

**Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural**

**Esoterismo y poder en Castilla y Aragón. Enrique de Villena y su *Tratado de la Fascinación* (1425) y *Tratado de Astrología* (1438).**

**Autor: Lic. Mariano Villalba**

**Director: Dr. Juan Pablo Bubello**



## Abstract

El trabajo consiste en un análisis histórico cultural del *Tratado de la Fascinación* (1425?) y del *Tratado de Astrología* (1438?) de Enrique de Villena (1384-1434), buscando evidenciar a partir de éstas, por un lado, las tácticas, apropiaciones y operaciones culturales de un esoterista frente al orden cultural hegemónico construido por la Iglesia y las legislaciones de los reinos; y por otro, la circulación y lucha por su significado de diversas prácticas y representaciones vinculadas al esoterismo occidental (magia, astrología, alquimia, aojamiento, cábala) que pueden encontrarse en la cultura de la Península Ibérica a principios del siglo XV entre cristianos, judíos y musulmanes. A partir de la categoría *esoterismo* y en diálogo crítico con las perspectivas de la Historia de la Ciencia y de la Filología, inscribimos a Villena y su producción erudita dentro de los discursos, prácticas y representaciones esotéricas de ese período hispánico bajomedieval y en las polémicas generadas en el resto del ámbito europeo occidental. Ello, por cuanto sobre los agentes culturales vinculados a estas prácticas y representaciones convergen e interactúan en este período las polémicas antimágicas erigidas por los representantes de la Iglesia que buscaron criticar, estigmatizar, demonizar, y perseguir al *esoterismo*. En ese marco surgieron apologías como nuestros textos que buscaron justificar, legitimar y defender las prácticas y representaciones esotéricas, elaboradas por Villena así como por otros *magi* de la baja edad media y la temprana modernidad.

## Índice

<b>Agradecimientos</b> .....	5
<b>Introducción</b> .....	6
<b>Capítulo 1</b>	
1.1 Sobre los manuscritos .....	8
1.2 Referencias biográficas .....	9
1.3 Estado de la cuestión .....	11
1.4 Precisiones teóricas sobre el enfoque cultural del esoterismo .....	22
1.5 Hipótesis .....	27
<b>Capítulo 2. Esoterismo y polémicas anti mágicas en las cortes de Castilla y Aragón.</b>	
2.1 Enrique de Villena, esoterista de la temprana modernidad española .....	30
2.2 Astrología, alquimia, persecuciones y polémicas medievales .....	43
2.3 Aojamiento, persecuciones y polémicas medievales .....	57
2.4 Análisis del discurso de los tratados .....	67
2.5 Conclusión .....	82
<b>Capítulo 3. Enrique de Villena y las minorías religiosas. Judaísmo y ortodoxia cristiana.</b>	
3.1 Enrique de Villena y esoterismo judío .....	83
3.1.2 Moisés, mago y astrólogo .....	92
3.2 Enrique de Villena y la cábala en el <i>Tratado de la fascinación</i> .....	97
3.3 Lucha de representaciones y discurso bíblico en la corte de Juan II de Castilla .....	110
3.4 Conclusión .....	120

**Capítulo 4. Los tratados de Villena y el Islam. Astrología, magia talismánica y  
aojamiento.**

4.1 Astrología árabe y el <i>Tratado de Astrología</i> .....	122
4.2 Aojamiento y esoterismo entre los árabes .....	133
4.3 Astrología y musulmanes en la corte alfonsí. El <i>Tratado de Astrología</i> en la cultura castellana de principios del siglo XV .....	140
4.3 Prisca Theologia y la transmisión del saber esotérico .....	146
4.5 Conclusión .....	154
<b>Conclusiones finales</b> .....	156
<b>Fuentes</b> .....	159
<b>Bibliografía</b> .....	162

## **Agradecimientos**

En primer lugar, expreso mi inmensa gratitud a mi director, Juan Pablo Bubello, por su dedicación y confianza desde las primeras etapas de este proyecto y por sus lecturas, comentarios y críticas a este trabajo. Sin olvidar que a él debo el haberme mostrado el camino de la investigación histórica y que gracias a sus conocimientos y guía pude acercarme al apasionante campo de estudios sobre el esoterismo occidental.

El trabajo realizado durante los últimos cuatro años en el Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la UNASUR me brindó un marco de permanente de contacto con investigadores formados latinoamericanos y europeos que, sin dudas, contribuyó a la realización de esta tesis y a un invaluable enriquecimiento personal y académico. Agradezco a aquellos especialistas que, a veces a muy larga distancia, respondieron a todas mis consultas y solicitud de insumos de trabajo durante esos años.

Tampoco puedo dejar de reconocer el apoyo que las autoridades, profesores y personal del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de San Martín me concedieron durante el transcurso de mis estudios. La continuidad de los mismos y la concreción de esta tesis no habrían sido posibles sin las becas de estipendio otorgadas por dicha institución y la celeridad con que respondieron a mis solicitudes.

Agradezco también al personal y a las autoridades del Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez Albornoz”, quienes me asesoraron diligentemente y respondieron con presteza a todas mis consultas bibliográficas, y al personal de la biblioteca del King's College de Londres quienes me facilitaron acceder a buena parte de la bibliografía y ediciones modernas de las fuentes de Villena utilizadas en esta investigación.

Por último, pero no menos importante, agradezco a mis padres, Héctor y Laura, cuyo ejemplo de trabajo y apoyo incondicional sirvió de guía en mis estudios y fue fundamental para que esta tesis se concretase.

## Capítulo 2. Esoterismo y polémicas anti mágicas en las cortes de Castilla y Aragón.

### 2.1 Enrique de Villena, esoterista de la temprana modernidad española.

“[la magia] es la más perfecta y suma ciencia, la más alta y sagrada filosofía y, finalmente, la más absoluta consumación de todas las más nobles filosofías. Por esto, pues, toda la filosofía se divide en física, matemática y teológica” (Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres*, Liber Primus, Cap II, Coloniae, 1533)<sup>15</sup>

Enrique de Villena es uno de los representantes centrales del esoterismo en la Península Ibérica y de la Europa occidental del período moderno. Más allá de los múltiples matices que pueden establecerse en función de las prácticas y representaciones que elaboraron sus principales referentes entre los siglos XV y XVII, se destacaron dentro de este complejo panorama, entre otros, Johannes Trithemius (1462-1516), Johannes Reuchlin (1455-1522), Marsilio Ficino (1433-1499), Giovanni Pico della Mirándola (1463-1494), Paracelso (1493-1541), John Dee (1527-1608), Robert Fludd (1574-1637), Guillaume Postel (1510-1581), Giordano Bruno (1548-1600), Gerolamo Cardano (1501-1576), Simon Forman (1552-1611), Thomas Vaughan (1622-1666) y el más célebre de todos, Enrique Cornelio Agrippa de Nettesheim (1486-1535) (Hanegraaff, Faivre, Van der Broek, 2006).

Villena no sólo comparte con éste último una “leyenda negra” construida durante la Edad Moderna, sino también, con su *Occulta Philosophia*, una compleja clasificación de los saberes encabezada por la magia (Zambelli, 2007: 138). En el proemio de su *Eneyda romançada*, el marqués distinguía entre sesenta ciencias lícitas -las “*notables e católicas*” del ortodoxo Pérez de Guzmán- y “*quarenta vedadas*” o “*superstiçiosas*”, derivando todas de la emanación de la sabiduría divina. En cuanto al segundo grupo observó: “*E la cabeça e totalitat de las vedadas sçiençias es la magica, de la cual salieron quatro prinçipales, que son mathematica, prestigio, malefizio, encantaçion*” (De Nigris, 1981: 290).

El mismo don Enrique, como Dante, creía deber a la influencia de los astros su inclinación por la *sciencial cultura*, y antepuso a esta primera traducción castellana de la

---

<sup>15</sup> “Haec perfectissima summaque scientia, haec altior sanctiorque philosophia, haec denique totius nobilissimae philosophiae absoluta consummatio. Nam cum omnis philosophia regulativa divisa sit in physicam, mathematicam et theologiam”

Eneida una peculiar biografía de Virgilio (Macías Rosendo, 2006; Cotarelo y Mori, 1896: 51). Al poner de relieve el saber “*universal en todas las sçibilidades*” del mantuano, puso énfasis en que “*quanto dixo todas entiéndese las liçitas e licénçiadadas de usar, que son sesenta, e las quarenta que son vedadas*”. Aún más, Virgilio no sólo era un mago sino que estuvo astrológicamente determinado a adquirir ese saber:

*“Aquí dize del agüero que fizieron las abejas en la boca de Virgilio seyendo niño e del juizio que sobr’ello fue hecho. E en tales cosas paravan mientes los gentiles, entendiendo que las ynfluencias çelestiales que avían de obrar en los nasçidos alguna operación de las razonables quando fuesen en complida hedat”* (citado en Miguel-Prendes, 1998: 45).

La representación esotérica de Virgilio y la importancia dada a la magia por Villena en su clasificación del saber, adquiere todo su significado al atender a la circulación de las prácticas y representaciones culturales que integran el esoterismo occidental y que pueden encontrarse en la Península Ibérica, de la mano de sus principales representantes, entre otros, el valenciano Ramón Llull (1235-1315), Arnau de Villanova (1235-1311), Abraham Zacut (1440?-?), Miguel Servet (1511-1553), Victoriano Zaragozano y Zapater (1545-1602) y Jerónimo Cortés (1555-1615) (Bubello, 2010: 10). Un ejemplo representativo de esto es su contemporáneo, el franciscano catalán y astrólogo de Juan I de Aragón, Francesc Eiximenis (1330-1409), quien se representaba como un talismán mágico a la mosca de metal que, según la tradición clásica, había fabricado Virgilio para ahuyentar a dichos insectos de la ciudad de Nápoles (Weill-Parot, 2007: 155).<sup>16</sup>

Específicamente, dentro del contexto castellano y catalán donde Villena circuló a lo largo de su vida, el esoterismo adquirió características sumamente complejas derivadas de la fuerte presencia que tuvieron judíos y musulmanes en las cortes, los conflictos y tensiones que generaron los intentos de conversión por parte de los cristianos y los ataques a la teología cristiana por parte de algunos judíos.

A las polémicas erigidas por los representantes ortodoxos del judaísmo y el islam dentro de sus propias religiones, se sumaban los estereotipos y (des)calificaciones construidas eruditamente por los representantes de la Iglesia, y las legislaciones seculares

---

<sup>16</sup> En la Edad Media fueron recurrentes las representaciones de Virgilio como profeta, teólogo o mago, especialmente como protector mágico de la ciudad de Nápoles (Comparetti, 1966: 259; Rand, 1930).

contra algunas de las prácticas y representaciones vinculadas a la magia, la astrología y el aojamiento de las minorías religiosas. Pero a pesar de todas estas complejas polémicas, durante su juventud Enrique de Villena entró en contacto con los principales referentes del esoterismo de su época en Cataluña, especialmente judíos.

Uno de los principios de la categoría *esoterismo* se refiere a la transmisión regular e iniciática del conocimiento que el iniciado recibe de su maestro, el cual Villena cumple y lo menciona explícitamente:

*“Caumente ha fecho mençión en los Avarized, e Aben Reduan en el Gayat Alhaquim. Non allego los testos dello, porque non vi los libros suyos, si non que lo oy dezir a mis maestros” (Gallina, 1978: 109).*

¿Quiénes eran estos “maestros” que Villena asegura le enseñaron sus conocimientos *viva voce*, y quienes le permitían acceder a objetos vinculados al esoterismo occidental, en este caso, el árabe *Gayat Alhaquim*, uno de los libros esotéricos más difundidos en la temprana modernidad? (Pingree, 1986). En el *Tratado de la Fascinación* menciona explícitamente tener relación personal con los rabinos Hasdai Crescas y Zaraya o *Ferrer*, quienes asegura le “contaron” sobre prácticas cabalísticas para prevenir el aojamiento:

*“maestre Hasdai Crescas, que fue en este tiempo, me contó que viera colgando al cuello el salmo que comiença...” (Gallina, 1978: 119).*

*“rabí Zarahya, a quien dezían En Ferrer, que fue en este tiempo, me contó que provara algunas cabbalot” (Gallina, 1978: 124)*

Hasdai Crescas (1340-1411), miembro de una familia de astrólogos, era el rabino de la comunidad judía de Barcelona y uno de los esoteristas favoritos de Juan I *el cazador* (1387-1396). En base a los archivos de la Corona de Aragón, el historiador Salvador Sanpere y Miquel advirtió el vínculo personal que había entre ambos:

*“Juan I tenía por un astrólogo y por un alquimista. A su lado estaba continuamente el astrólogo Cresques judío, á quien daba una fuerte pension, poniendo todo su empeño en hacerse por todos los medios con cuantos libros tratasen de astrología, y así a la muerte de Jovals, hace inventariar sus instrumentos y libros para que no se pierdan. [...] El Rey de Aragón no entraría de seguro en el laboratorio de su inseparable Cresques, antes de*



*conjurar á los espíritus malignos, y á buen seguro que más de una vez atribuía el fallido resultado de una operación alquímica, al influjo del ángel del mal”* (1878: 160-163).

Sustentándose en los principios de la *cábala*, Crescas escribió su comentario a Aristóteles *'Or 'Adonay* (1410), en la que refutó los argumentos racionalistas contra la magia expuestos por Maimónides en su *Guía de los perplejos*. Allí defendía la idea averroísta de la ‘religión del intelecto’ que servía tanto a cristianos, judíos y musulmanes por sobre sus creencias religiosas, y que el mundo estaba gobernado no por la Providencia sino por leyes eternas, especialmente por la astrología. A su vez, el fin del hombre no era seguir la ley de Dios sino buscar constantemente el saber, ya que allí se encontraba su verdadera inmortalidad. Luego se convirtió en rabino de Zaragoza y entre 1396 y 1398 escribió una refutación del cristianismo, una *apología* del judaísmo en Castilla y un tratado sobre la trasmigración de las almas (Cantera Montenegro, 2002: 62; Carr, 1999: 47).<sup>17</sup>

Debido a su vínculo con el rey, el rabino dirigió en esa ciudad un círculo de esoteristas que recibió a un gran número de cabalistas de Bizancio (Schwartz, 2003: 185; Idel, 2011:166). Entre otros estudiosos de la *cábala*, magia, astrología y alquimia, estuvo integrado por Profiat Duran, Abraham b. Judah Leon, Joseph Ḥabiba, Matityahu Ha-Yitzhari, Joseph Albo y por el otro esoterista judío a quien Villena hace referencia, Zerahia ha-Levy o *Ferrer Saladin*, quien sucedió a Crescas como rabino de la misma ciudad durante el reinado de Martín I *el Humano* (1396-1410) (Ackerman, 2012: 217; Lawee, 1997: 203; Carr, 1999: 47).

¿Integraba Enrique de Villena este círculo de esoteristas judíos catalanes? Nuestra hipótesis es que Hasdai Crescas era uno de los maestros esotéricos de Villena y que tanto en su *Tratado de Astrología* como en el de la *Fascinación* pretende defender ciertas prácticas y representaciones que también sostenía aquél y su círculo, no sin realizar ciertas tácticas discursivas debido a las polémicas antimágicas erigidas contra el esoterismo de las minorías religiosas y de los cristianos por parte de la ortodoxia de Juan II. Pero abordaremos esta cuestión en detalle en cada tratado en el Capítulo 4 sobre el esoterismo judío y nos centraremos aquí en su vínculo con las monarquías.

---

<sup>17</sup> Sobre el pensamiento filosófico de Crescas ver los trabajos de Wolfson (1929, 1933-34).

Una característica que la mayor parte de los esoteristas modernos y contemporáneos comparten es su vínculo con el poder político para evitar las persecuciones y polémicas antimágicas. Los monarcas catalanes, a diferencia de sus contemporáneos castellanos, utilizaban la astrología como una herramienta importante en el ejercicio de las actividades de gobierno, y en la corte barcelonesa los astrólogos judíos tuvieron un importante papel que frecuentemente trascendía la actividad política (Ballestín Serrano, 2004: 450). Gracias al libro de Michael Ryan (2011) conocemos algo más acerca de la astrología en los reinados de Pedro *el Ceremonioso*, Juan I *el cazador* y Martín *el humano*.

Juan I *el Cazador*, al igual que sus predecesores Alfonso III el Benigno (1327-1336) y Pedro IV el Ceremonioso (1336-1387), protegió y financió las actividades de los esoteristas, especialmente la de su favorito Hasdai Crescas y su círculo, pero también la de frailes y clérigos. Uno de estos últimos era el ya mencionado Francesc Eiximiens, quien llegaría a ser Obispo de Elna, y cuyas profecías astrológicas eran sumamente tenidas en cuenta por el rey Juan (Scott Lucas, 2003: XVII). El vínculo con los reyes catalanes les permitía a los esoteristas como Villena evitar las persecuciones de la Iglesia y eventualmente obtener inmunidad frente al control inquisitorial.

Por ejemplo, en una carta de 1380, el mismo rey encargó que no se mataran a los hechiceros en Zaragoza<sup>18</sup>, mientras que, por otro lado, el inquisidor Nicolás Eymerich, quien había perseguido con dureza a lullistas y franciscanos, no se atrevió a cuestionar la frecuencia con que el rey acudía a los esoteristas hasta después de su muerte, al igual que su escribano Bernat Metge en su alegoría en forma de sueño *Lo somni* (Ryan, 2011: 125). Martín I *el humano*, en cambio, no frecuentaba a esoteristas y, por ejemplo, encarceló al alquimista que había trabajado para su hermano Juan, Jaime Lustrach. Esto, sin embargo, no impidió que los esoteristas siguieran circulando en los márgenes de la cultura cortesana en Aragón y siguieran escribiendo sus textos (Ryan, 2011: 171).

Enrique de Villena era uno de ellos y su vínculo con las monarquías le permitió entrar en contacto con estos personajes. Desde fines del siglo XIV tuvo la protección de su primo el rey Enrique III de Castilla, y durante su juventud en tierras catalanas bajo el reinado de Juan I y de Martín I (su primo) logró tener acceso a los textos vinculados al esoterismo

---

<sup>18</sup> Por su extensión no la reproducimos pero puede leerse en (Sanpere y Miquel, 1878: 164).

occidental y a los esoteristas ya mencionados. La biblioteca de Martín I llegó a contener tres mil volúmenes, de los cuales unos cincuenta eran de astrología, numerosas obras proféticas (como las de Merlín en francés) y el *Kiranides*, manual mágico-médico griego del siglo IV, del cual, como veremos, Villena se apropia en su *Tratado de la Fascinación* (Scott Lucas, 2003: XVI).

En dicho marco, también probablemente haya tenido contacto no sólo con los esoteristas judíos mencionados, sino también con musulmanes, como un tal Al-Xarafi *el viejo* de quién “oyó decir” sobre prácticas de aojamiento:

*“E otras muchas diversidades d'esta natura e condiçión, segúnt cuenta Cancaf el Indiano e Mushaf al-camar el corto, segúnt oí dezir a un sabidor morisco que dezían Xarifi viejo de Guadalhajara” (Gallina, 1978: 118).*

No tenemos referencias sobre este “sabidor morisco” Xarifi (Carr, 1999: 46; Gallina, 1978: 118), pero Villena asegura que era un especialista en aojamiento y, como vemos, su fuente de información sobre el esoterismo entre los árabes, en este caso de Cancaf el Indiano.<sup>19</sup> Sin embargo, sí conocemos el vínculo de esoteristas mudéjares en las cortes aragonesas hasta el siglo XV, ya que realizaban prácticas curativas que se enseñaban en algunas *madrazas*.<sup>20</sup> A su vez, por ejemplo, Juan I mantuvo en su corte al astrólogo musulmán de su padre Pedro, Yusuf Avernarduc, a quien solicitó recoger todos los libros astrológicos de los judíos, y prohibió al converso Vidal Afrahim la salida del reino hasta que no finalizara su trabajo astrológico (Ryan, 2011: 114).

