en que vincula a nuestro *magus* cristiano con la tradición de la magia astral judía, lo cual, como queda dicho, se contradice con su intención de mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia y abona, al mismo tiempo, la hipótesis de una táctica discursiva en su *Tratado* tendiente a evadir polémicas, impugnaciones o persecuciones de la Iglesia..

Para tomar dimensión de la importancia de este asunto puntual, subrayemos que el *Liber Raziel* era un compendio de textos judíos que proponía prácticas para atraer el poder de los cuerpos celestes invocando ángeles, por medio del grabado de imágenes en piedras a modo de talismanes. Según la tradición, *Raziel* había entregado a Adán el “Libro de los secretos de Dios” inscripto en un zafiro que llegó finalmente a manos del Rey Salomón –que lo hizo traducir del caldeo al hebreo. El rey Alfonso el Sabio hizo traducir el texto al latín, pero los

⁸⁷ TRACHTENBERG, Joshua *Jewish...* cit., p. 9.

⁸⁸ CANTERA MONTENEGRO, Enrique “La imagen del judío en la España Medieval”, en *Espacio, Tiempo y forma*, Serie III, Ha. Medieval, tomo 11, 1998, pp. 11-38 (pp. 25-26)

⁸⁹ Citado en FLOREZ MIGUEL, Cirilo, GARCIA CASTILLO, Pablo, ALBARES ALBARES, Roberto *La ciencia del cielo...* cit., p. 101.

eruditos alfonsíes añadieron a la edición todos los otros textos de magia astral que circulaban en esa época por el reino. Así, el *Liber Razielis* se transformó en un texto de cábala práctica judía que incluyó elementos de magia, cosmología y angelología.⁹⁰

Es importante resaltar que este texto también era objeto de impugnación desde la ortodoxia religiosa. El mismo Lope de Barrientos, en su *Tratado de la Adivinanza* señaló que:

“E lo que dicho habemos deste libro *Raciel*, que es sin fundamento de ninguna eficacia, eso mesmo decimos de todos los otros libros e tratado del arte mágica: en ansí de los *Libros de los experimentos*, como del libro que se llama *Clavícula de Salomón*, como del libro que se llama del *Arte notoria*. Ca pues el dicho libro *Raciel*, según ellos afirman, es de mayor eficacia que todos los otros, por quanto, según ellos dicen, es fundado sobre las razones susodichas, mucho de menor eficacia serán los otros, que no tienen fundamento alguno sobre razones naturales, e menos sobre razón teologal”.⁹¹

Ahora bien. Más allá de ese vínculo de Villena con un célebre tratado de magia astral judía, por otra parte sabemos que algunas prácticas mágicas judías también eran reapropiadas por los cristianos españoles del siglo XV contemporáneos de nuestro *magus*, con el fin de contrarrestar daños mágicos, y aún a costa de sufrir polémicas antimágicas o persecuciones. Y esto sucedía porque una amplia tradición le atribuía a las palabras hebreas, verbalizadas o escritas, un poder curativo.

En 1492 el sastre Gabriel Nicolau, que vivía en Lérida, relató a los inquisidores cómo llegó a su poder una *nomina* escrita con caracteres hebraicos (hacia 1467, estando en Valencia, había recibido de una mujer quien):

“... ante que moriesse, porque conoçia al presente confesante, le dio una bolssa en la qual dize havia una nómina scrita en ebraico, la qual nomina y bolssa, este confesante, truxo por mucho tiempo, y enpues que el tuviendo hun obrero judio de la present ciudat de Lerida, llamado Abramet, sastre, que oy vive en la present ciudat, este confessante gele dio al dicho judio, y que este confessante, en aquel

⁹⁰ Cfr. GARCIA AVILES, Alejandro “Alfonso X y la tradición de la magia astral” en MONTROYA MARTINEZ, Jesús; DOMINGUEZ RODRIGUEZ, Ana *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, Universidad Complutense, 1999, pp. 83-104

⁹¹ Citado en FLOREZ MIGUEL, Cirilo, GARCIA CASTILLO, Pablo, ALBARES ALBARES, Roberto *La ciencia del cielo... cit.*, p. 51.

tiempo que dicha nomina tuvo, tuvo creença en ella por alguna devocion, de lo qual demanda misericordia.”⁹²

En otro proceso de la misma época, los inquisidores acusaron a Blanca de Ezpalau por enunciar palabras hebreas para curar “... que la dicha denunciada quando estava enferma e quando tenia algun fixo o fixa enfermos o pariente, fazia sobre si e sobre ellos y sobre los vestidos dellos y suyos fazer dezir oraciones judaicas y otras supersticiones que los judios constumbran fazer...”⁹³

Pero además, el propio Villena reconoció no sólo haber oído a un “sabidor morisco...de Guadalhajara” sobre técnicas de -y contra- el *ojeo*, sino que él mismo había tenido conversaciones sobre el tema con un *rabí* judío:

“... E rabí Zarahya, a quien dezían En Ferrer, que fue en este tiempo, me contó que provara algunas *cabbalot*, entre ellas, que tomara un ramo de *lulaf* e diziendo sobr'él *cadix*, e escribiendo en una de sus fojas el nombre de *Sandalfón*, el ángel, e dando a beber al enfermo façinado del polvo d'esto, que'l sanava. E dezié más, que, asentándolo en la teba de rostro al *hehal* e diziendo «*Adonai elohin*» siete vezes, que avía remedio por virtud d'estas palabras”⁹⁴