Ahora bien, Villena no sólo nombra judíos y musulmanes sino también cristianos en relación al esoterismo. En el *Tratado de la Fascinación* menciona a un tal “maestre Marsilio”, quien en su tratado *Experiencias* avaló estas prácticas para curar el aojamiento de los judíos mencionados, y a su “compañero Pedro Tursiviano”, quién le “contó” de sus clases sobre Avicena:

---

<sup>19</sup> Los Xarafi eran miembros de una familia de alcaldes de aljamas en Castilla que pueden encontrarse desde el siglo XIV hasta los Reyes Católicos (Echeverría Arsuaga, 2003: 273). Sanz Hermida también señaló que Xarafi en árabe significa “adivino viejo” (2001: 295).

<sup>20</sup> A diferencia de los judíos, al parecer, ha sido más difícil encontrar noticias de esoteristas mudéjares en los archivos de la Corona de Aragón, aunque se han encontrados algunos casos a través de procesos judiciales y visitas pastorales (Ocaña, Moreno, 2015: 38).

*“E por eso dixeron los judios que todas las melezinas preservativas e rremedios aprovechan en la cura del aojamiento. Así lo afirma **maestre Marsilio**, que fue en este tiempo nuestro **físico del duque de Milán**, en sus **Esperiencias**, en el capítulo De cura fasçinaçionis (Gallina, 1978: 122)*

*“Otros [judíos] buscaron rremedio por las virtudesde las piedras [...] E todas estas cosas an propiedat para esto, e fazen provecho conosçido commo rrecita el dicho **maestro Marsilio**, en el libro nombrado. **Fue físico muy famoso en su vida**, e ovo espiriençia de muchas virtudes de natura, conformes alas conplisiones de agora en proporçión atrativa, e dexó después de algunt tiempo, **fama en Italia donde vivió**; e léese oy en las escuelas la exposiçión que fizosobre Aviçena, **segúnt me contó maestre Pedro Tursiviano**, que fue sucompañero” (Gallina, 1978: 127).*

Cotarelo y Mori mencionó que este “físico famoso maestre Marsilio” de Italia al que Villena se refiere es el padre de Marsilio Ficino (1896: 82). Ésta hipótesis estaría vinculando a Villena con el célebre *magus* florentino, y a la posibilidad de que a través del padre haya tenido información sobre Enrique de Villena o alguna de sus obras. Sin embargo debemos descartarla, ya que sabemos actualmente que el padre de Ficino se llamaba Dietifeci, cirujano de los Médici (Lackner, 2002: 26). Villena se refería a Marsilio di Santa Sofía, hijo de una familia de médicos de Constantinopla y médico de Padua, y a Pedro de Tosiano, también profesor de Padua que fue llamado por Enrique III de Castilla (1390-1406) para curarlo, momento en el que Villena probablemente lo haya conocido personalmente (Gallina, 1978: 80-81).

Sin embargo, no debemos vincular estas menciones de Villena inmediatamente con el campo de la “medicina”, como han hecho hasta ahora los diversos enfoques. Se ha insistido en que uno de los rasgos característicos castellanos de los siglos XIV y XV es la “relativa debilidad de las universidades” por lo que la ciencia médica “recayó” en los judíos, mientras que en Aragón la “magia” seguiría circulando porque los *corpora medica* fueron apropiados más tardíamente (García Ballester, 1987: 197; Beaujouan, 1972: 166; Kerkhof, 2000: 125).

En la España moderna, en cambio, fue el propio saber médico-científico el que ha sido el encargado de establecer los gestos de división y los espacios de trasgresión al delimitar lo desviado, ilícito y lo criminal, proceso concomitante en la cultura occidental

(Campagne, 1996: 195). Y en este punto algunas prácticas y representaciones vinculadas al aojamiento que sostenían algunos judíos quedaron relegadas a dicho espacio de trasgresión por ese saber médico. Atendiendo a nuestro marco cultural específico, en Castilla y Aragón existía una lucha de representaciones entre el saber médico, que buscaba extirpar prácticas y representaciones para curar y prevenir el aojamiento, y quienes, por el contrario, pretendían realizar tales prácticas, lo cual puede observarse en el discurso de Villena:

*“Desto, mucho conplidamente e mejor de otros, el dicho maestro Marsilio ha tratado. E los físicos de agora saben en esto poco, porque desdeñan la cura detal enfermedad, diziendo que es obra de mugeres, e tiénelo en poco, e por eso non alcançan las diferencias e secretos dello, que se alcançan parando en ello mientes.”* (Gallina, 1978: 129)

El mismo Enrique de Villena menciona que Marsilio con su tratado “Experiencias” conoce mucho mejor el tema y puede alcanzar los “secretos” al igual que los judíos mencionados, y que “los físicos de ahora”, por el contrario, desdeñan el estudio del aojamiento al vincularlo despectivamente a asuntos femeniles.<sup>21</sup> ¿Quiénes son los sujetos intervinientes en esta polémica en torno al aojamiento?

Como advierten los historiadores de la ciencia, existía una fuerte tendencia contra ciertas prácticas “médicas” de judíos y musulmanes, impulsada por el converso Alfonso de Valladolid (1270-1346), quien insistió fervientemente en que los cristianos no recurriesen a ellos para curarse (Chirinos, 2003: 169). En un manuscrito inédito puede verse cómo Alfonso de Valladolid también cuestionaba a la astrología judiciaria: *“contra los que dicen que hay fados y ventura y horas menguadas y signos y planetas en que nascen... sacado de la sancta ley para desfazer los agujeros”* (Díaz Jimeno, 1987: 40).

---

<sup>21</sup> No hay ninguna referencia de que Marsilio di Santa Sofía haya escrito alguna *Experiencias* (Gallina, 1978: 81). Villena, como veremos a lo largo de esta tesis, no sólo atribuye “experiencias” a Marsilio di Santa Sofía sino también a Alberto Magno y a Arnau de Vilanova. En este punto hay que tener en cuenta, como advirtió Lynn Throdike hace ya casi un siglo (1923: T1 2), que la palabra “experiencia” tuvo en la Edad Media frecuentemente algún significado vinculado a la magia, y no tiene ninguna relación con lo que podría haber significado la palabra “experiencia” o el “experimentar” para, por ejemplo, Francis Bacon. Por ejemplo, Guillermo de Auvernia (1119- 1249) afirmaba que en la India había muchos “experimentadores” por florecer allí la “magia”. Por esta razón, no es correcto pensar, como San Hermida, que el texto de Villena *“está repleto de invocaciones a la experiencia”* en contraste con Alfonso de Madrigal quien apelaría a las “autoridades” (2001: 16). Como veremos, la atribución de “experiencias” a diversos personajes tiene relación con la táctica discursiva desplegada por Villena.

A partir allí, sucesivos concilios celebrados en la Península como los de Zamora o Salamanca de 1313 y las Leyes de Ayllón de 1411, inspiradas en Vicente Ferrer, acusaban a los judíos de utilizar sus artes no para curar a los cristianos, sino para debilitarlos. Asimismo, se acusaba a los médicos judíos de recibir del diablo sus poderes para sanar, y que para ello utilizaban procedimientos hechiceriles y brujeriles reprobables (Cantera Montenegro, 2002: 79).

En 1413 tuvo lugar la llamada Disputa de Tortosa, el debate interreligioso más importante de la historia peninsular, llevado a cabo bajo iniciativa del antipapa Benedicto XIII o *Papa Luna* (1375-1423). El mismo giró en torno al contenido y las enseñanzas del Talmud y si Jesús de Nazaret era o no el Mesías, aunque el principal objetivo fue el adoctrinamiento religioso de las autoridades religiosas judías catalanas, quienes debieron asistir de forma compulsiva. Mientras que el representante cristiano fue un judeoconverso catalán, Jerónimo de Santa Fe (ca. 1350-1419), el principal representante de los judíos fue el cabalista Zerahia ha-Levy, uno de los maestros de Villena.

Un documento revelador en este punto son las propias actas latinas de la Disputa, donde pueden verse reiteradas acusaciones contra los judíos de practicar la magia, la cábala o la astrología. Analizaremos en detalle la cuestión de la cábala y este importante debate en el próximo capítulo. Sin embargo, adelantemos que en la Sesión XXXIII se discutió específicamente la influencia de los signos y planetas (*Quarum prima est: quod erat intencio, ad satisfaciendum constellationi et influencie signorum et planetarum*), y las opiniones de un tal *rabbi* Abraham fueron atacadas como erróneas e idólatras:

*“Esta opinión también es manifiestamente errónea y herética, y así todos los judíos, mientras destruyen el servicio divino, adjudican y atribuyen signos y planetas. No haya otra idolatría más grande que esta en el universo” (Palacio López, 1957: T2 253-254).<sup>22</sup>*

Dos años después de la Disputa de Tortosa, Benedicto XIII dictó la bula *Etsi doctoribus gentium* prohibiendo a los judíos del ejercicio de sus prácticas astrológicas y cabalísticas para curar, mientras que la legislación secular también advertía a los cristianos sobre la recurrencia a ellos para sanarse. Estos hechos, como se sabe, formaron parte de las

---

<sup>22</sup> *“Hoc enim oppinio est manifeste erronea et heretica, et sic eam omnes iudei iudicant, cum tollat servicium divinum, et atribuant signis et planeris manifeste, et non sit alia maior ydolatria quam ista in universo”.*

conversiones forzosas al cristianismo tanto en Castilla como Aragón (Martiala y Sacristán, 2015: 20; Pérez, 2005: 137; Netanyahu, 1999: 164; Rabadé Obradó, 1999: 382).

Sabemos que Villena, como se refleja en su *Tratado de la Lepra*, tuvo frecuente correspondencia con uno de estos conversos, el médico al servicio de Juan II, Alonso de Chirino, aunque no exactamente cuándo y dónde entablaron relación (González Palencia, Contreras Poza, 1945: 119). Entre 1411 y 1413 Chirino dejó su cargo de médico de la corte para dedicarse a denunciar en Castilla y Aragón los “yerros y engaños que fazen los físicos que no son letrados” (Chirinos, 2003: 170). En esos años escribió su *Tratado reprobando el arte de la Física*, texto que disparó reiteradas críticas, por lo que hacia 1422 tuvo que escribir en respuesta una *Replicación* y una *Triplicación*. Reunidas las tres obras bajo el nombre de *Espejo de la medicina*, allí mencionaba nuevamente que “Dañan unos a otros, mayormente los físicos judíos” (Chirinos, 2003: 171), mientras que en *Menor daño de medicina*, otra obra escrita durante sus denuncias públicas de 1411-1413, apuntaba específicamente contra los judíos médicos-astrólogos:

“En razón de las enfermedades han por cierto que el que la luna tiene de yuso de tierra, que este tal será tosigoso de los pechos, pues a este tal le aprovechará el día gargante. E si Saturno está yuso de tierra quemado del sol o de mal aspecto con mares, que será enfermo del bazo, pues que pro le fara poner el armoniaque. Pues la medicina es dubdosa, que non es menos dubdosa a nos la astrología, e juntas las dos dubdas fazen menor el conocimiento del medico estrologo” (González Palencia, Contreras Poza, 1945: 93).

Como vemos, prácticas y representaciones esotéricas comenzaban a ser reprobadas y vinculadas a las minorías religiosas al calor de las crecientes persecuciones de forma simultánea en Castilla y Aragón hacia 1411-1413. Pero en 1422 Alonso de Chirino fue designado *Alcalde y examinador de los físicos e çuruganos de sus reinos* por Juan II, mientras que en el reino de Aragón también Fernando de Antequera impuso un “Ordenamiento” en 1415 y la creación de “alcaldes examinadores” para regular el ejercicio médico bajo una política antijudía similar a la de Castilla (Sánchez Granel, 2003: 21). En el contexto cultural donde Villena escribió sus dos tratados, en Castilla entre 1425 y 1428, las monarquías ya habían otorgado a la burocracia este monopolio del saber médico, el

cual culminaría en el atribuido a las universidades y a los Tribunales del Protomedicato durante el reinado de los Reyes Católicos (García Ballester, 1976: Vol.1 157).

Evidentemente Villena no se está refiriendo a los mismos “físicos” que Chirino, sino que, por el contrario, parece estar defendiendo las prácticas para curar y prevenir el aojamiento de los esoteristas judíos de Juan I mencionados, Hasdai Crescas y Zerahia ha-Levy, actores involucrados en las controversias anti-cristianas de la época. Los “físicos de ahora” que menciona Villena serían los que se oponen a las prácticas y representaciones en torno al aojamiento de estos judíos en Castilla y Aragón, es decir, funcionarios reales como Alfonso de Valladolid o el propio Chirino, dedicados a perseguir prácticas heterodoxas. Veremos con mayor detalle esta cuestión en el Capítulo 3 sobre el esoterismo judío.

Cabe destacar que estos personajes ortodoxos lejos estaban de lograr un monopolio total del saber, sino que incluso en los siglos XVI-XVII de la España Moderna los médicos convivían con saludadores, desaojadores y otras prácticas culturales de forma paralela (Campagne, 1996: 198). Por ejemplo, el médico Estéfano (1346-1380) en su régimen *De la visitaçion e consiliaçion de los medicos*, aconsejaba, por el contrario, utilizar contra los dolores de estómago el sello de Libra impreso en un vaso de oro en un momento astrológico determinado. Atendiendo a nuestro marco cultural, por ejemplo, en la corte de Juan II de Castilla algunos judíos pudieron realizar sus prácticas libremente debido a su vínculo con el rey, como el físico y astrólogo Abraham de Lérida o Cresques Abnarrab, quien lo operó de cataratas (Hinojosa Montalvo, 2015: 32).

### **Cristianismo y polémicas antimágicas**

Ahora bien, como mencionamos, frente a todo este marco de lucha e interacción entre cristianos y las minorías religiosas, el esoterismo en este contexto asume características sumamente complejas ya que debemos tener en cuenta también las persecuciones y prohibiciones que se erigían contra los propios cristianos.

Después de la muerte de Fernando de Antequera en 1414, pensamos que Villena debió realizar ciertas tácticas para escribir sobre astrología y aojamiento en Castilla bajo el reinado de Juan II debido a un hecho puntual que adquiere suma importancia. A diferencia



de las cortes catalanas donde Villena circuló en su juventud -donde, como vimos, las libertades que tenían los esoteristas eran relativamente grandes-, en 1410 Juan II de Castilla aplicó una ley que imponía la pena de muerte a quienes trasgredieran ciertas prácticas esotéricas. Sancionada un tiempo antes durante la regencia del infante Fernando de Antequera y la reina Catalina, la legislación imponía la pena capital a los “*malfechores que de aquí en adelante usaren tales maleficios, con destierro perpetuo a los encubridores y con el tercio de sus haciendas a los jueces morosos*”, y a los que:

*“usan destas maneras de adivinanzas, conviene a saber: de agüeros de aves et de estornudos, e de palabras que llaman “proverbios”, e de suertes e de hechizos, y catan en agua o en cristal, o en espada o en espejo, o en otra cosa luzia, o fazen hechizos de metal o de otra cosa cualquier de adivinanzas de cabeza de hombre muerto, o de bestia o de palma de niño o de mujer virgen, o de encantamientos o de cercos, o desligamientos de casados, o cortan la rosa del monte, porque sanen la dolencia que llaman “rosa”, e otras cosas de estas semejantes, por haber salud e por haber las cosas temporales que cobdician” (Citado en Menéndez y Pelayo, 1944: T3 451).*<sup>23</sup>

Esto por cuanto la monarquía de Juan II intentó garantizar, al igual que Aragón, los intentos de reforma de la Iglesia que propugnaba el papado de Aviñón, que incluían el disciplinamiento de los clérigos y la extirpación de todas las prácticas y representaciones sospechadas de heterodoxia (Villarreal González, 2011: 502). Entre estas medidas, ya mencionamos el rol de Chirino en cuanto a la persecución institucional de prácticas de aojamiento y astrológicas consideradas ilícitas.

Entre otros defensores de la ortodoxia aviñonesa se encuentran el obispo Lope de Barrientos, el capellán del rey Alfonso Martínez de Toledo<sup>24</sup>, el obispo judeoconverso Alfonso de Cartagena, Alfonso de la Torre<sup>25</sup> y el agustino Martín de Córdoba<sup>26</sup>. Estos

---

<sup>23</sup> Ya su predecesor Juan I (1379-1390) había condenado en 1387 a los que “*cataban agüeros, adivinanzas et suertes... et otras muchas maneras de agorerías et sorterías, faciéndose astrólogos*”.

<sup>24</sup> En su *Corbacho* mencionaba que: “*Todo esto y otros dichos son falsos, malos, e reprovados por el juyzio e seso natural [e] el franco alvedrío que la criatura tiene e que a la persona le es dado, conociendo cuándo faze byen o mal. Pues, sy le non plaze dexarse de fazer mal, quando vee que faze mal, non dé culpa a la ventura, al fado, ida a la planeta, synán a synón a sy mesmo que se lo procuró, le plugó e lo quiso*” (Cuenca Muñoz, 1992:70).

<sup>25</sup> En su *Visión Delectable* señalaba que “*y ves cómo entre tantos géneros de errores, cuya verdad era muy poca, bueno fue vedarse, ca en otra manera los hombres simples fueran engañados et muchos de fueran idólatras; [...] et aquestas solas artes que usan sangres o sahumeros todas son malditas*” (Cuenca Muñoz, 1992: 66).

personajes cuestionaron a la astrología judiciaria por subvertir la independencia del libre albedrío y el gobierno de la Providencia divina (Díaz Jimeno, 1987: 28-33; Cuenca Muñoz, 1992: 68-71). Como se sabe, también el obispo Lope de Barrientos escribiría su *Tratado de la adivinanza* a petición del mismo rey para que éste pudiera “juzgar y determinar en los tales casos de arte mágica, cuando ante tu Alteza fuesen denunciados” (Cuenca Muñoz, 1992: 167).

Debido a estas polémicas antimágicas, como propone nuestra hipótesis, Enrique de Villena tuvo que realizar ciertas tácticas en Castilla para escribir sus tratados, lo cual se revela, en una primera aproximación, al observar que las dos fuentes que trabajamos están dedicadas a miembros del bando aragonés victorioso en ese reino: Juan Fernández de Válera, escribano real, regidor de Cuenca y criado de la casa de Villena, y el poeta aliado de Enrique de Aragón contra Álvaro de Luna, Iñigo López de Mendoza. Éste último, formado en la corte catalana al igual que don Enrique, también sería uno de los brazos ejecutores de la política reformista de Juan II junto al obispo Lope de Barrientos (Villarreal González, 2011: 536).

Un acercamiento al bando eclesiástico reformador y a la monarquía debía servirle a Villena para evitar las polémicas antimágicas. Como señala Villarreal González en su estudio sobre la relación de la corte de Juan II y la Iglesia:

*“la colaboración en este tipo de proyectos pudo suponer una especie de puente de conexión con la Monarquía, haciendo que se basculase desde la oposición hacia la colaboración [...] así la reforma habría servido como una forma de conexión entre Juan II y sus nobles, actuando como puente de acercamiento” (2011: 535).*

En síntesis. El vínculo de Villena con algún brazo ejecutor de las políticas reformistas de la Iglesia o sus llamados a no realizar prácticas desautorizadas por la Iglesia, no debe llevarnos a pensar a Enrique de Villena como un defensor de la ortodoxia (Bubello, 2012). Enrique de Villena era, por el contrario, un esoterista que durante su

---

<sup>26</sup> En su *Comendio de la Fortuna* decía que “aunque el cielo influya sobre los cuerpos humanos por cuanto son engendrados por su infinidad, empero derechamente no influyen sobre el ánima humana, ca ésta por virtud del cielo non es criada, mas solamente por virtud de Dios, así que sobre ella non se falla otra cosa sinon Dios” (Cuenca Muñoz, 1992:69).

juventud se vinculó con el principal referente del esoterismo de su época: Hasdai Crescas y su círculo en la corte de Juan I de Aragón.

Pero a partir de 1410 y 1422, cuando Villena contaba con treinta y ocho años, las persecuciones en Castilla comenzaron a radicalizarse a raíz del ‘problema converso’ y se erigieron nuevas legislaciones no sólo contra esoteristas judíos y musulmanes sino también contra cristianos. Además, como vimos, las impugnaciones contra ciertas prácticas esotéricas no sólo provenían de sectores de la Iglesia como Barrientos, sino también de conversos amparados por la monarquía castellana, y por la aragonesa luego del reinado de Fernando de Antequera.

Frente a esto, las relaciones políticas que Villena entabló en Castilla y Aragón no sólo le sirvieron para entrar en contacto con esoteristas cristianos, judíos y mudéjares como Xarafi *el viejo*, Zarahya Alehvi o Hasdai Crescas, sino también para evitar estas polémicas antimágicas a partir de diversas tácticas que demostraremos en los capítulos siguientes. Realicemos entonces nuestro análisis cultural diacrónico sobre ambos tratados, observando específicamente las polémicas en torno a la astrología y el aojamiento, respectivamente.

## **2.2 Astrología, alquimia, persecuciones y polémicas medievales.**

### **Astrología y Alquimia en la Baja Edad Media española.**

*“Siempre recuerda que así como nuestra alma alcanza nuestros miembros a través del espíritu, también el alma del mundo es esparcida por todas las cosas a través de la quintaescencia” (Marsilio Ficino, De vita caelitus comparanda, 1489)<sup>27</sup>*

Siguiendo los nuevos principios filológicos, humanistas como Marsilio Ficino leyeron directamente del *Tetrabiblos* griego, principal texto astrológico de Ptolomeo, y vincularon diversas prácticas y representaciones como la astrología y alquimia, o astrología y aojamiento. Ficino en su *De vita coelitus comparanda* sería el primero en relacionar el *spiritus* supralunar y la *quintaescencia* sublunar, dándole a la alquimia una carácter

---

<sup>27</sup> La traducción del latín es nuestra de la edición bilingüe latín-inglés (Kaske, Clark, 1998: 245).

cósmico que fue inexistente en la Edad Media. De igual forma, los alquimistas también darían un significado astrológico a sus prácticas, como Paracelso, quien en sus *Decknamen* vinculó a los planetas con el lenguaje alquímico (plata = luna, cobre = venus, *hierro* = marte) (Newman, Grafton, 2001: 15).

Estas novedosas representaciones también tuvieron lugar en la España del siglo XVI, como por ejemplo en un esoterista de la corte de Felipe II, Diego de Santiago, quien también combinó astrología, alquimia y medicina en su *Arte Separatoria* de 1598:

*“los metales son sujetos a los siete planetas el oro a el Sol, y la plata a la Luna, y el cobre a Venus, y el plomo a Saturno, y el hierro a Marte, y el Estaño a Jupiter. Y como todas las cosas caminen a su esfera según vía natural, vemos que dando con Marte en las piedras cambia el fruto que de ellas saca, que son las centellas a lo alto donde está su esfera, y por el consiguiente al contrario que si damos con la Piedra en él envía la piedra las centellas abajo por estar su esfera en la Tierra”* (Bubello, 2010: 22).

Por el contrario y por la razón que ya señalamos, no encontramos a principios del siglo XV todavía ninguna relación entre astrología y alquimia en el *Tratado de Astrología* de Enrique de Villena, sino que para el marqués sólo la primera podía llegar al *spiritus* supralunar:

*“Et agora, en el caso nuestro, debes saber que, según astrología, el cuerpo del omne toma condición en costumbres e complexiones de los siete planetas e doze signos e toma espíritu vital del andén del firmamento, que es la ochava spera, e tomó saber de sciencia del bien e del mal del nuestro Señor Dios.”* (Cátedra, Samsó, 1983: 213)

La cosmovisión aristotélico-ptolemaica de Villena, al situar más allá de la octava esfera el mundo inmutable de las estrellas fijas, le permitía representarse sólo a la astrología –y no simultáneamente a la alquimia, a diferencia de los astrólogos del renacimiento italiano- como la forma más adecuada para alcanzar el *spiritus* o *quinto elemento*, sustancia elemental no corrompida. La alquimia no podría alcanzar el *spiritus* incorruptible, según Villena, debido a la constante corrupción de los elementos en el mundo sublunar y porque las transmutaciones que busca la alquimia son un proceso natural y terrestre:

*“Pero alguno puede aún dezir contra que vemos que el omne es compuesto de los cuatro helementos, mas tórñase en tierra; esso mesmo, el pero cuando podresçe; esso mesmo, la*

*quintaescencia del vino, si fuere ralmente echada por el aire, non caerá en tierra, maguer son aí todos los quatro helementos. A esto dezimos que non tan solamente son convertidas tales cosas en tierra, mas aón en los otros, ca toma cada uno lo que aí puso. Exemplo: dicho avemos que la tierra tiene quatro grados de sequedat, los cuales ansí son propios e substançiales de tierra que nunca serán convertidos en otra cosa. Mas los tres que son de agua tórnanse en agua, e los dos grados de humidat que están en la tierra tórnanse aire, e lo que es aí de fuego tórnanse en fuego; e ansí que cada uno, segúnt toma de cada cosa que se resuelve, es más o menos, en tal manera que si poco tiene poco toma, si mucho, mucho. E de aquesto fablando Aristótiles, dize: «Cada cosa se resuelve en aquello de que fue compuesta». **Et aquí vean los alquimistas, que se afanan de convertir un methal en otro, qué es lo que convierten o resuelven**” (Cátedra, Samsó, 1983: 112-113).*

La mención de Villena de la *quintaescencia* del vino y su cuestionamiento a los alquimistas es sumamente importante. Como mencionamos, alquimia y astrología eran disciplinas separadas en la Edad Media y contaban con sus respectivos métodos, y algunos alquimistas desacreditaban a la astrología y hasta en ciertos casos directamente la atacaban. Por esto, durante los siglos XIII y XVI los ataques contra “alquimistas impostores” se convirtieron en un *topos* tanto de la literatura como en la legislación europeas, paralelamente al intento cada vez más reiterado por los alquimistas de alcanzar la piedra filosofal (Newman, Grafton, 2001: 21; Tausiet, 2011: 310). En el título VII de las *Siete Partidas* de Alfonso X, por ejemplo, se acusaba a los alquimistas que pretenden engañar, buscando trasmutaciones imposibles en la naturaleza:

*“Otro si dezimos que aquellos que cerenaren los dineros que el Rey manda correr por su tierra, que deuen auer pena porende, qual el Rey entienda que merecen. Eso mismo deue ser guardado en los que tinxeren moneda que tengan mucho cobre porque pareciese buena o que fiziesen alquimia engañando los omnes en fazerles creer lo que non puede ser según natura”* (citado en Delgado Suárez, 2008: 3).

¿Quiénes son entonces estos “alquimistas que se afanan de convertir un metal en otro” y que buscan la *quintaescencia* del vino que cuestiona Villena?

Una de las primeras menciones alquímicas de la *quintaescencia* en Europa occidental se encuentra en *Liber de essentia spirituum*, un tratado anónimo de 1200-1230. Hacia 1230-

1245, Arnaldus Saxo en su *De Floribus rerum naturalium* relacionó a la *quintaessencia* con la *virtus universalis* celeste, imperceptible, pero presente en todas las sustancias materiales, mientras que Robert Grosseteste en su *De Luce* (1229) la asoció con la luz (Rodríguez Guerrero, 2002-2007: 30).

Fue sí que en el siglo XIV algunos alquimistas comenzaron a plantear que debían efectuarse sucesivas destilaciones de una única sustancia, hasta alcanzar su grado máximo de pureza, la *quintaesencia*. Ésta quedó definida a mediados del siglo XIV como una suerte de sustancia original incorruptible que subyacía en todos los elementos naturales corruptos del mundo sublunar, y los alquimistas comenzaron a afirmar la posibilidad de destilar los elementos naturales a fin de obtenerla (Moran, 2005: 12).

Uno de los alquimistas más autorizados sería Restoro d'Arezzo, cuya definición de *quintaescencia* fue citada en numerosos tratados alquímicos del siglo XIV como por ejemplo un *Testamentum* pseudo-Luliano de ca.1332 que decía: “*en el principio Dios creó de la nada esta naturaleza, en una pura substancia a la que llamamos quintaescencia, en la que está comprendida la naturaleza entera*” (Rodríguez Guerrero, 2002-2007: 35). Pero el alquimista que más nos interesa que se apoyó en la definición de *quintaescencia* de Restoro d'Arezzo es Otorlan de París, quien en su *Liber super textum hermetis* de ca.1325 afirmó que esta enigmática *quintaescencia* era efectivamente el vino, tal como menciona Enrique de Villena.

La utilización del vino para los trabajos alquímicos puede encontrarse ya en un texto pseudo-geberiano titulado *Liber claritatis* de ca.1300, el cual asegura que los alquimistas utilizaban este elemento, entre otros (Rodríguez Guerrero, 2002-2007: 42). En la primera sección de su obra, titulada *spiritus quinte essentie et in quo elemento habitat*, el dominico recomendaba que el vino debía ser fuerte, limpio y con la mayor graduación posible, de forma tal de separar el *spiritus* del vino, mientras que ordenaba citando a Hermes Trismegisto: “*separarás la tierra del fuego, lo sutil de lo espeso, suavemente y con gran industria, asciende de la tierra al cielo, y desciende sobre la tierra, y recibe la fuerza de lo superior e inferior*” (Rodríguez Guerrero, 2002-2007: 43).

Como vemos, estos alquimistas pretendían hacer descender lo superior de lo inferior mediante la obtención de la *quintaescencia* a través de destilaciones del vino, lo cual

Villena, como creyente en la astrología, cuestiona. Inversamente, los alquimistas que buscaron la *quintaescencia* cuestionaban a la astrología, lo cual puede verse, por ejemplo, en la *Summa perfectionis*, un texto pseudo-geberiano de siglo XIII:

*“Y si dijeran que la perfección de los metales se deriva de la posición de una o más estrellas, cuya perfección no conocemos, decimos que no es necesario conocer esta posición, pues no hay especies generables o corruptibles en las cuales la generación y corrupción de cada una falla en ocurrir cada día. No es necesario, por tanto, que esperemos a esta posición de los astros, aunque fuera útil” (Newman, Grafton, 2001: 22).*<sup>28</sup>

Los astrólogos medievales que buscaban predecir los comportamientos terrestres en base a los astros, consideraban a la alquimia como una parte de la filosofía natural orientada a operar sobre los minerales y piedras. Alberto Magno era uno de los autores más citados por estos astrólogos, especialmente su *De mineralibus*, libro que trataba sobre la constitución de los minerales y la posibilidad de su transmutación. De manera similar, al mismo Tomas de Aquino se le atribuían tratados alquímicos, quien consideraba a la alquimia un subapartado de la filosofía natural y rechazó explícitamente la idea de la transmutación de la materia (Tausiet, 2011: 340).

Por las razones antes expuestas, resulta claro que Villena, como creyente en la astrología, cuestionara las intenciones de los alquimistas que buscaban la *quintaescencia* del vino e insistiera, basándose en Aristóteles, Alberto Magno y Averroes, en señalar que todas las trasmutaciones alquímicas se dan de forma natural en el mundo sublunar:

*“cierto es que los helementos se convierten unos en otros, así como agua elada en tierra, e la tierra se converterá e convierte en agua, e la agua en aire et el aire en agua, pues concluyo que los helementos se convierten los unos en los otros e fazen sus resoluçiones naturales. [...] Esso mesmo agua, helemento compuesto, tiene quatro grados de frialdat, que su esençia est, e tres de humedat, que es aire, e dos de sequedat, que es tierra, e uno de calentura, que es fuego. Otrosí, el aire tiene quatro grados de humedat, que es su substancia, e tres de fuego e dos de agua, e uno de tierra. Esso mesmo el fuego tiene quatro grados de calentura, que es su esençia, tres grados de tierra e dos grados de*

---

<sup>28</sup> La traducción de inglés es nuestra.

aire e uno de agua. *Todo esto dize Alano e Alberto Magno e el comentator Even Ruiz*”(Cátedra, Samsó, 1983: 112).

Esta particular representación también puede verse en la interpretación del *Salmo Quoniam Videbo* que Villena realizó en 1425, al describir el significado de “celos tuos”.<sup>29</sup> Allí menciona que este “çelo” “*revela dos secretos*”, y que éste secreto “*es equívoco*”, remitiéndose a este debate entre astrólogos y alquimistas:

*“este nombre çielo es equívoco e se entiende por él çinco maneras, es a saber, medeçinal, artifiçial, natural, roctal, supernal, según en diversos actores, siquiere obras do de aquéllos es hablado”* (Cátedra, 1994: 306).

Por un lado, identifica la postura de los alquimistas que buscan la *quintaescencia* en el mundo natural, citando a Juan de Rupescissa y sus prácticas para destilar el aguardiente:

*“de medeçinal paresçe en el Libro de quintaescençia por Juan de Rocaçisa. Llama çielos a la quintaesençia sacada del agua ardiente, afirmando que tal puridat tiene sobre las otras medeçinas como el çielo sobre los elementos”* (Cátedra, 1994: 306).

En este caso se remite a una de las obras alquímicas más influyentes, el *De consideratione quintæ essentiaë* (ca.1351-1352) del franciscano Johannes de Rupescissa (ca. 1302- 1366) quien sostuvo que la *quintaescencia* podía ser obtenida de cualquier substancia natural y, como menciona Villena, por medio de la alquimia revelar “secretos naturales” y alcanzar la mejor medicina para curar (Rodríguez Guerrero, 2002: 49-51).

Para representar al segundo grupo, los astrólogos que cuestionaban aquella postura, Villena menciona una obra de Hermes que según él utilizó Alberto Magno en *De mineralibus*:

*“De la segunda manera paresçe en los Secretos de Hermes, que los materiales por artifiçio depurados e allegados de la incorruptibilidat e simpleza les dize ‘subido es en el çielo’, así que aquel grado de mayor puridat en respecto del primero estado es dicho çielo. Así lo expone Alberto Magno in libro De mineralibus, capítulo segundo”* (Cátedra, 1994: 306)

---

<sup>29</sup> El salmo es “Al ver tus cielos, obra de tus dedos, la luna y las estrellas que fijaste” [Quoniam video celos tuos, opera digitorum tuorum: lunam et stellas, que tu fundasti], el cual Villena interpretó palabra por palabra.



En la *Exposición del Salmo Quoniam Videbo*, al igual que en el *Tratado de Astrología*, Villena interviene en este debate entre esoteristas explícitamente a favor de los astrólogos, lo cual es un primer indicio que permitiría atribuirle nuestro texto:

*“çierto es el número de los çielos en dos maneras entender se deve: una, segúnt la equivocación del nombre. E estonçes responder se çia son çinco, segúnt de suso departí. Pero si se entiende segúnt la propiedat del nombre primitivo, responder se deve en nueve esperas los çelestiales orbes son distinguidos, segúnt los estrólogos e naturales an demostrado” (Cátedra, 1994: 307).*

### **Polémicas antiastrológicas en la Baja Edad Media española**

Ahora bien. Otra de las particularidades del esoterismo occidental durante el Renacimiento Italiano tuvo que ver con el abandono de muchos términos y representaciones de la astrología de tipo aristotélico-ptolemaica que en la Edad Media habían circulado a partir de las traducciones del árabe (Faracovi, 2014: 87). Efectivamente, Villena realiza, como veremos en detalle en el Capítulo Cuatro, un uso importante de textos astrológicos de autores árabes debido a la gran circulación que tenían en su contexto cultural y a la autoridad que todavía tenían hacia el siglo XV.

Uno de los más importantes es Abu Ma'shar (787-886), quien se convirtió en el astrólogo más conocido en Occidente por haber establecido los principios de la astrología en base a la física aristotélica. Su *Gran introducción a la astrología*, traducida en el siglo XII por Abelardo de Bath (1080-1152) y a varias lenguas vernáculas en el Renacimiento, le dio tal fama que fue conocido como *Ptolomeus alter*. Villena refleja una representación de este tipo de astrología aristotélica que sostenía Abu Ma'shar, para quien también sólo la astrología podía acceder al conocimiento superior:

*“un hombre no alcanza la ciencia de las ciencias sin una larga especulación en las maravillas de los movimientos de los planetas, los cuales están circulando en toda la atmósfera, y el conocimiento de las causas existentes en el mundo en tanto que así lo indican los cuerpos celestes, por el poder de Dios y por sus naturales relaciones. Sólo se alcanzará este conocimiento del círculo zodiacal y del número de los signos y sus nombres, sus naturalezas y las naturalezas de los planetas; entonces por el conocimiento*

*del aire, septentrional y austral, y sus condiciones e indicaciones*” (Burnett, Yamamoto, Yano, 1994: 85).<sup>30</sup>

A partir de estos textos y representaciones, los astrólogos de los últimos siglos medievales tuvieron una autoridad muy difundida ya que las pretensiones totalizantes de la ortodoxia cristiana imposibilitaban comprender a la astrología como una disciplina separada de otras formas de representarse al mundo (Tester, 1987: 196). El proceso de comienzo de circulación de prácticas y representaciones astrológicas en el Occidente medieval comenzó en el marco de las traducciones de obras árabes al latín y hebreo en Toledo, por parte de personajes como Hugo de Santalla, Platón de Tívoli, Juan de Sevilla, Domingo Gundisalvo, Hermann de Carinthia y Roberto de Ketton (Ordoñez de Santiago, 2006 :76). Y a partir de allí, los escritos sobre astrología circularon tan profusamente que desde la primera mitad del siglo XII la principal demanda de libros en toda la Cristiandad era la de libros de astrología (Ballestín Serrano, 2004:444)

Desde entonces, la mayoría de las aplicaciones prácticas de la astrología no eran motivo de controversia alguna. La influencia de los astros en el cuerpo humano y en el clima, concebida como *astrologia naturalis*, era plenamente aceptada, de manera que no existieron objeciones de importancia para su utilización en la predicción meteorológica (Serrano Larráyo, 2009: 541; Tester, 1987: 183). La mayor parte del *Tratado de Astrología* se ocupa profusamente de estas cuestiones sin demasiada preocupación, dado que no tenían ningún riesgo de ser impugnadas:

*"Por cuanto ell antigüedat con mucho cuidado señaló e consideró e aún señalan e paran mientes en las estrellas fixas e en los planetas et en los signos doze los omnes en el acatamiento de los temporales -lo cual es bueno et aprovado por santa Iglesia-*" (Cátedra, Samsó, 1983: 112).