Esta expresión de Villena acerca del diálogo con el *rabí* remite a la cuestión, ampliamente debatida, sobre si nuestro *magus* sabía hablar lenguas y entre ellas, el hebreo. Un contemporáneo suyo, Fernán Pérez de Guzmán, afirmó que Villena “... sabía fablar muchas lenguas” por lo que, entonces, Coratelo i Mori sostuvo que Don Enrique “... manifiesta entender, no sólo el latín, italiano, lemosin, francés y otros idiomas vulgares, sino también árabe, griego y hebreo”. Sin embargo se ha mencionado que no parece haber evidencia concreta sobre Villena, en cuanto a que concretamente supiera árabe y hebreo.⁹⁵

⁹² Cfr. Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Inquisición, Leg. 19, nº 6, f. 30. Citado en GARCIA HERRERO, M. y TORREBLANCA GASPAS, M. “Curar con palabras (oraciones bajomedievales aragonesas)” en *Alazet*, núm. 2, 1990, pp. 67-82 (p. 77)

⁹³ Cfr. Archivo Histórico Provincial de Zaragoza, Inquisición, Leg. 23, nº 1, citado en GARCIA HERRERO y TORREBLANCA GASPAS, M. “Curar con palabras...” cit., p. 67. Más aún. Observando la complejidad del campo cultural ibérico de la época, vale recordar aquí que la apropiación de talismanes y amuletos escritos con palabras hebreas no era una práctica exclusiva de los cristianos, pues también los musulmanes se valían de objetos específicos con fórmulas escritas con caracteres hebreos a los mismos fines. Cfr. MARTIN ANSON, María Luisa “Amuletos-talismanes para caballos...” cit., (pp. 8-9)

⁹⁴ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., pp. 325-341.

⁹⁵ CARR, Derek C. “Arabic and Hebrew *auctoritates* in the works of Enrique de Villena”, en CHRISTA CANITZ, A. E.; WIELAND, Gernot Rudolf *From Arabye to Engelond. Medieval Studies in*

No entraremos aquí en este asunto. Sólo queremos reiterar que, pese a las evidencias históricas en contrario y a sus menciones explícitas a diálogos con autoridades prominentes de tradiciones ajenas a la cristiana, Villena sigue insistiendo, casi hasta imperativamente, en que las prácticas no cristianas para prevenir, diagnosticar o contrarrestar el *aojamiento* no debían ser efectuadas por los verdaderos fieles y creyentes: "... E algunas d'estas cosas han quedado en uso d'ese tiempo; e tal cosa non la han por bien en la santa Iglesia cathólica e, por ende, usar non se debe por fieles y creyentes".⁹⁶

En vez de conclusiones, aperturas

Se ha señalado que el *Tratado de fascinación* "responde perfectamente a la concepción no sólo popular sino también médica que se tenía del mal de ojo" y que Villena era pues

"... un gran observador de los problemas psicosomáticos, puesto que la descripción de los trastornos físicos propios de la angustia o la depresión aguda es precisa, aunque busque su causa en algo externo al enfermo ya que, obviamente, carecía de nociones de psiquiatría. Este trabajo demuestra que su conocimiento del tema era amplísimo y su erudición lo equipara a los facultativos de su época, lo que respalda la fama de sabio de la cual gozaba entre sus contemporáneos."⁹⁷

Desde el enfoque de la historia cultural y a partir de las categorías esoterismo y polémicas antimágicas, discrepando, proponemos una visión totalmente diferente.

El *Tratado de fascinación o de aojamiento* es un buen punto de ingreso para abordar el esoterismo, y más precisamente, los objetos, textos, prácticas y representaciones mágicas cristiana, judía e islámica vinculadas al mal de ojo, que, en constante interacción, se despliegan en un marco geográfico-cultural concreto: la península ibérica de comienzos del siglo XV.

Enrique de Aragón, Marqués de Villena era un *magus* representante de la tradición esotérica occidental, que en su *Tratado* construyó un universo de sentido y significado específico respecto de ciertas prácticas y representaciones vinculadas al *aojamiento* y donde, demostrando conocimientos amplios del tema, citó como fuentes de autoridad a tradiciones y agentes culturales que no pertenecían a la cristiandad.

Honour of Mahmoud Manzalaoui on His 75th Birthday, Canada, University of Ottawa Press, 1999, pp. 39-60 (ver pp. 40-41)

⁹⁶ CATEDRA, Pedro *Enrique de Villena...* cit., pp. 325-341.

⁹⁷ Cfr. CIAPPARELLI, Lidia "Medicina y Literatura...", cit.

Empero, a causa de las polémicas antimágicas y persecuciones que sufría la tradición esotérica en la península –antes, durante y después del período de su propia vida-, cautelosamente intentó separarse y separar las prácticas de los cristianos de aquéllas realizadas por los no cristianos, citando con insistencia y por ejemplo, la autoridad de *nuestros doctores* y de la *ley*.

Así, el contexto histórico cultural permite comprender porqué esta emergiendo en el discurso de Villena una representación del *aojamiento* particular en el marco de una táctica concreta, cuyo significado a su vez emerge si observamos que, el ajustarse *discursivamente* a los límites de sentido establecidos por la autoridad religiosa ortodoxa de la época, busca evadir polémicas, impugnaciones y eventualmente persecuciones antimágicas.

Y subrayamos “discursivamente” porque, de todas formas, como hemos analizado en este trabajo, no sólo su *Tratado* sino las propias fuentes contemporáneas demuestran históricamente la interacción de los cristianos de la península con prácticas mágicas no cristianas.

Desde la mirada de la historia cultural, podemos así observar una época donde todavía la interrelación relativamente libre entre las tres grandes religiones monoteístas daba lugar a la construcción de múltiples sentidos y significaciones para las prácticas y representaciones mágicas; marco de interacción que, como sabemos, a fines del siglo XV y en los umbrales del XVI, cambiará sustancialmente en toda la península.

Buenos Aires, 12 de abril de 2012.