Otra cosa era la aceptación de la “astrología judiciaria”<sup>31</sup> como forma de predecir el comportamiento humano, debido al peligro determinista que llevaba a suprimir el libre

---

<sup>30</sup> La traducción del inglés es nuestra, citado en (Burnett, Yamamoto, Yano, 1994: 85).

<sup>31</sup> La llamada “astrología judiciaria” estaba compuesta por distintas ramas o tipos: 1) las “natividades” o “astrología genética”, destinada a levantar el horóscopo de una persona mediante el estudio de las posiciones de los planetas en el momento de su nacimiento, con el fin de predecir sus características personales y su destino, 2) la astrología de “interrogaciones”, mediante la cual se formulan respuestas a preguntas concretas de diversa índole, como preguntar por un objeto perdido; 3) la astrología de “elecciones”

albedrío humano y la Providencia.<sup>32</sup> Villena hace mención del carácter ilícito de este tipo de astrología:

*“bien parece que los astrólogos pueden juzgar sobre los temporales, pero no pueden juzgar sobre los acontecimientos de la vida del hombre ni de sus obras” [...] Et sobre aquésta es opinión si la podemos usar sin pecado o non; et por aquesta parte son conoçidos los nasçimientos de los omnes e los morbos epidimios, guerras e muertes de los reyes, e otras muchas cosas, según la sçiencia lo espone, lo qual reprueban algunos doctores de sancta Yglesia (Cátedra, Samsó, 1983: 119 y 123).*

El marqués dedica un capítulo dedicado a las polémicas astrológicas titulado “*De la disputaçión que fazen los sabios açerca de la astrología*”, y se pregunta las razones por las que los Padres de la Iglesia persiguieran a los astrólogos judiciares: “*podría alguno decir qué fue la razón que los santos doctores dizen el contrario en los juyzios de astrología*” (Cátedra, Samsó, 1983: 122). Específicamente menciona a algunos de ellos, señalando la prohibición de la astrología judicial para los cristianos:

*“Et si alguno dize: contrario es, ca santo Agustín, sant Jerónimo e muchos otros santos, según dice Graciano en el Decreto, e según lo razona el maestro de las Storias scolásticas ençima del Génesi [...] por lo qual nós no debemos creer del çielo nin de las estrellas a aquéllos que non son del nuestro Padre que está en los çielos”*” (Cátedra, Samsó, 1983: 119).

Las menciones a Agustín de Hipona (354-430) adquieren un rasgo relevante, ya que fue uno de los primeros y más influyentes autores sobre este problema.<sup>33</sup> En adelante, la

---

u “astrología horaria”, orientada a determinar el momento más propicio para hacer alguna actividad, como zarpar en un barco o contraer matrimonio; 4) “astrología mundial” o “predicciones generales”, orientada a predecir acontecimientos de la humanidad, “naciones” o pueblos enteros, en base a las “grandes conjunciones” de planetas y signos zodiacales. Dentro de esta categoría estaban también las predicciones generales sobre el estado de los cultivos, epidemias, el clima, la política y la guerra. (Ackerman Smoller, 1994: 17; Thomas, 1971: 338-339).

<sup>32</sup> En líneas generales, dos eran las razones teológicas más importantes que tenía la Iglesia para oponerse a la astrología judicial: la primera es la noción de que las estrellas controlan el destino de las personas, con lo cual el libre albedrío, clave en el pensamiento cristiano, quedaría suprimido. Esto conllevaría que los actos humanos quedaran meramente reducidos al accionar del inevitable destino, destruyéndose todas las nociones básicas de la ortodoxia cristiana como la culpa, la fe, el pecado, etc. La segunda razón es el rol que ocuparía la influencia planetaria por encima de la autoridad de Dios, subvirtiendo la Divina Providencia y toda esperanza en la fe. Esta noción podía implicar que no se confiase en las buenas intenciones de Dios para los hombres en la tierra y que tampoco se requiriese de la fe para confiar en sus resultados. La astrología era casi sacrílega al intentar conocer, o incluso forzar, las verdaderas intenciones de Dios (Scott Lucas, 2003: XI; Flint, 1990: 2).

astrología judiciaria sería fuertemente cuestionada por la ortodoxia cristiana en la Alta Edad Media, y los márgenes de su legitimidad fueron mucho más estrechos que lo que sería en los siglos XIII y XIV. En la *Ciudad de Dios*, Agustín admitía que los astros podían *predecir* sucesos del futuro, pero negaba que sus movimientos pudieran *producirlos*, es decir, las estrellas pueden *indicar* los acontecimientos terrestres, pero no los *causan*, salvándose así la noción de libre albedrío (Tester, 1987: 110).

Aún más importante es su capítulo *Superstitio mathematicorum* de *Doctrina Christiana*, donde Agustín sentó un importante precedente que se reiteraría en posteriores condenas a lo largo de la Edad Media: detrás de las prácticas astrológicas se encuentra la influencia del demonio, con lo cual la astrología está conectada con la magia demoníaca (Wedel, 1920: 16-17).

Estas ideas fueron retomadas en los siglos siguientes por la ortodoxia cristiana, siendo uno de ellos Pedro Comestor (1110-1178), a quien encontramos citado reiteradas veces en el presente Tratado como una de las máximas autoridades condenatorias. Todo el juego de reapropiaciones y disquisiciones acerca de la astrología está dado en torno a la *Historia Escolástica* de este teólogo francés, por cuanto le dedicaremos un apartado especial en el Tercer Capítulo.

Adelantemos, sin embargo, una cita puntual de Comestor en el *Tratado de Astrología* en cuanto a su reprobación de la astrología judiciaria:

*“está que non es decir como dicen los genéaticos, que fazen juyzio ençima de los nascimientos de los omnes, ca éstos dizen soñando que los planetas e los signos e las estrellas fixas son puestas en señales e demuestras de los acaesçimientos de nuestras obras, o que señalan e fagan demuestra de nuestra vida...; por lo qual nós non debemos creer del çielo nin de las estrellas a aquéllos que non son del nuestro Padre que está en los çielos’ Todo esto dize el maestro [de la Historia Escolástica].”* (Samsó, Cátedra, 1983: 119)

Comestor sigue aquí a San Agustín, quien, como vimos, había sido uno de los primeros en reprobado a los “genetlíacos”, los levantadores de horóscopos, calificándolos

---

<sup>33</sup> Las objeciones de San Agustín contra la astrología pueden encontrarse entre sus principales obras: las *Confesiones* (libro VI), *De civitate Dei* (Libro V), *De doctrina christiana* (libro II) y su *De Genesi ad litteram*.

como mentirosos. Tanto la autoridad del teólogo francés como la del hiponense son puestas de manifiesto, al igual que la de Isidoro de Sevilla cuando Villena menciona la división de dos tipos de astrología, una lícita y otra más “sutil y mal vista”:

*“[la astrología] se parte en dos partes, conviene saber, en astrología, que trata del movimiento de todos los çielos, juzgando los temporales antes que vengan, et de aquésta non es duda; la otra es de elecciones, et aquésta es más sutil e mala de aver”* (Samsó, Cátedra, 1983: 119)

La mención de una astrología lícita y otra de *elecciones* “más sutil y mal vista” nos remite a la distinción entre dos tipos de astrología propuesta por Isidoro de Sevilla en el siglo VIII, la cual distinguía entre una *astronomia* y una *astrologia*, ésta última dividida, a su vez, en *astrologia naturalis*, y *astrologia superstitiosa* (Tester, 1987: 19; Boudet, 2006: 14-17). Luego de las traducciones de obras árabes al latín y hebreo en Toledo en el siglo XII, personajes como Tomás de Aquino y Alberto Magno retomaron estas distinciones de los primeros Padres (Vernet, 1978: 150).

En este punto, uno de los personajes centrales mencionados en el *Tratado* es Alberto Magno, quien es caracterizado como astrólogo junto con Mashallah, Al-Fargani y Apolonio de Tyana, entre otros autores no identificados:<sup>34</sup>

*“dize Alfragano e Mesehalat, Alberto Magno e Apolonio sobre el testo de Tholomeo [...] cierto es que los signos son doze e, así, son doze esperas, conviene saber: quatro elementos e siete planetas e el çielo zodiaco, que son doze, en el qual son trezientos e sesenta grados, lo cual es a todos nós muy notorio”* (Samsó, Cátedra, 1983: 113)

Ciertamente, Alberto Magno había defendido la astrología judiciaria en base a los fundamentos axiomáticos de la astrología árabe y nos remitiremos a esta cuestión en el Capítulo cuatro (Scott Lucas, 2006: 31). Los cristianos generalmente atribuyeron diversas obras sobre magia y astrología a Alberto para realizar sus apologías, como el *Speculum astronomiae* (Zambelli, 1992). Como señala Owen Davies, “de todas las obras mágicas

---

<sup>34</sup> Entre los astrólogos no identificados que Villena menciona se encuentran “Fray Sancho Agustín” y “Resualio” (Samsó, Cátedra, 1983: 28).

*falsamente atribuidas a teólogos y científicos medievales, ninguna fue más influyente y extendida que aquellas portando el nombre de Alberto Magno” (2009: 38).<sup>35</sup>*

Y como ya bien había advertido Cotarelo y Mori (1896: 115), ninguna de las obras que menciona Villena se encuentran entre las conocidas de Alberto: *De mineralibus liber*, el *Experimentador* y el *De fascinatione* [como veremos, estas dos mencionadas en el *Tratado de la Fascinación*], *De sopno et vigilia*, *De natura loci*, *Espéculo* [el mencionado *Speculum astronomiae*] y *De erroribus gentilium*, lo cual constituye un fuerte indicio que apoya nuestra hipótesis. En el Siglo de Oro español también encontramos otros esoteristas que invocaron la autoridad teológica del *Doctor universalis* para defender a la astrología como Pedro Mexía en su *Silva de varia lección*, dado que no sería hasta 1584 que los textos de Alberto Magno fueran incluidos en el *Index* de la Inquisición (López, 2014: 109). Y como veremos en el siguiente apartado, Villena realizó las mismas operaciones culturales sobre la figura de Alberto para referirse a la fascinación.

Ahora bien, el punto máximo de tensión frente al determinismo astrológico en la Edad Media lo encontramos en Tomás de Aquino, diferenciándose notablemente de Alberto y los primeros autores medievales, siendo la defensa más común en el período bajomedieval (Scott Lucas, 2003: 12; Zambelli, 1992: 30).<sup>36</sup> En términos filosóficos Villena debió tomar ciertos recaudos para no exceder los límites impuestos por la ortodoxia de Tomás de Aquino, y especialmente de los criterios anti supersticiosos tomistas de Lope de Barrientos, muy ligados al problema converso (Cavallero, 2010: 76).

Por tanto, las nociones filosóficas de la astrología son construidas en el *Tratado* bajo una óptica tomista, realizando sólo “desvíos” en un sentido esotérico, sin salirse del marco dominante ni pretender trastocarlo. La apología de la astrología está basada en la distinción

---

<sup>35</sup> Esto se debe a que Alberto Magno es uno de los primeros autores en defender a la “magia” basándose en causas naturales y en “propiedades ocultas”. A partir de ciertas representaciones sobre el influjo astral que eran conocidas a través de las obras de Apuleyo, de Firmico Materno y de los comentaristas del *Corpus Hermeticum*, Alberto aprueba ciertas prácticas astrológicas y mágicas. Basándose en la física aristotélica, situaba un quinto elemento o *eter* en el mundo supra lunar, el cual servía como *medium* entre la primera causa y la materia. Por esta razón, el *ars albertina* era muchas veces vinculada a la magia (Ackerman Smoller: 40; Thronike, 1923: T2 77-593).

<sup>36</sup> Si bien el aquinate rechaza la división entre “magia natural” y “magia demoníaca” que postulaba su maestro, sosteniendo que toda magia es demoníaca, la postura es extremadamente más favorable hacia la astrología, excluyéndola directamente del catálogo de las artes mágicas. Veenstra señala, por ejemplo, que Tomás utiliza el término *divinatio per astra* para referirse a los aspectos reprobables, preservando a la astrología de cargas peyorativas (1998: 160).

planteada por Tomás entre “cuerpo” y “alma”. El aquinate admitía que los cuerpos celestes, de acuerdo con la física aristotélica, afectaban las condiciones físicas de los humanos y las inclinaciones pasionales, llegando también *indirectamente* hasta la voluntad, dado que el intelecto depende también de los órganos corpóreos.<sup>37</sup>

La representación de Villena refleja una distinción similar entre alma y cuerpo que deja entrever una aceptación de la astrología genetliaca en concordancia con la del aquinate, aunque sin mencionarlo explícitamente como a Alberto Magno por las razones que ya señalamos:

*“Podría alguno decir qué fue la razón que los santos doctores dizen el contrario en los juyzios de astrología. Açerca de lo qual devedes notar que dizen aquí los astrólogos que el omne es considerado en una de dos maneras: lo primero, quanto al cuerpo: lo segundo, quanto al alma. Si es considerado quanto al cuerpo, en esta manera dizen que sus costumbres, nasçer, cresçer, morir e todas las otras cosas de natura son regidas e gobernadas con todos los movimientos del omne por los doze signos e siete planetas, según que Ayuso se mostrará por razón natural e aun por esperiència, ca muchas vezes acaece que los omnes son tristes sin causa e alegres sin por qué, lo qual ser non podría si de arriba non se causasse, e de aquesta razón es la opinión de los astrólogos, e esto es quanto a lo primero.*

*“Los segundo, puede ser considerado quanto al alma, la qual no fue criada de yllé, nin so constelación de planetas nin de signos, mas de nuevo la crió Dios non sometida a natura, mas sobre natura, la qual fue criada por el alma e non el alma por la natura, e, por ende, pecado nin virtud non le aviene por parte de los planetas e signos, ca todo cae en su deliberación. [...] por esso le dio Dios la razón señora sobre todo, con la qual escogiesse el bien evitando el mal. [...] Er agora concluyendo, los santos padres e doctores por la manera entendieron quanto al alma e los astrólogos quanto al cuerpo; e bien considerada la razón non son contrarios (Samsó, Cátedra, 1983: 122).*

---

<sup>37</sup>“Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes; son pocos, en cambio, los sabios que las resisten. Esta es la razón de que los astrólogos puedan predecir las más veces cosas verdaderas, y más si hablan en general. No sucede así si hablan en particular; porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Es de notar que los mismos astrólogos afirman que “el hombre sabio domina a los astros” al dominar sus pasiones” Cf. *Suma Teológica*, 1 q. 115 a.4.

Se desprende del anterior fragmento, que los astros tienen influencias sobre el cuerpo, y también sobre la vida de los hombres: nacer, crecer, morir, e incluso sobre el estado de ánimo. El alma humana funciona como mediadora entre las fuerzas celestes y terrenales, las cuales sólo pueden provenir de Dios. La libre voluntad permitiría evadir o atenuar tales influencias celestes, salvando así el libre albedrío y las nociones fundamentales del edificio teológico cristiano.<sup>38</sup>

Ahora bien, a pesar de esta postura favorable hacia la astrología erudita en la Península y en el resto del continente en términos doctrinales, el clima de tolerancia cultural se irá perdiendo hacia el siglo XIV y se quebrará definitivamente en el siguiente.

El obispo de París, Etienne Tempier, en 1277 promulgó una lista de doscientas diecinueve proposiciones, seis de las cuales anatemizaban errores astrológicos y reprobaban las afirmaciones del *Speculum astronomiae* y las nociones de Tomás de Aquino a cerca de la influencia de los planetas en el alma (Tester, 1986: 212-213, Veenstra, 1998: 141). En 1398, se sumaban a las condenaciones de 1277 veintiocho nuevas proposiciones en la Universidad de París que ligan ahora a la astrología explícitamente con la magia demoníaca (Boudet, 2006: 121). En este contexto, Jean Gerson (1363-1429), uno de los teólogos más importantes de comienzos del siglo XV, en *De erroribus circa artem magicam* (1402), incorpora las proposiciones de 1398 y en 1419 escribe el más famoso de sus tratados sobre el problema de los astros: el *Trilogium astrologiae theologizatae*, una obra dedicada al Delfín (futuro Carlos VII), a quien aconseja no confiar demasiado en los astrólogos (Veenstra, 1998: 142).

Señalados estos antecedentes, puede comprenderse que Villena haya intentado desvincularse de las condenaciones de San Agustín, San Jerónimo, Pedro Comestor y Graciano mencionados como los principales reprobadores de la astrología, y por el contrario, realizara ciertas tácticas atribuyendo obras astrológicas a Alberto Magno para defenderla. También resulta comprensible que atribuyera obras alquímicas al mismo autor

---

<sup>38</sup> En otro pasaje del “Capítulo del Zodíaco”, Villena también señala que “*Todo eso dize el Philósoso en el otavo de los Phísicos: ‘motus éli est etc’.* Pues de aquí se concluye rezebir omne influencia del çielo estrellado. Digo influencia neçessaria quanto a las sus complexiones e non neçessaria quanto a las sus costumbres e condiciones. La primera es esencial e la otra acçidental, por quanto la neçessaria decende de la virtud e movimiento del çielo strellato quanto a la generación de las complexiones” (Samsó, Cátedra, 1983: 213).



para cuestionar estas prácticas ya que, como vimos, existía una lucha de representaciones entre los propios esoteristas medievales, entre astrólogos y alquimistas que pretendían acceder a un *spiritus* o a una *quintaescencia* incorruptible, alternativamente.

Algunos de estos debates y polémicas medievales también ocurrieron en torno al aojamiento, pues observemos ahora el *Tratado de la Fascinación* de Villena y las operaciones culturales que también realizó para escribirlo y evitar las polémicas antimágicas.

### **2.3 Aojamiento, persecuciones y polémicas medievales.<sup>39</sup>**

Al igual que con la relación entre astrología y alquimia, astrología y mal de ojo tendrán que esperar a principios del siglo XVI para verse unidas en una sola representación. Diadiaceto, discípulo de Marsilio Ficino, sería uno de los primeros en vincular ambas prácticas y representaciones: para éste el espíritu del mago, que busca operar sobre la naturaleza, fluía a través de sus ojos hacia los espíritus planetarios (Walker, 2000: 34). O el esoterista isabelino John Dee (1527-1608) en su *Propaedeumata Aphoristica*, sostenía que la astrología estaba basada en la óptica y, asumiendo que las influencias celestes obedecen a las mismas leyes que la luz, concebía la materialidad de los “rayos invisibles” de la vista

---

<sup>39</sup> El tema del mal de ojo ha despertado el interés principalmente de antropólogos y folkloristas en los siglos XIX y XX, existiendo una abundante bibliografía. Entre los trabajos generales se destaca una extensísima miscelánea de materiales recogida por Jules Tuchman, dispersa a lo largo de diez volúmenes en la revista de folklore *Mélusine* (1884-1912). Otros trabajos son el de Elworthy (1895) -el más completo desde un punto de vista antropológico aunque centrado en el ámbito anglosajón-, Seligmann, (1910), Malowney (1976) y Dundes (1981). Incluso pueden encontrarse estudios desde la oftalmología como el de Edward Gifford (1958), la medicina y psiquiatría como el de Enrique Perdiguero (1986), Anton Erkoreka (1995) y Pérez Alvarez (1993) o de historiadores de la ciencia que lo han estudiado como un problema de la óptica como David Lindberg (1976, 1978). Todos ellos comparan las prácticas y representaciones en torno al mal de ojo en distintas culturas a lo largo de toda la humanidad. Pero como ya señalamos, nuestro enfoque nos advierte de este tipo de generalizaciones y nos centraremos estrictamente en la Península Ibérica y el contexto de Villena. El estudio más exhaustivo sobre el aojamiento en España fue realizado en base a una extensa encuesta etnográfica realizada por el Ateneo de Madrid, promovida por Joaquín Costa y publicada en 1901. Rafael Salillas publicó los resultados de dicha encuesta sobre el mal de ojo en su ya centenario libro (1905), el cual estudia el aojamiento de acuerdo a sus variantes dialécticas en España. Desde nuestro punto de vista, tal vez no sea errada su idea de que el aojamiento sea un problema fundamentalmente de los ámbitos ibéricos (1905: 411). Llama la atención que los trabajos de los últimos veinte años sobre el esoterismo occidental, que soslayaron el ámbito ibérico, hayan soslayado también el problema del aojamiento, ya que no existen todavía trabajos significativos sobre este tema.

como parte de las influencias celestes (Dunn, 2006: 87; Lindberg, 1976: 9). También en la España del siglo XVI, por ejemplo, Antonio de Cartagena sostendrá que:

*“el aojamiento es una cualidad celeste, que no obedece a la voluntad sino que obra naturalmente de acuerdo con la disposición del paciente, constelación celeste que no sólo le es influida a un individuo desde la primera salida de la naturaleza, sino que exige cierto y determinado influjo para que el aojador puede aojar a alaguno en acto” (Sanz Hermida, 2001: 199)*

En la Edad Media, en cambio, encontramos prácticas y representaciones diferenciadas. Luego de la paulatina introducción de las obras de autores árabes en occidente, Avicena se convirtió en la principal autoridad en cuanto a la posibilidad de aojamiento por la mirada, a diferencia de otros quienes lo creían posible por influencia celeste (Thorndike, 1923: T2 665; Lindberg, 1976, 43-52). Por esta razón, tampoco encontramos en Villena ninguna relación entre mal de ojo y astrología, sino que, basándose en Avicena, lo cree posible únicamente por la mirada y no por influencia astrológica (como mencionamos, adhiere al maestro en Avicena Marsilio di Santa Sofía).

Ahora bien. Las diversas prácticas y representaciones para prevenir, diagnosticar y curar el aojamiento circularon profusamente en la España medieval, por cuanto la creencia en el aojamiento es un fenómeno cultural presente en la biblia, en la temprana literatura rabínica así como en la literatura de la religión islámica. Y si bien en la Edad Media hubo poco desacuerdo en que el aojamiento era posible y natural entre cristianos, judíos y musulmanes, existieron discusiones teóricas en el marco de cada teología y la medicina galénica, ya que la *fascinatio* implicaba la idea de una agencia humana productora de algún *morbus* o enfermedad (Ulmer, 1994: 5; Ullman, 1972: 409; Trachtenberg, 1939: 55).

Hacia el siglo XIV comenzaron a aparecer numerosas menciones sobre el aojamiento en tratados galénicos en la Europa Occidental, y fue recién en el XV cuando surgieron tratados dedicados a abordar específicamente esta cuestión. Si bien el primer trabajo en Europa occidental parece ser el *Tractatus de fascinatione* (ca. 1331) del abad Engelberto de Admont (1250-1331) (Thorndike, 1923: 434; Bingham Fowler 1967: 65), el mismo tuvo una recepción limitada en el sur de Europa y ni Villena, Chanca o Cartagena lo conocieron (Salmón, Cabré, 1998: 55; Sanz Hermida, 2001: 48).

El *Tratado de la fascinación* de Enrique de Villena es por tanto el primer texto dedicado a ese tema en la Península Ibérica, y los estudios se han enfocado principalmente en compararlo con otros textos posteriores sobre el aojamiento que podemos encontrar en la Península Ibérica en los siglos XV-XVI: el de Alfonso de Madrigal (1410-1455) incluido en sus *Paradojas* de 1437, el *Tractatus de fascinatione* de 1499 de Diego Álvarez Chanca (1480-1515), el *Libellus de fascinatione* de Antonio Cartagena (¿-1560), y los lusos Gaspar de Ribero con su *Questio de fascinatione* de 1535 y Thomas Rodríguez da Veiga (1513-1579) con su *Relectiones de facinatione* de 1561 (Sanz Hermida, 2001: 43, 1999: 335, 1990: 959).

Sin embargo, discrepamos con Sanz Hermida cuando afirma que existe una unidad entre todos los textos por la coincidencia temática y geográfica (2001: 43, 1990: 336). Precisamente, la ‘homogeneidad’ y la ‘territorialidad’ fueron los principales presupuestos del análisis cultural durante décadas, los cuales reforzaron este aspecto reificante del fenómeno cultural (Grimson, 2005: 16). En este sentido, también discrepamos con Fabián Campagne al adscribir el texto de Villena al campo de la medicina:

*“los médicos atribuían a causas naturales (contagio, expulsión de impurezas) lo que la creencia popular atribuía a hechicerías y maleficios. En 1411 Enrique de Villena escribió un Tratado del ojo o de fascinación, y, luego de él, médicos tan destacados como el doctor Diego Álvarez Chanca (1450-1515) hicieron lo propio”* (Campagne, 1996: 228)

Desde nuestro punto de vista, es fundamental tener en cuenta que tanto esoteristas, el discurso médico y miembros de la Iglesia (como Tomás de Aquino) sostendrán el carácter *natural* del aojamiento con distintos argumentos. Como vimos en el apartado anterior, también Alberto Magno o Tomás de Aquino sostuvieron el carácter *natural* de ciertas prácticas alquímicas o astrológicas, por lo que debe atenderse al marco cultural exacto donde opera esta lucha de representaciones.

En efecto, tanto Villena como Lope de Barrientos parten de la consideración del aojamiento como una “enfermedad” que padece tanto el aojado como el aojador, y que debe combatirse con la medicina natural que se subsume dentro del ámbito de la filosofía natural. En el *Tratado de la Adivinanza*, Barrientos cuestionó a quienes afirmaban que el aojamiento no existe, y sostuvo la licitud de llevar escapularios que contuvieran palabras

sagradas o figurillas de santos para protegerse. Así, describía al aojamiento como “*el danno que puede venir [...] de aquellos que tienen dañado el instrumento de la vista, por tal manera que pueden aojar*” (Cuenca Muñoz, 1992: 43).

Pero, al igual que con el *Tratado de Astrología*, situar a nuestro *Tratado de la Fascinación* en el contexto de su época implica reconocer el antagonismo cultural que los discursos esotéricos provocaban en un marco de impugnación cristiana contra *algunas* de esas prácticas y representaciones y las polémicas medievales sobre el carácter *natural* o *demoníaco* del aojamiento. La Iglesia y especialmente Tomás de Aquino se opusieron a la idea de Avicena de que el alma humana, a través de la imaginación o *mediación*, podía afectar a otros cuerpos (Salmón, Cabré, 1998: 57-58).<sup>40</sup>

Y en este punto, Barrientos se apoyaba explícitamente en la *Summa Theologica* para adoptar los criterios de Tomás en cuanto a que el aojamiento era natural. En concreto, aborda el problema del aojamiento en la “*Respuesta a la VI cuestión*” que trata sobre “*si es cosa lícita morar el observar algunas sennales para conosçer algunas cosas advenideras contingentes así commo enfermedades o sanidades, segunt que algunas vezes lo guardan los físicos*”. Citando la *quaestio* 96, artículo 3 de la *Summa*, acordaba que el aojamiento era natural y reprobaba ciertas prácticas que, precisamente, Villena pretendió defender. Para Barrientos, el uso de *ropas o çintas* era reprobable, mientras que sólo era lícita la curación por intermedio de *oraçiones devotas* o poniendo *manos sobre los enfermos*:

“*muchas vezes se mezclan en tales auctos algunas cosas superstiçiosas, salvo sy los tales se fiziesen por personas discretas e devotas que fiziesen oraçiones devotas, non sobre las ropas o çintas, salvo poniendo las manos sobre los enfermos, commo dize el Evangelio, esto tal es lícito e permissio. Así lo determina santo Thomás en la Summa susodicha*” (Cuenca Muñoz, 1992: 260-261).

---

<sup>40</sup> En la *Summa teologica*, el aquinate afirmó que: “*Avicena señaló como causa de la fascinación el hecho de que la materia corporal, naturalmente, obedece más a la sustancia espiritual que a los agentes naturales contrarios. Así cuando la representación imaginaria es muy fuerte, la materia corporal se altera. Esta es la explicación que da a la mirada que fascina. Pero ya se demostró (q. 110 a. 2) que la materia corporal no está al albitrio de las sustancias espirituales, exceptuando únicamente al Creador. Por lo cual parece más propio pensar que el alma, por una fuerte representación imaginaria, puede alterar los espíritus del cuerpo. Esta alteración de los espíritus corporales tiene lugar principalmente en los ojos, donde se dan cita los espíritus más sutiles. Los ojos infectan después el aire cercano hasta un determinado espacio, al igual que los espejos, nuevos y limpios se empeñan con la mirada de la mujer cuando tiene la menstruación, como dice Aristóteles en el libro De Somn. et Vigil.*” (Aquino, 2001: 979, q. 117, a. 3)

Si bien es cierto que los discursos antimágicos sobre la posibilidad demoníaca de dañar mediante la mirada y los apologéticos sobre la habilidad *natural* o adquirida para curar estaban inextricablemente conectados, es en esta intersección donde el peligro de la mujer se daba con mayor profundidad y se dieron las principales discusiones. Ya el propio Engelberto de Admont había hecho alusión en su *Tractatus de fascinatione* a que esta *vis effascinandi* no brotaba sólo de la vista, sino también que muchas *mulieres expertae* pensaban verdaderamente que por sus palabras y mirada podían infligir daño a los niños (Salmón, Cabré, 1998: 68). Y como mencionamos, Villena cuestiona a los que vincularon erróneamente el aojamiento a “obra de mugeres”: “*E los físicos de agora saben en esto poco, porque desdeñan la cura detal enfermedad, diziendo que es obra de mugeres*” (Gallina, 1978: 98).

Las mujeres, como curadoras *naturales* del aojamiento, eran reducidas por el discurso dominante, inversamente, al de potenciales productoras de enfermedad y daño mágico. Esto por cuanto la Iglesia y el discurso médico pretenderían sostener el monopolio de la representación *natural* del aojamiento. Así, para Tomás de Aquino, el aojamiento era un proceso *natural*, pero sus agentes podrían ser mujeres en período de menstruación o mujeres viejas cuya dañina “imaginación” ponía en funcionamiento los espíritus corporales que salían a través de los ojos y enfermaban el aire (Salmón, Cabré, 1998: 68). Entre los judíos, también la ortodoxia recurría al *Talmud*, donde se señalaba a mujeres embarazadas y parturientas como más propensas a sufrir el mal (Cantera Montenegro, 2002: 72).

La mencionada yuxtaposición de los discursos antimágicos y apologéticos en torno al aojamiento en la mujer se pone de manifiesto en el discurso de Villena de una forma particular. Su intención de desviarse de los discursos que objetivaban a la mujer como productora negativa del aojamiento, vuelve a insertarse en el terreno del dominador al decir que las mujeres pueden incluso matar por medio de la vista: “*segúnt en la Cosmografía es manifiesto: afirma en Çiçia sean mugeres que por sola catadura matan*” (Gallina, 1978: 98)

Pensamos que este tipo de práctica de consumo funciona como una lectura “oblicua” o “desviada” que vuelve a insertarse en el terreno del dominador (Barbero, 1983: 66). Siguiendo un análisis *decerteauciano*, al intentar avanzar hacia una posible resistencia es

cuando se produciría el fenómeno de la creación de una cultura, en el sentido de que se refuerza a sí misma a través de las propias prácticas resistentes y parcialmente independientes de la dominación. Es decir, podríamos decir que si bien Villena cuestiona la representación misógina que el discurso ortodoxo construye sobre el aojamiento – desechando su estudio riguroso y utilizándolo para perseguir y descalificar-, dicho cuestionamiento sólo existe en función de que éste excede el límite de lo que está dispuesto a soportar en su defensa de las prácticas y representaciones esotéricas particulares que pretende defender. Siguiendo a Chartier, podríamos decir que existía una lucha de representaciones en torno al aojamiento, configurada en relación con el poder y a un marco histórico preciso.<sup>41</sup>

Volviendo a la postura de la ortodoxia con respecto a Avicena, observemos con más detalle las representaciones particulares de Villena que estaban en lucha con las ortodoxas:

*“algunas personas tanto venenosas en su conplesión e tan apartadas de la eucrasia, que por vista enponçonan el ayre e los a quien aque ayre tañe o lo rresçiben por atraçion inspirativa”* (Gallina, 1978: 97-98).

Como vemos, en primer lugar encontramos la representación de Avicena, según la cual la influencia que el fascinador ejerce no proviene de los astros sino de sus ojos, basada en la teoría de los humores galénica (la “eucrasia” que Villena menciona se refiere a la “buena salud”, el equilibrio de los humores).

En la Edad Media y hasta mediados del siglo XVI, entre los eruditos que sostenían el mal de ojo dentro de la magia natural y por la mirada encontramos dos posturas: 1) los que se lo representaban como producto de la emisión de “rayos visuales” a través de los ojos, y 2) los que estimaban que, al ser de una materia más permeable, los ojos de las personas desequilibradas emiten rayos que contagian el aire que los rodea y el aojamiento se

---

<sup>41</sup> Como se interroga Abal Medina sobre los conceptos de *táctica* y *estrategia* de De Certeau, ¿el dominado no tiene lenguaje propio, o las propias prácticas y experiencias de los sujetos efectivamente permiten capitalizar la táctica –contrariando la teoría decertausiana- produciendo una nueva cultura en un territorio que “no les es ajeno”? (2007: 3) Sobre el caso de Villena nos arriesgaríamos a volcarnos por la segunda opción tal como propone Abal Medina, lo que daría cuenta de la capacidad creativa de las resistencias. Según María Graciela Rodríguez, la afirmación de que las tácticas no capitalizan lo que ganan “puede ser refutada en confrontación con algunas investigaciones que dan cuenta de cierto grado de capitalización de las tácticas, de acumulación y sedimentación en términos de una memoria que sólo es legible en las mismas prácticas” (2009: 8)

transmite por este medio.<sup>42</sup> Como vimos Villena sostenía ésta última representación, por lo que menciona prácticas para prevenir, diagnosticar y curar el aojamiento que son coherentes con aquella:

*“E siguen en esto tal razón que estas cosas han virtud natural de purificar el ayre en derredor del que las trae, e por esto non dan lugar a la infección del ojo que dañe, disponiendo en ello otra manera e faziendo en ello tal acción contraria” (Gallina, 1978: 113)*

Para justificar estas representaciones que vinculan el mal a la contaminación del aire, no sólo citó al experto en Avicena Marsilio, sino a uno de los representantes del esoterismo occidental en ámbito hispánico que sostenía esta misma representación, Arnaldo de Vilanova:

*“por virtud natural **usan traer coral** e fojas de laurel, e rayes de mandrágora e piedra esmeralda e jaçinto e dientes de peçe e ojo de águila, e mirra e bálsamo, **commo escrivió Fisiólogo in libro De Fiscii ligaturis**. E siguen en esto tal razón que estas cosas han virtud natural de **purificar el ayre en derredor** del que las trae, e por esto non dan lugar a la infección del ojo que dañe, disponiendo en ello otra manera e faziendo en ello tal acción contraria” (Gallina, 1978: 113)*

El *De physiciis ligaturis* es uno de los textos de Arnaldo de Vilanova sobre el mal de ojo al igual que su *Remedia contra maleficia*.<sup>43</sup> En ésta última obra, Vilanova citaba al *Kiranides* para decir que una de las prácticas eficaces para protegerse contra maleficios era, como menciona Villena, colgar corales en las viviendas que purifican el aire: “*si se tiene en la vivienda, el coral disuelve todos los maleficios*” [Item corallus, si teneatur in domo, solvit omnia maleficia] (Montero Cartelle, 2010: 141). Al igual que Vilanova, para

---

<sup>42</sup> Entre los primeros encontramos, por ejemplo, a Alexander Neckham, Marsilio Ficino, Enrique Cornelio Agrippa, y en España a Fray Martín de Castañega y Pedro Mexía. Entre los segundos, encontramos a Pedro de Albano, Tomás de Aquino y en España al canónigo de Zaragoza de la segunda mitad de siglo XV, Bernardo Basin en su *Tratado sobre las artes mágicas y los maleficios de los magos* y a nuestro Enrique de Villena (García Avilés, 1999: 128).

<sup>43</sup> *De fiscii ligaturis* es una obra que Arnaldo de Vilanova tradujo del griego, a su vez traducción del original árabe de Qusta ibn Luqa. El propio Villena vuelve a mencionar las “Físicas ataduras” en la *Epístola a Suero de Quiñones*, para hablar de ciertas piedras y animales susceptibles de recibir el poder de los astros: “*e añadieron los modernos o d’este tiempo, que algo de esto experimentaron, deve ser cogida cuando está el sol a diez e siete grados de Aries. E Fisiólogo ha tratado en sus Físicas ataduras de virtudes de piedras e de miembros de animales que son a esto provechosos*” (Cátedra, 1999: 253). Volveremos sobre esta cuestión en el Capítulo cuatro.

describir prácticas para curar el aojamiento que realizaban los judíos de su época, Villena se apropió del famoso *Kiranides*, el cual, como mencionamos, encontró en la biblioteca de *Martín el Humano*:

*“Para esto aun aprovechan las buenas aguas, así como muscada, rosada e de azahar e de romero e de melones e de vinagre; e las buenas unturas, como de unguento de alabastro e el tiblo del azeite de almástica e de azaubac e tales cosas, segund más largamente contó Cleopatra, muger de Marco Antonio, en el Libro de sus afeites, e Arpocraçio en sus Quiránidas”* (Gallina, 1978: 116).<sup>44</sup>

Como mencionamos, Villena polemizó con Chirino en torno al problema de la peste, y existían persecuciones disparada por el médico de Juan II contra las prácticas esotéricas de los judíos para curar por medios astrológicos. Pensamos que debe situarse la escritura del tratado de Villena en el marco de esta disputa, y de la vigencia y circulación de los principales textos sobre el esoterismo y el aojamiento que encontramos en la Península. Una de estas obras citadas por Villena es el *Lilium mediciane* (1303) del médico de Montpellier Bernard de Gordon (1270-1330), donde trató temas como la peste y la lepra y fue sumamente influyente en Alfonso de Chirino para la redacción de sus textos y sus prácticas como funcionario (Chirinos, 2003: 167). Pero Villena se apropió de la misma obra para justificar la capacidad de los animales de incluso matar por medio de la vista:

*“E non deve paresçer estraño o menos creíble por lo que del basilisco en el libro De las propiedades de las cosas se lee, el cual por sola catadura mata a otrie e a sí mesmo, reflectando su vista del espejo, como Bernardo de Gorgoneo, in libro primo Mediçine, capítulo «De venenis» muestra”* (Gallina, 1978: 98).<sup>45</sup>

Estas prácticas y representaciones específicas que Villena pretendía legitimar eran impugnadas por la ortodoxia. Por ejemplo, entre los libros incautados en 1440 a Pedro March por el lugarteniente del inquisidor Arnáu Dezvall, se encontraba un libro de

---

<sup>44</sup> El *Kiranides* es un libro de magia astral traducido en 1169 del griego al latín en Constantinopla bajo encargo del emperador Manuel Comnenus, y atribuido a un supuesto rey de Persia, Kiranides de Kiranus. El traductor al latín menciona que es una compilación de dos libros: las “experiencias” de Kiranides de Kiranus y el Libro de Harpocracion de Alejandría a su hija. Éste sería el *Arpocraçio* mencionado por Villena, quien habla del encuentro con un sabio en cierta ciudad, donde había grandes torres y columnas con inscripciones, las cuales Harpocracion pretende transcribir (Thronike, 1923: T2 229-234; Owen, 2009: 28-29).

<sup>45</sup> Para el significado que tenía el Basilisco en la Argentina del siglo XIX y las prácticas asociadas para prevenir el aojamiento ver (Bubello, 2010b: 33).



“remedios contra las ligaduras”, la *Clavicula Salomonis* y un cuaderno *De ligaduras y desligaduras* (Menéndez y Pelayo, 1978: T1 539-541). Asimismo, a partir de su traducción en 1370 la Iglesia Ortodoxa de Constantinopla comenzó a ejercer numerosos juicios contra los portadores del *Kiranides*, en un proceso que Owen Davies definió como “guerra contra la magia” (2009: 28-29, 56-57).

Por esta razón, Villena recurrió a ciertas tácticas de forma reiterada en ambos tratados estudiados. El mismo párrafo donde cita la obra de Arnaldo de Vilanova es cerrado con una mención de Alberto Magno y otra obra que le atribuye, al igual que hizo con el *Tratado de Astrología* donde se refirió a esta autoridad teológica para defender a la astrología:

*“Donde se concluye que todas las cosas que purgan el ayre e quitan dél infección o dañamiento traydas, preservan de este daño virtualmente e naturalmente. Desto **Alberto Magno en su Esperimentador** ha memorado muchas cosas que dexo de nombrar e reservo para el tractado que desto entiendo a Dios plaziendo fazer”* (Gallina, 1978: 113)

Como mencionamos en el apartado precedente, esta táctica fue realizada por numerosos esoteristas medievales y modernos, e incluso es aprovechada por Villena reiteradas veces en su texto. No sólo le atribuye “experiencias” sino también un libro sobre la fascinación:

*“E otros judiçios **Alberto Magno en el libro especial que fizo de fascinación** do dixo: ‘Sina naturalia fascionacionis ostenduntur medicu prudentem et caetera’* (Gallina, 1978: 121)

Tchalian (1973: 123) y Gallina (1978: 121) supusieron que este “libro especial de fascinación” de Alberto Magno se trataba de una obra apócrifa, mientras que Sanz Hermida sugirió que podría ser una “mala lectura” de Engelberto de Admont (2001: 297). Como vemos, por el contrario, esto puede comprenderse no como “errores” o “malas lecturas” sino como una práctica astuta de Villena.

De igual forma, cada vez que se ve comprometido con la mención de algún autor, obra o práctica sobre el aojamiento se excusa de continuar, aduciendo que lo seguirá desarrollando en el Tratado que pretende terminar de escribir en el futuro. Y no es una táctica poco frecuente ya que la encontramos cuatro veces a lo largo del texto:

1) Además de la cita de Alberto Magno, por ejemplo, cuando habla de la magia talismánica de los egipcios:

*“E aun por la obra de las imágenes fazían talesmás. D'esto non he de fazer mención nin lo recordar, poniendo como baste lo dicho, sólo por enxemplo e después, en el tractado que ofresçí” (Gallina, 1978: 116)*

2) Cuando le transmite a Fernández de Valera que responderá a las dudas que puedan surgir en el futuro tratado, o que hay cosas que prefiere no escribirlas sino transmitírselas personalmente:

*“reservando para el tractado d'ello fazedero las dubdas e cuestiones que dende insurgir pueden” [...] quisiera más tal información vos por la palabra dezir que en escripto enbiar” (Gallina, 1978: 131).*

3) Cuando menciona el supuesto tratado de Alberto Magno que trata sobre el aojamiento:

*“Desto Alberto Magno en su Esperimentador ha memorado muchas cosas que dexo de nombrar e reservo para el tractado que desto entiendo a Dios plaziendo fazer” (Gallina, 1978: 113).*

4) O bien se excusa mencionando que no puede citar porque no tiene los libros o nunca los vio, advirtiendo a la vez que eso podría ser una doctrina perniciosa, de la cual aborrece:

*“Caumente ha fecho mençión en los Avarized, e Aben Reduan en el Gayat Alhaquim. Non allego los testos dello, porque non vi los libros suyos, si non que lo oy dezir a mis maestros, e aun porque en esta materia non me quiero tanto estender commo podría, buscando las rrazones de todo esto, e sus prinçipios e los inventores contar, e los tienpos en que lo fallaron e primero usaron, que está asaz claro en estorias antiguas, porque non sea visto mostrar doctrina pernicioso e contraria a la divina ley, en la qual me delecto, e tales suspecçiones aborresco” (Gallina, 1978: 109)*

Como vemos en estas citas, su intención es defender objetos, autores, prácticas y representaciones del esoterismo occidental, en este caso el famoso tratado de magia árabe *Ghayat Al-Hakim* (Pingree, 1986). Pero sus esquivos, -aduciendo que lo continuará en el

tratado, que prefiere transmitirlo oralmente o que no tiene los textos- demuestra una vez más la fuerza de esta táctica que consiste en un *desvío* en un sentido esotérico sin salirse del marco dominante ni pretender trastocarlo. En este caso menciona que no leyó el *Picatrix* porque no lo tiene, pero se sabe actualmente que sí lo conocía ya que era uno de los libros de su biblioteca (Carr, 1999: 43).<sup>46</sup>

En síntesis. Hemos analizado de una forma sincrónica en el apartado 2.1 las luchas de representaciones que ocurrían en Castilla y Aragón, y observado los vínculos que Villena tuvo con esoteristas de su época en Cataluña y su apego a la ortodoxia castellana durante el período de reforma avignonesa en la corte de Juan II de Castilla. Por otro lado, mediante un enfoque diacrónico y comparativo con otros textos medievales y modernos, también pudimos advertir en los últimos dos apartados la toma de postura de Villena con respecto a la astrología, la alquimia y la fascinación en el contexto de polémicas medievales sobre ellas.

Habiendo situado a nuestro sujeto en el lugar específico de su producción, estamos en condiciones de proceder a nuestro análisis de los textos mediante las herramientas del análisis del discurso para develar la finalidad discursiva de Villena y analizar de forma comparativa los dos tratados simultáneamente. Siguiendo el planteo de Kocku von Stuckrad, una perspectiva discursiva del esoterismo nos permitiría adecuarnos a la complejidad religiosa e intelectual de este contexto castellano, y revelar las lógicas de construcción de identidades que se establecen en una competencia plural de conocimiento (2010: XI).

## 2.4 Análisis del discurso de los tratados.

A la hora de realizar nuestro análisis tendremos en cuenta que en todo enunciado es posible reconocer siempre dos niveles: el de lo *enuncivo* o *enunciado* que ocurre a nivel de lo expresado, lo transmitido o contado, y el nivel *enunciativo* o de la *enunciación*, el

---

<sup>46</sup> Además, lo menciona en su *Epístola a Suero de Quiñones*: “E para esto muchos se pueden hallar remedios, el principal de los cuales según curso natural, si el ostáculo legal no desviase la imagen costelada hecha cuando Venus está en Tauro, él creçiente en lumre directo, bien acatado de Júpiter, e del Sol reçibiente al señor del aéndente del naçido para quien se haze con las otras condiçiones que a ellas pertenescan, según *Picatrix* escribió en el Libro de sus imágenes e Tos en el Gran libro de Venus”

proceso subyacente por el cual lo expresado es atribuible a un yo que apela a un tú (Filinich, 1998: 18). Por esta razón daremos especial énfasis a la *deixis* o marcas del yo como mecanismo de referencialidad del lenguaje (Kerbrat Orecchioni, 1986: 45), y en los tres medios por el que la retórica valida una opinión a los ojos de un auditorio concreto: el *logos*, el *ethos* y el *pathos* (Plantin, 2012: 89). Observar las representaciones que Villena tiene del otro y atender a la polifonía de su discurso, nos permitirá vislumbrar a los protagonistas vistos en los apartados precedentes que entran en diálogo, a quiénes se dirige y cómo quiere ser visto ante sus interlocutores.

Por otro lado, nuestra hipótesis de una táctica discursiva se refiere a que toda comunicación apunta a realizar un cierto tipo de modificación de la situación de la cual forma parte. Para esto atenderemos a la estrategia patémica en su finalidad discursiva, entendiendo que el *pathos* es siempre una enunciación pero también hay una racionalidad sosteniendo la emoción (Amossy, 2000; Maingueneau, 2002). A su vez, atenderemos a los “géneros discursivos” propios del esoterismo occidental a partir de los cuales Villena construiría su producción, intentando mantenerse dentro de los límites de la ortodoxia y no sufrir persecuciones (Bachtin, 1982: 242).

### **Discursos esotéricos y ortodoxia cristiana.**

En ambos textos encontramos un estilo indirecto libre del discurso a partir del cual podemos rastrear las distintas voces de los protagonistas que entran en juego. Como señala Maingueneau, el estilo indirecto libre está ligado a su propiedad de referir a dos voces diferenciadas con el propósito de hacerlas oír, y por los “desplazamientos” o “discordancias” que se establecen entre la voz del enunciador que refiere las proposiciones, y las del individuo cuyas proposiciones son referidas (1999: 18)

En este sentido, desatacamos que Villena no se declara a sí mismo practicante de la magia, la astrología o de las prácticas para prevenir, diagnosticar y curar el mal de ojo en sus tratados sino que delega la voz a sus interlocutores. Este estilo indirecto lo encontramos a lo largo de los textos cuando dice, por ejemplo, “*bien parece que los astrólogos pueden juzgar...*” (Cátedra, Samsó, 1983: 119) o “*e non podría alguno con verdat e rrazón dezir*

*que a las grandes personas tales ocupaciones científicas non convengan*” (Gallina, 1973: 132).

Las marcas de la enunciación como el “bien parece” o “podría alguno decir” dan cuenta de un estilo donde los sujetos intervinientes en los apartados precedentes son llamados a desaparecer, es decir, no es un discurso pragmático donde los actores realizan acciones de diversa índole en el nivel de lo *enunciado*, sino que se vuelven momentáneamente sujetos de una *enunciación* citada cuando el narrador les delega la voz para sostener un diálogo (Filinich, 1998: 28). Villena como enunciador no es el origen del conocimiento (no podía ser de otra forma en el caso de un esoterista), por lo que predominan las marcas en tercera persona posicionándose como mediador de un conocimiento entre dos voces.

Mencionemos algunos ejemplos analizados en los apartados precedentes: “*algunos dizen equivocando et mezclando la mentirosa astrología con la verdadera*” (Cátedra, 1983, 117); “*Aquí dizen los astrólogos contra ésta razón*”(Cátedra, Samsó, 1983: 119); “*dicen los mágicos que saben hacer imágenes*”(Cátedra, Samsó, 1983: 134); “*e los físicos de agora saben en esto poco*” (Gallina, 1978: 129); “*segunt los actores que desto fablaron an puesto, e a los presentes informando*” (Gallina, 1978: 130). Como hemos visto, en ambos tratados Villena se propone presentar lo que los astrólogos y teólogos han discutido, y las opiniones de los “físicos” y “sabidores” en torno al aojamiento de forma explicativa, presentando un saber que el hipotético lector no conoce.

A diferencia del discurso narrativo o descriptivo, el explicativo es un discurso donde entran en diálogo dos polos asimétricos. Según Adam y Heidman, todos los textos tienen una faceta argumentativa, pero algunos lo hacen explícitamente argumentativo donde se presenta un *yo* explícito (2004). Este no es el caso, sino que, por el contrario, las marcas argumentativas están minimizadas y Villena se presenta como un mediador entre un saber ya aceptado –por otros esoteristas- y un espectador que no lo conoce.

Esto se constata por el respeto del proceso clásico de construcción del discurso, lo cual le permite a Villena develar argumentos y ejercicios retóricos apropiados que eran factibles de ser usados en ese momento con un determinado fin. Ambos tratados son

discursos canónicos, en el sentido de que respetan las cinco partes clásicas de su elaboración:

1) Al comienzo de cada texto la *captatio benevolentiae*, buscando la predisposición del receptor:

*“A ti, consolaçión de pecadores, sean loores, Virgen madre, que me ganaste graçia para que declarasse en el nuestro lenguaje lo que los philótophos e astrólogos fablaron en general de los helementos en el griego e latín”* (Cátedra, Samsó, 1983: 117);

*“yo don Enrrique, tío de nuestro señor rey e uno de los del su Consejo, vos enbio mucho a saludar”* (Gallina, 1978: 93)

2) a continuación la *partitio*, anunciando las partes de su discurso:

*“Et por fundamento de lo primero devedes notar quatro cosas, conviene saber: lo primero qué cosa es astrología; lo segundo, quién falló aquesta sçiençia; lo terçio, qué quiere dezir astrología; lo cuarto, en cuántas partes se divide”*(Cátedra, Samsó, 1983: 119).

En el caso del *Tratado de la Fascinación*, la *partitio* consiste en la división que hace Villena para exponer el problema, que consta de tres etapas -prevención, diagnóstico y tratamiento-, a su vez divididas en tres categorías de remedios -supersticiosos, virtuales y cualitativos-:

*“Contra este daño usaron de tres maneras de rremedios los sabidores [...] Cada una destas maneras por tres vías fue proveyda e usada de los antiguos, e agora de los modernos: por stupexisçión, por virtud, por qualidat”* (Gallina, 1978: 105)

3) La *narratio* de ambos textos consiste, como veremos, en pretender introducir con objetividad en los diversos temas la opinión de “filósofos y astrólogos”, “sabidores” o “los físicos”, con la intención –como propone nuestra hipótesis- de evitar las polémicas antimágicas.

4) Casi al final de cada texto la *confirmatio*, una argumentación desplegando el *logos* para reforzar su argumentación mediante el razonamiento. Esto podemos observarlo casi al final de los textos cuando dice:

*“Todo esto dize el Maestro de las Estorias escolásticas, por lo cual bien paresçe que el saber de las estrellas et saber juzgar por ellas et usar d'este saber non vino en el mundo por el diablo, mas vino por Dios criador” (Cátedra, Samsó, 1983: 118);*

*“todas estas cosa son en la e de la e con la philosophia alcançadas” (Gallina, 1978: 129)*

5) Al final de los textos el *epílogo*, donde Villena hace uso del *pathos* para convencer al espectador mediante una apelación a la emotividad:

*“Et agora, concluyendo, los santos padres e doctores por la manera entendieron quanto al alma e los astrólogos quanto al cuerpo. Et, así, que usar de aquesta sçiençia non viene por el diablo, mas por Dios, segúnt fezieron los santos padres sobredichos” (Cátedra, Samsó, 1983: 123).*

*“E dévos Dios tantos de los saberes abondoso conosçimiento en esta breve e unbrática vida e dexe fazer así a él obras aplazibles, deste valle de miserias librado, libre a su gloria venir, en todo contempléys con segura eternidat el Dador de tantos e provechosos dones” (Gallina, 1978: 134).*

A la hora de ir desglosando este proceso clásico de construcción del discurso en Villena nos remitiremos a las distinciones que realiza Maingueneau entre “situación de comunicación” y “escena de la enunciación” como dos tipos de abordajes complementarios que permiten aprehender la situación de comunicación asociada a un texto (2003: 1).

Con respecto a la primera categoría, Maingueneau señala que todo género discursivo apunta a realizar un cierto tipo de modificación de la situación de la cual forma parte, y el establecimiento correcto de la finalidad es indispensable para que el destinatario pueda tener un comportamiento acorde con el género discursivo en cuestión (2003: 4). Entendemos que Enrique de Villena tiene una *finalidad*, que es defender ciertas prácticas y representaciones de sus “maestros” judíos consideradas ilícitas o heréticas para la ortodoxia cristiana de su época, así como lo realizaban otros personajes esotéricos en el contexto catalán antes mencionado y lo habían hecho otros eruditos en el resto de Europa.

La producción de Villena se encuentra acorde a esta finalidad y se inserta en un género discursivo que es compartido por numerosos eruditos de su época y anteriores a él. En este sentido, entendemos que cada enunciado es único e histórico del uso del lenguaje

pero que necesariamente se plasma en un género compartido. Siguiendo a Bachtin, tomar la palabra es inscribirse en una “cadena discursiva”, retomando otros discursos anteriores con una finalidad (1982: 248), en este caso asociado a la circulación cultural de textos, prácticas y discursos esotéricos.

En toda “situación de comunicación” la palabra de un género discursivo no pasa de un participante a otro de manera aleatoria o libre, sino de un individuo que ocupa un cierto *estatus*, a otro individuo que también tiene otro *estatus* que es diferente: a cada uno de éstos se le atribuyen derechos y deberes al igual que un conjunto de saberes (Maingueneau, 2003: 4). En el caso de Villena, su *estatus* quedaba definido en el clima humanista catalán como un erudito traductor de obras clásicas como *La Eneida* o *La Divina Comedia*. Podría decirse que posee ciertos saberes legitimados y está dirigido a un público que no posee el mismo tipo de saber. Las mismas obras tituladas “tratados” pueden comprenderse por un género discursivo propio de los esoteristas de su contexto. Villena mismo, como conocedor del *ars dictaminis*, señala algo en este sentido al comentar sus dudas sobre cómo atender al pedido que le dirige Fernández de Valera:

*"Fui dudoso si por carta o tractado esto faría [...] Entendí por ésta [la Biblia] era voluntad de Dios por manera de tractado prolixo e non por breve carta responsiva satisfiziese a vuestro buen deseo e socorriese a vuestra desolación".*  
(*Cátedra, Samsó, 1983: 94*).<sup>47</sup>

Siguiendo el planteo de Jean Paul Bronckart, en esta cita pueden observarse a los géneros discursivos como configuraciones de opciones (2004). La misma elección del “tratado” y no la “carta” lo inscribía en un género erudito necesario para sostener

---

<sup>47</sup> El *Tratado de la Fascinación* se titula *Tratado* pese a la forma epistolar de su texto. Esto se debe a que – como lo resalta en cuatro oportunidades- Villena pretendía escribir una obra de mayor desarrollo, de la cual la presente sería sólo un anticipo: “si el vagar consintiere, d'ello faré un tractado, la ayuda permisa divina, e a vos lo embiaré”. Villena ya había comenzado a elaborar este tratado cuando interrumpió su labor para escribir el *Tratado de la consolación* dirigido, como el de *fascinación*, a Juan Fernández de Valera, tal como comenta en ese otro texto: “Mudo e vaco la péñola de continuar el Tractado de la Façinología, es a saber, Sermón del ojo, siquiera Aojamiento, que a vuestras preçes e para vos avia comenzado, distinguiéndolo en tres partes e cada una de aquéllas en treynta capítulos subdividiendo. E ya de la primera doze tenía conplidos capítulos, trayendo por actoridades de famosos doctores cuándo e cómo e por quién la façinación fue sabida, conoçida, divulgada e actualmente pareçida. E aun están así aquellos pocos o primeros capítulos, esperando subjungir los otros en la división prometidos [...] Así fue, provocado a la subvençión vuestra, que el ánima mía se detovo continuar lo prinçipiado e osó, deseó e buscó començar lo excogitado”. (Carr, 1976: 7)



afirmaciones polémicas para la Iglesia, que podemos encontrar en otros esoteristas contemporáneos. En este punto, pensamos que la circulación de los discursos sociales que se produce a través de este soporte también posibilita el acceso a la identidad grupal de cada uno de ellos y a sus estructuras, prácticas y valores.

Por caso podemos mencionar el *Tractat d'astrologia* de Bartomeu Tresbéns (Vernet, Romano, 1957), dos tratados de astrología anónimos que actualmente se encuentran en el monasterio de Ripoll y otro anónimo *Tractat d'astrologia* que se encuentra en la Universidad de Valencia, cuyo manuscrito fue copiado posteriormente entre 1490-1510 en catalán, castellano y latín (Scott, 2007: 35). Es decir, el discurso de Villena lleva las huellas del género como del proceso de adaptación, constituyendo un saber sobre determinados géneros que establecen lo que es posible abordar. Si observamos la estructura interna del *Tratado de Astrología* en su conjunto también podemos dar cuenta de este proceso inserto en el mismo.

El mismo está dividido en dos partes. En la primera analiza los cuatro elementos terrestres (tierra, agua, aire y fuego), y en una Segunda Parte se ocupa de los cuerpos esféricos celestes, tal como se correspondía a la estructuración clásica que distinguía entre el mundo sublunar y supralunar en base a la física de Aristóteles. Esta era la manera de entender la astronomía tal como se enseñaba en el *quadrivium* en las universidades, por lo que el texto se inserta en este modo erudito de producción de textos canónicos. Siguiendo a Maingueneau, el mismo Tratado está constituido en relación indisoluble a un *medio*-la forma material de manuscrito a ser leído en los círculos eruditos-, y a un *plan de texto* asociado a una organización del texto típico del saber escolástico (2003: 5).<sup>48</sup>

Pero, por otro lado, el *estatus* negativo de nuestro personaje, estigmatizado como brujo o nigromante en Castilla en el período 1422-1428 de producción de sus textos, lo llevaba a tomar ciertos recaudos o tácticas para evitar la censura y las impugnaciones. En toda situación de comunicación, Maingueneau señala que existen “circunstancias apropiadas” para lograr una finalidad. Las nociones de “momento” o de “lugar” requeridos por un género discursivo tienen un alcance diferente según los géneros discursivos (2003:

---

<sup>48</sup> Con respecto a la fascinación, como mencionamos, Villena ya había comenzado a elaborar un Tratado que debía constar de treinta capítulos repartidos en tres partes, los cuales suponemos debieron haber sido sobre la prevención, diagnóstico y tratamiento.

4). Entendemos que el discurso de Villena se sitúa en una situación política de privilegio que ya vimos en la corte castellana. Su “condición apropiada” entonces era favorable, por lo que pudo haber sostenido sus afirmaciones desde este lugar a pesar de la posibilidad de sufrir impugnaciones.

También podemos entender a partir del planteo de Kerbrat Orecchioni que cada esfera de la comunicación social elabora géneros, y éstos funcionan como restricción para el hablante (1986). Como vimos las polémicas antimágicas y la legislación castellana le plantea restricciones a Villena, por lo que debió adaptarse a esa situación comunicativa partiendo de las cortes catalanas de Juan I y Martín I donde circuló en su juventud. En este marco, el *código* funciona como competencia implícita en Villena como erudito: tiene las competencias ideológicas y culturales imbuidas del humanismo catalán, a partir de las cuales codifica y decodifica estos discursos en Castilla. Sus prácticas producen sentido de forma activa, en el sentido que pueden ser concordantes o discordantes. Como señala Angenot (2010), los discursos sociales se producen, circulan y son interpretados en el seno de sociedades hegemónicas, en las que las relaciones de poder naturalizan los límites de lo decible, lo aceptable en un momento histórico determinado.

Pasemos ahora a analizar el discurso de Villena a partir de la segunda de las categorías que plantea Maingueneau, la “escena de enunciación”. A diferencia de la “situación de comunicación”, ésta aprehende una situación de discurso desde el “interior”, a través de la situación que la palabra pretende definir, y del marco del que la palabra misma hace ostensión en el mismo movimiento de la situación comunicativa real en el que se despliega. Dentro de este concepto, Maingueneau distingue tres escenas —“escena englobante”, “escena genérica” y la “escenografía”— que intervienen en planos complementarios (2003: 6). En cuanto a la “escena englobante”, es aquella que se corresponde con el tipo de discurso, político, religioso o, en nuestro caso, esotérico. Maingueneau pone el siguiente ejemplo: cuando se recibe un panfleto en la calle, se debe ser capaz de determinar si ese panfleto se relaciona con el discurso religioso, político, publicitario, etc, es decir, se debe poder establecer la escena englobante en la que hay que ubicarse para interpretar lo recibido (2003: 6).

Pero situar la “escena de enunciación” de un enunciado esotérico en una “escena englobante esotérica” no alcanza para especificar todas las actividades verbales, ya que nunca nos encontramos con “lo esotérico” de manera general, sino que nos encontramos con “géneros discursivos” particulares (Maingueneau, 2003: 6). Estos géneros se analizan de acuerdo a un marco escénico dentro del cual el texto se manifiesta como pragmáticamente adecuado. Podríamos decir que el discurso de Enrique de Villena busca convencer instituyendo su propia “escena de la enunciación”, que podríamos encontrar, por ejemplo, en la siguiente cita:

*“Et sobre aquésta [la astrología] es opinión si la podemos usar sin pecado o non; et por aquesta parte son conoçidos los nasçimientos de los omnes e los morbos epidimios, guerras e muertes de los reyes, e otras muchas cosas, según la sçiencia lo espone, lo qual reprobaban algunos doctores de sancta Yglesia”* (Cátedra, 1983, 123)

Como señala Maingueneau, no es el marco escénico aquello con lo que se relaciona directamente el locutorio sino con una *escenografía* (2003: 6). Esta *escenografía* construida por Villena permite a los protagonistas de este discurso entrar en diálogo. Por un lado, la opinión de “la ciencia”, que podríamos identificar como la *doxa* con respecto a la astrología en la Baja Edad Media entre los esoteristas. En el *Tratado de la Fascinación* la encontramos cuando dice, por ejemplo, “*contra este daño usaron de tres maneras de rremedios los sabidores*” (Gallina, 1978: 104), “*e los físicos de agora saben en esto poco*” (Gallina, 1978: 129) o “*E agora poco se sabe*” (Gallina, 1978: 129). En ambos tratados se contrasta a los esoteristas contra los que no creen verdaderamente en la astrología o en el aojamiento, mientras que un tercer protagonista son los “doctores de la Santa Iglesia”, es decir, se desliza en la *escenografía* el discurso dominante a principios de siglo XV que impugnaba la astrología y determinadas prácticas y representaciones sobre el aojamiento.

Como señala Maingueneau, la escena dentro de la cual el lector se ve ubicado es una escena narrativa construida por el texto, una “escenografía” que tiene el efecto de “desplazar” el marco *escénico* a un segundo plano y el lector se encuentra así atrapado en una especie de “trampa”. La autora plantea el siguiente ejemplo: un manual de iniciación a la informática que, en lugar de apelar a los recursos tradicionales del género “manual”, se presentara como una novela de aventuras en la que un héroe parte al descubrimiento de un

mundo desconocido y se enfrenta con distintos adversarios (2003: 6). De igual forma, pensamos que el lector recibe los textos de Villena como un discurso ortodoxo y no como una apología, instituyendo su discurso en el terreno de la ortodoxia. Esto por cuanto éste tipo de géneros se encuentran en la situación de una “competencia plural de conocimiento” (Von Stuckrad, 2010: XI) y tomar la palabra en dicha competencia representa tomar riesgos en diversos niveles, recurriendo por este motivo a la elaboración de escenografías.<sup>49</sup>

En este sentido, la escenografía no es un simple marco constituido *a priori* e independiente del propio discurso, sino que la enunciación se esfuerza por poner progresivamente en funcionamiento el propio dispositivo del habla. Encontramos en el discurso de Villena una “escena convalidada”, tal como la entiende Maingueneau, en el sentido de que implica un proceso circular: la escenografía resulta aquello de donde el discurso proviene y aquello que el mismo discurso genera, legitimando un enunciado que, a su vez, debe legitimarla y establecer que esa escenografía de donde las palabras provienen sea justamente la escenografía requerida para enunciar de un modo adecuado (2003: 7). En ambos tratados, Villena presenta una “escena convalidada” trayendo a la memoria del lector las polémicas y persecuciones de la Iglesia contra ciertas prácticas y representaciones astrológicas y sobre la fascinación, evocando tanto acontecimientos históricos como géneros discursivos. Observemos cómo Villena comienza a construir su discurso en el primer párrafo del *Tratado de Astrología*:

*“A ti, consolaçión de pecadores, sean loores, Virgen madre, que me ganaste graçia para que declarasse en el nuestro lenguaje lo que los philósophos e astrólogos fablaron en general de los helementos en el griego e latín. Et agora, con tu ayuda, en este capítulo trataré de la disputaçión que fazen los sabios açerca de la astrología, si podemos usar d'ella o non en todas cosas sin pecado. Et después hablaré segúnt filosofía e astrología de cada uno de los elementos en singular”* (Cátedra, 1983, 117).

Como podemos ver, a lo largo del fragmento Villena se constituye a sí mismo discursivamente como un sujeto que sólo se propone acompañar el itinerario de polémicas en torno a la legitimidad y los límites de la astrología (se propone sólo tratar “la

---

<sup>49</sup> Maingueneau señala que esta estrategia se hace particularmente evidente en textos publicitarios o políticos que, frente a la necesidad de captar la adhesión de un público en principio reticente o indiferente, recurren frecuentemente a la elaboración de escenografías (2003: 6).

*disputaçión que fazen los sabios açerca de la astrología*”). Podemos advertir la fuerza de esta táctica, que consiste en construir un sujeto enunciador tan próximo a las autoridades esotéricas en materia astrológica, como a los márgenes ortodoxos que la calificaron como pernicioso. Esta ambivalencia también puede constatarse en el *Tratado de la Fascinación*, cuando al comienzo del texto Villena se excusa por su ignorancia sobre un tema tan abordado y complejo: “*e bien me deviera e pudiera excusar de hablar en ello, así por la ynorança mía como por la materia ser tan intricada e tan suspecta*” (Gallina, 1978: 96)

Pero ninguna descripción de las representaciones del mundo es neutral, sino que, por el contrario, pensamos que esta enunciación discursiva se explica por su táctica orientada a posicionarse como defensor del esoterismo y a la vez evitar sufrir las polémicas antimágicas y persecuciones. Villena mismo da un indicio de esto cuando dice sólo unas líneas más adelante que su escrito es una “osadía”: “*tanto fui inçitado e estimulado por vuestras gratas invitaçiones, que tomé osadía de escribir alguna desto cosa*” (Gallina, 1978: 97).<sup>50</sup> O bien en el *Tratado de Astrología* podemos encontrar, como ya mencionamos, la forma prototípica del discurso indirecto donde el sujeto se coloca como un enunciador que sólo pretende describir (Filinich, 2003): “*segúnt su sentençia, bien paresçe que los astrólogos non pueden juzgar de los acaescimientos nin de la vida de los omnes nin de sus obras*”. Villena se auto representa por encima de los demás, asumiendo su verdad – esotérica- a través del propio discurso de la ortodoxia, de sus interlocutores.

Para poder realizar esto, como señala Maingueneau, la persuasión debe reposarse en una imagen positiva del orador con el fin de mover la emotividad del receptor: el *ethos* funciona como garante del discurso (2002). En esta cita puede encontrarse esto último cuando Villena dice “*Virgen madre, que me ganaste graçia para que declarasse en el nuestro lenguaje lo que los philósophos e astrólogos fablaron*” (Cátedra, Samsó, 1983: 117). Es decir, su discurso está legitimado por la gracia de la Virgen María, con el fin de

---

<sup>50</sup> Sanz Hermida sostuvo que la “osadía” de Villena se refería a haberse atrevido a adaptar la estructura formal de la epístola al problema de la fascinación tal como lo había aprendido de los manuales de retórica, pues “no es nada creíble que alguien escriba sobre un tema del que no sólo se siente incapaz, sino del que además poco o nada le interesa” (2001: 33). Las *Paradoxas* de Alfonso de Madrigal, por el contrario, serían una crítica a esta “intromisión” de un “lego” en el tema del aojamiento, para lo cual se apoyaría en una perspectiva escolástica y una estructura ciceroniana (Sanz Hermida, 2001: 40-41). Por su puesto discrepamos con esta hipótesis, sino que pensamos a su “osadía” como una enunciación consciente de las polémicas antimágicas que impugnarían su discurso.

poner al servicio de un hipotético lector castellano lo que “los filósofos y astrólogos dijeron sobre la astrología”.

En este caso, el deíctico *yo* que encontramos en *me ganaste graça*, no sólo representa una imagen de sí sino que también plantea cómo quiere ser visto, en este caso como un sujeto que no quiere trasgredir a la Iglesia sino simplemente brindar una *doxa* al lector, legitimándose a sí mismo como un portador de designios divinos. Como señala Ruth Amossy:

*“Las imágenes que proyecta el “yo” de sí mismo no depende únicamente de una deliberada planificación: se nutren de las interpretaciones sociales por medio de las cuales es posible que cada uno de nosotros se piense. En términos de Bakhtin, la imagen de sí que construye el “yo” es dialógica por definición –está atravesada por la palabra del otro (2010: 3).*

Por esta razón, para pretender su ortodoxia Villena presenta sus textos no como argumentativos sino como explicativos y se refiere siempre en sus textos a “los mágicos”, “los astrólogos”, “los filósofos”, “los sabidores” o “los físicos” en tercera persona. Siguiendo a Benveniste, puede pensarse a la tercera persona como una “no persona”, una categoría revelada por la voz *aparentemente* neutral de la narración o descripción, y que funciona como condición de posibilidad de la primera y la segunda persona por una “escena dialogal” (Maingueneau, 2003: 2). Desde este punto de vista, las reiteradas marcas en tercera persona y la ausencia del *yo* no deben llevarnos a creer, como afirmó Sanz Hermida, que Villena “no tome partido” (2001: 32), sino que precisamente es una apariencia que deriva de su construcción discursiva.

Si bien no hay un *yo* explícito en su construcción discursiva, como señala Amossy, no hay que pensar que la ausencia de marcas de la subjetividad y que la tentativa de minimizar la presencia del “yo” bloquea la construcción del *ethos* (2010). Por el contrario, la argumentación de Enrique de Villena no se expresa claramente en términos proposicionales (no dirá que realizó las prácticas que describe o que las defiende explícitamente), sino que suscita y construye discursivamente emociones, utilizando no sólo el *logos* sino también el *pathos* como etapa de argumentación (Amossy, 2000: 7). Villena se autoconstruye como un

mediador y un erudito que intenta explicar, pero minimizando su subjetividad en su discurso para evitar sufrir las persecuciones de la Iglesia y las polémicas antimágicas.

Estas afirmaciones pueden comprenderse teniendo en cuenta que ese nivel de construcción del discurso era objeto de disputa: existía una lucha de representaciones entre esoteristas y la ortodoxia de la Iglesia con respecto a lo que podía ser dicho, pensado y practicado en torno a la astrología y el aojamiento. En este marco de lucha, Villena se auto-designa como un “yo”, se apropia del lenguaje e instala un “tu” que comparte valores con el “yo”. En el caso del *Tratado de Astrología* se trata de los “pecadores” o los “entendidos”, mientras que en el *Tratado de la Fascinación* encontramos un llamado al lector discursivamente construido en la siguiente cita:

*“e tomad de todo esto lo bueno, es a saber lo que la iglesia universal ha por bueno e consiente usar, así como de fascinación guardaredes vuestro cuerpo, e mucho más apartés vuestra ánima de pecado viviendo virtuosamente, por cuya conservación deve omne elegir la muerte ante que darse a viçios” (Gallina, 1978: 131).*

Observamos en ambos textos un hipotético lector construido discursivamente por Villena, el cual debe ser cuidadoso de no pensar ni realizar prácticas consideradas ilícitas por la Iglesia, mal interpretando lo que el texto *pretende* afirmar con objetividad. En ambos textos puede corroborarse que la recepción del lector es construida en el propio discurso, basándose en un *estatus* compartido por los participantes de la comunicación (Maingueneau, 2003: 4). En el *Tratado de la Fascinación* menciona que:

*“Empero todas aquellas cosas son en la e de la e con la philosophía alcançadas, a quien pertenesçe prescrutar, saber, investigar, dubdar e solver las divinas e humanas cuestiones e penetrar los secretos d'ellas” (Gallina, 1978: 129).*

Mientras que también en el *Tratado de Astrología*:

*“et, por ende, quiero aquí rezar los dezires de cada uno de los doctores, e los entendidos escojan lo mejor que Dios les diere a entender” (Cátedra, 1983, 117).*

Como vemos, además de pretender dar una imagen de imparcialidad, Villena construye en su enunciación también una imagen del destinatario, los “entendidos” o los “pecadores”, a quienes *“pertenesçe prescrutar, saber, investigar, dubdar”*. Villena supone

que sus hipotéticos lectores aceptarán o reprobarán sus enunciados, escogiendo “*lo mejor que Dios les diere a entender*” y pudiendo llegar por sí mismos a conclusiones prohibidas por la Iglesia, de lo cual quiere desligarse. Como señala Ruth Amossy “*el emisor verbaliza una emoción (sinceramente experimentada o no) por medio de marcas que el receptor debe decodificar padeciendo los efectos emocionales* (2000: 13).

En su discurso se encuentran los indicios que dan cuenta de una perspectiva valorativa desde la cual se presentan los hechos, y de una captación sobre los posibles destinatarios –ortodoxos o esotéricos- que se pretende obtener. Siguiendo a Maingueneau, en el discurso de Villena se les atribuyen rasgos a los participantes. Se encuentran en los textos toda una construcción de los “doctores de la iglesia” como portadores de la única verdad, y las “sectas” que están vinculadas en su discurso con los musulmanes:

*“Onde es de notar que seta es toda cosa que desvía totalmente de las ordenanças de sancta Yglesia, así como los moros. Et agora es de notar que la nuestra entençión es opinión e non seta, porque ay muchas razones e provanças con que se puede defender.”*(Cátedra, 1983, 118).

Para estas marcas resulta útil sumar a las categorías semánticas de lo afectivo o *patémicas* también las axiológicas o valorativas. Aunque puede suponerse que estas dos categorías son distintas -dado que se puede expresar una emoción que no comporta juicio de valor-, las mismas están íntimamente relacionadas. Una marca axiológica que supone una evaluación emocionalmente neutra como en este caso, puede cargarse de afectividad en una interacción concreta. En el *ethos* construido por Villena podemos encontrar también los rasgos ideológicos y físicos de los sujetos construidos discursivamente, las “sectas” y los “moros”, huellas de la subjetividad o *subjetivemas* axiológicos ya que esgrimen un juicio de valor (Kerbrat Orecchioni, 1986: 91).

La fuerza de esta táctica puede observarse de una forma todavía más clara a partir de otro indicio en la enunciación, que es la negación en términos de polifonía. Como señala Maingueneau, toda negación es polifónica porque implícitamente trata de refutar otra postura (1999: 5). Cuando Villena dice “*nuestra entençión es opinión e non seta*” podemos encontrar en la polifonía de la enunciación lo que Maingueneau llama una “heterogeneidad mostrada”: el funcionamiento que muestra de manera radical la relación entre el “interior”



y el “exterior” del discurso. El locutor presenta lo negado como *exterior* en el nivel de lo enunciado, poniendo en escena un choque entre dos antagonistas. A diferencia de la “heterogeneidad constitutiva” que no está marcada en superficie, la “heterogeneidad mostrada” se relaciona con las manifestaciones explícitas en la enunciación (Maingueneau, 1999: 2).

En nuestro caso se trata de la “secta”, el sujeto construido discursivamente por la ortodoxia cristiana de esa época. El análisis polifónico de esta negación permite observar el rechazo por parte de Villena-locutor de un enunciador puesto en escena en el discurso, la “secta”, que en verdad no es el autor real sino que está construido en el interior mismo de la enunciación que se le opone (Maingueneau, 1999: 8). Otro ejemplo de alteridad mostrada es cuando Villena de ninguna manera quiere ser vinculado con la herejía y los “astrólogos mentirosos”, el sujeto construido discursivamente por la ortodoxia:

*“Dios enseñó esta sçiencia a los antigos padres [...] a queste saber de las estrellas vino en el mundo por Dios e non por el diablo, como algunos dizen equivocando et mezclando la mentirosa astrología con la verdadera” (Cátedra, 1983, 117).*

En este otro caso, además de encontrar una heterogeneidad mostrada en *algunos dizen*, también vemos una finalidad: declarar cómo “Dios enseñó esa ciencia a los antiguos padres” y “que la astrología vino al mundo por Dios y no por el Diablo”. Villena vuelve sobre sus propias palabras y negocia con la heterogeneidad de su discurso, pero en este caso el “otro” está generalizado y se muestra como incorporado al discurso dominante de su época. Esto se explica, como mencionamos, por el hecho de que la ortodoxia cristiana mantenía el monopolio de lo que se podía enunciar o practicar con respecto a la astrología y el aojamiento y Villena pretende no desligarse de ello.

## **Conclusión**

Un análisis del discurso nos permite observar la intervención permanente de los sujetos en pugna vistos en los primeros tres apartados, y revelar la intención de Enrique de Villena de pretender acatar a la ortodoxia cristiana para evitar sufrir polémicas antimágicas. Hemos visto cómo la variación escenográfica está indisolublemente ligada a la finalidad del

género esotérico, presentando un discurso apologético en una escenografía marcada por su pertenencia a la voz de la ortodoxia.

Por esto observamos también en su discurso el funcionamiento clásico de la argumentación a partir de una secuencia marcada por el *logos*, el *pathos* y el *ethos*. Las marcas del lenguaje o *deixis* en ambos textos permiten detectar no sólo las operaciones de Villena –cómo quiere ser visto y cómo se representa a los demás-, sino también las “formaciones discursivas” en torno al esoterismo en las que están insertas. Los rasgos particulares de su discurso se entienden sólo atendiendo a un género compartido por otros agentes culturales vinculados al esoterismo occidental.

A su vez, los dos textos pueden ponerse en conjunto más allá del género sino también por sus operaciones culturales e ideológicas. Un análisis del discurso y desde la historia del esoterismo nos permite posicionarnos en torno al debate sobre el *Tratado de Astrología* a favor de la atribución a Villena. Además de las formas prototípicas del género, podemos advertir en ambos textos el proceso social de adaptación a éste por Villena, construyendo un saber sobre lo que es posible abordar.

La heterogeneidad del discurso en ambos textos demuestra que Villena duda de que el otro pueda aceptarlo –debido a las polémicas antimágicas-, por lo que se mitiga mediante tácticas, reforzando la construcción de un sentido contextual y eliminando la amenaza de un sentido dado. De una forma más detallada y concreta, veremos a continuación cómo en sus dos tratados Villena pretende defender algunas de las prácticas y representaciones de uno de los principales referentes del esoterismo catalán de su época, su maestro judío Hasdai Crescas, lo cual contribuirá a apoyar nuestra atribución del *Tratado de Astrología* a Villena.

### Capítulo 3. Enrique de Villena y las minorías religiosas. Judaísmo y ortodoxia cristiana.

#### 3.1 Enrique de Villena y esoterismo judío.

*“Tanta es la fuerza de tal vista, que aun en los animales non razonables façinar puede, como dixo Virgilio in Bucoliis, égloga terçera: «Nescio quis teneros oculos michi fascinat agnos [No sé qué ojo hechiza mis tiernos corderos]” (Gallina, 1978: 103).*

En este apartado analizaremos las apropiaciones cristianas del esoterismo judío<sup>51</sup> en el *Tratado de Astrología* y *Tratado de la Fascinación* para demostrar su intención de defender las representaciones mágico-astroales y las prácticas para curar y contrarrestar el aojamiento de su maestro Hasdai Crescas y su círculo en Aragón. Pero para realizar esto Villena debió realizar ciertas tácticas dado que, como vimos, existían persecuciones tanto en esa corte como en la de Juan II de Castilla contra prácticas y representaciones esotéricas que eran vinculadas por la Iglesia y las monarquías a los judíos. A pesar de esto a principios del siglo XV en la Península Ibérica los judíos seguían sosteniendo diversas prácticas y representaciones esotéricas y, al igual que los cristianos, mantenían discusiones teológicas y filosóficas sobre su licitud.

Las polémicas entre los judíos giraban en torno a la *Mishná* y el *Talmud*, donde las prácticas mágicas eran tanto autorizadas como prohibidas en algunos pasajes, promoviendo intensas discusiones al interior de la teología judía desde época clásica. La base escrituraria de los debates judíos en torno al mal de ojo 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”, y el Talmud autorizaba a colocar nombres o representaciones de ángeles para protegerse (Bar-Ilan, 2002: 383; Trachtenberg, 1939: 20).

---

<sup>51</sup> Cuando decimos “esoterismo judío” no nos estamos refiriendo a prácticas y representaciones que sean estrictamente propias de los judíos. Como señala Cantera Montenegro en su trabajo sobre la magia judía medieval: “*los judíos no conservaban tradiciones mágicas propiamente hebreas que puedan considerarse reminiscencia de ancestrales creencias transmitidas de generación en generación. Por el contrario, se trata siempre de supersticiones y de fórmulas mágicas y hechiceriles idénticas, básicamente, a las de cristianos y musulmanes contemporáneos suyos, si bien, en ocasiones, con algunos matices diferenciadores*” (2002: 55). Es decir, los objetos, personajes, representaciones y relatos propios de la literatura judía (como el Tabernáculo y el Templo) podían ser reapropiados en un sentido esotérico tanto por judíos como cristianos y debe atenderse al contexto cultural específico donde estos objetos interactúan.

Por caso, Villena describe algunas prácticas que realizaban los judíos de su época para protegerse contra el aojamiento poniendo “nóminas” o palabras con representaciones de ángeles: “*Usavan los judíos ponerles nóminas, espeçialmente aquellas que miha de havelelid con sus dos ángeles*” (Gallina, 1978: 106. Sin embargo, como vimos en el capítulo anterior, existieron polémicas y luchas de representaciones entre judíos y cristianos sobre esta cuestión. Recordemos que para Villena los “físicos de ahora” no conocían los “secretos” sobre el aojamiento que sí poseían algunos judíos. Este asunto merece un detenido análisis, ya que se inserta en uno de los principales debates entre judíos y cristianos sobre los sacramentos a fines del siglo XIV y que tuvo gran importancia en la Disputa de Tortosa.

Profiat Durán decía haber “oído” de su maestro, Hasdai Crescas, que la práctica religiosa era suficiente para sanar al enfermo, ya que el mago vinculaba a éste último directamente con Dios, y la sanación ocurría por su intermedio. En esta visión, los mandamientos eran afines a ciertas medicinas que funcionaban por sus propias virtudes, y no por el agente que las aplicaba: en el lenguaje del debate cristiano sobre los sacramentos, esto significaba que la curación ocurría “en virtud de la acción sacramental” (*ex opere operato*), y no “en virtud del ministro o del sujeto agente” (*ex opere operantis*).

El “verdadero físico”, decía Durán, era quien fuese capaz de proveer medicinas con sus propias “cualidades y propiedades innatas” (*segulot ve-khohot*), capaces de curar enfermedades más allá de la intención del médico o el enfermo. Durán le asignaba a las Escrituras una eficacia espiritual similar a las medicinas, ya sea por la mera recitación o lectura de las mismas (Lawee, 1997: 209).

En el *Tratado de la Fascinación*, por caso, Villena describe las prácticas de su maestro Hasdai Crescas para diagnosticar el aojamiento mediante la colocación de Salmos en el cuello del *aojeado*, capaces de curar, según estos judíos, por las mismas cualidades intrínsecas del objeto sagrado y no por el “médico” o el sujeto agente:

*“E maestre Hasdai Crescas, que fue en este tiempo, me contó que viera colgando al cuello el salmo que comienza: «Aser hais», que entre nosotros dize «Beatus vir», que luego el paçiente sudava si non era de ojo; e si non sudava, paresçia su complisión estar mal conçertada por el daño de façinação resçebido”* (Gallina, 1978: 119).

Villena también se refirió en su *Tratado de la Fascinación* a las prácticas que su maestro Zaraya Halevi realizaba para curar a los *aojeados* por medio de la recitación y la escritura de palabras, y la práctica de colocar filacterias (*tephillim*) que funcionaban como amuletos protectores a partir de las palabras que tenían grabadas:

*“E rabi 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 cadíx, 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” (Gallina, 1978: 124).*

Los maestros Hasdai Crescas, Profiat Durán y Zaraya Halevi sostenían enfáticamente que la práctica era más importante que el conocimiento, y que la primera precede al segundo esencialmente por la observancia a los mandamientos de la Torá. En particular, encontramos que Zaraya Halevi invocaba la superioridad del conocimiento religioso y de la práctica curativa basándose en la autoridad del Talmud:

*“lo que aparece en el Talmud lo prueba. Algunos dicen que la práctica es más grande que el estudio y algunos concluyeron que el estudio es más grande porque lleva a la práctica. Observad, parece que el fin último es la práctica de los mandamientos” (Lawee, 1997: 221).<sup>52</sup>*

Resulta revelador el hecho de que Villena, al igual que su maestro Zaraya Halevi, también enfatizó que las prácticas de los judíos eran más importantes que la “teoría”. A través de una carta, Alonso de Chirino le pidió a Villena su opinión sobre un sueño que tuvo sobre una *vieja tosiendo e muy vieja de hedat*, la cual le había hecho acordar a una anciana de su niñez. En la respuesta en su *Tratado de la Lepra*, Villena interpretaba que dicho sueño tenía que ver con los conocimientos hebreos que había aprendido durante su infancia por “práctica”, y que en la actualidad había perdido por dedicarse a sus saberes médicos sólo por “teoría”:

*“por la vieja que vino a vos entiendo la ley mosayca, siquier de escriptura, que por su antiguedat e nombre femineo por viejo la significastes, vsando de la figura prosopopeya.*

---

<sup>52</sup> La traducción es nuestra.

*E dixo vos en espiritual locuçion que lo yo a vos enbiaua, significando que rremitia yo a vos la declaraçion de su testo: aquella en vuestra niñez cognoçistes por practica, e agora cognoçedes por theorica: entonçes en figura, agora en virtud e verdat. E lo que senbraste en tienpo de escriptura coges al presente en tienpo de graçia. Oluidastesla quanto a la subjugaçion, e todavia de vos se rrecuerda quanto a la libertad. Ella vos desperto suçitando vuestro entendimiento e claro yngenio” (Cátedra, 1994: VI. 118)*

Las palabras de Villena dan a entender que Chirino había practicado la religión judía en su niñez antes de convertirse al cristianismo, y que fueron esas enseñanzas las que le permitieron acceder al gran saber “teórico” que hacia 1422 posee. Estas afirmaciones pueden comprenderse a raíz de los vínculos que Villena tuvo con sus maestros judíos en Cataluña, quienes, como vemos, sostenían la superioridad de las prácticas cabalísticas para curar el aojamiento sobre el conocimiento abstracto o teórico de la “medicina”.

Ahora bien, al igual que la fascinación, algunos pasajes de los libros sagrados judíos también eran condescendientes con la astrología, por lo que la actitud de los rabinos españoles fue muy permisiva hacia estas prácticas (Cantera Montenegro, 2002: 49). A partir del reinado de Pedro el Ceremonioso las cortes catalanas albergaron a astrólogos judíos como Bartomeu Tresbéns entre 1361-1374, mientras que bajo Juan I se desempeñaron Cresques Abraham con su famoso *Atlas catalán* astronómico y astrológico de 1375, y Bernat de Granollachs con su calendario astrológico *Lunario* (Cátedra, Samsó, 1983: 16). Los maestros catalanes de Villena también sostuvieron representaciones mágico-astroales de objetos sagrados de culto judíos, algunas de las cuales se describen en el *Tratado de Astrología*:

*“la mesa del tabernáculo demostrava el tiempo o el año; los doze panes ençima significavan los doze meses; la corona de los dedos enseñava el anno solar, et las siete candelas del candelabro demostraban los siete planetas. En el tabernáculo era demostrado que todas las cosas que son los siete planetas se rigen e se mueven por el andén de los siete planetas.”(Cátedra, Samsó, 1983: 120-121).*

El esoterista Judah Halevi (1070-1141) parece ser quien primero incorporó la representación mágico-astroalógica del Tabernáculo y del Templo en los argumentos teológicos de la filosofía judía en el siglo XII. Según Halevi, se podía hacer descender la espiritualidad de las estrellas en los objetos del Tabernáculo como el candelabro, el altar y

la mesa y así obtener sus poderes. Esto, según Dov Schwartz, llevó a una polémica -a veces de forma implícita- con la postura racionalista de Moisés Maimónides, quien cuestionó cualquier tipo de práctica esotérica en el judaísmo (2003:38). Pero a pesar de éstas polémicas, hacia fines del siglo XIV las representaciones mágico-astroales sobre objetos de culto judíos seguían circulando entre los esoteristas judíos, quienes se representaban al Tabernáculo como un talismán mágico y describían diferentes técnicas para utilizar su poder (Schwartz, 2003:119).

Uno de estos esoteristas judíos era efectivamente Hasdai Crescas en la corte de Juan I de Aragón. Para él también los utensilios del Templo y el Tabernáculo simbolizaban una emanación del mundo celeste representada por la luz del candelabro, y las siete velas recibían las emanaciones de los siete planetas y del propio Dios:

*“era adecuado que un candelabro estuviese ahí. Para mostrar que la emanación de la luz proviene de Dios, está vinculado al número siete para señalar los siete planetas que reciben su emanación”*(Schwartz, 2003: 112).

Y su discípulo Zarahia Halevi también afirmaba que:

*“Balaam era sabio y construyó siete altares, uno para cada uno de los siete sirvientes supremos [los planetas], a fin de encontrar cual regía Israel. A través del sacrificio, buscó obtener la emanación que le permitiera hacer con ellos lo que quisiese”*(Schwartz, 2003: 112).

En este punto debe tenerse en cuenta que Crescas y Zaraya, al igual que la gran mayoría de los judíos de la época, no escribieron sus obras en catalán sino en hebreo (Szpiech, 2012: 170). Debido a que Villena no conocía esta lengua, debió conocer oralmente por Crescas y Zaraya las prácticas para curar el aojamiento –tal como lo menciona en el *Tratado de Fascinación*- y las representaciones mágicas de los objetos de culto hebreo que pretende defender en el *Tratado de Astrología*.<sup>53</sup> Pero para defender la licitud de estas prácticas mágicas y astrológicas entre los cristianos recurrió a ciertas

---

<sup>53</sup> Fernán Pérez de Guzmán en su ya mencionada *Generaciones y Semblanzas*, afirmó que Villena “...sabía hablar muchas lenguas” por lo que Coratelo y Mori sostuvo que Don Enrique “manifiesta entender, no sólo el latín, italiano, lemosín, francés y otros idiomas vulgares, sino también árabe, griego y hebreo”. Sin embargo, Derek Carr, quien realizó un estudio sobre las fuentes judías y árabes no estudiadas por Coratelo, mencionó que no hay evidencia concreta sobre que Villena supiera árabe y hebreo (1999: 40-41).

tácticas debido a que tanto en Aragón como en la corte de Juan II existían polémicas antimágicas hacia 1425, como vimos, no sólo contra cristianos sino también contra el esoterismo judío.

Ya mencionamos cómo Barrientos reprobaba el uso de *ropas* o *çintas* para curar el aojamiento, mientras que para él la única práctica válida era colocar las manos sobre el enfermo siguiendo el Evangelio. Específicamente, la X *quaestio* de su *Tratado de la Divinanza* trata sobre “*si es cosa lícita colgar al cuello las palabras divinas de la Sacra Escripura*”, donde el obispo cuestionó explícitamente el uso de nóminas o cualquier otro tipo de palabras no conocidas:

*“mirar e aguardar si las tales escripturas contienen en si algunos nonbres non sabidos nin conosçidos, so los quales podría estar encubierta alguna cosa yllícita, por tanto, non es permissio, antes es cosa illícita e defendida en los Derechos, que ninguno non sea osado de traher nóminas nin otras qualesquier escripturas que así contengan alginos nonbres non conosçidos”* (Cuenca Muñoz, 1992: 256).

El caso más paradigmático del contexto de Villena es el *Liber Raziel*, famoso compendio de textos de magia judía 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, quien lo hizo traducir del caldeo al hebreo (García Avilés, 1999: 83-104). En el *Tratado de Astrología* se menciona, por ejemplo, que “*Dios puso todos los saberes en Adán*” y que por eso fue “*maestro de los maestros*” (Cátedra, Samsó, 1983: 112), tal como planteaba el *Razielis*, o que la astrología es uno de los conocimientos que Dios otorgó al hombre desde los inicios de la creación como “dijeron los judíos”:

*“E, por ende, dixeron los judíos, ençima que aquella parte do dize «el Spíritu del Señor era ençima de las aguas [...] dize Moisés en el capítulo primero: «Sean fechas lumbrarias en el firmamento del çielo, porque se aparte el día de la noche e sean tiempos e años»* (Cátedra, Samsó, 1983: 103).

Sabemos con ciencia cierta que Villena tuvo en su biblioteca el *Liber Razielis*, ya que fue célebre el lamento de Lope de Barrientos por no haber podido salvarlo de la hoguera,



entre otros de sus textos.<sup>54</sup> Pero pensamos que Villena no mencionaba explícitamente el *Liber Razielis* debido a que era objeto de impugnación desde la ortodoxia religiosa. En Barcelona, por ejemplo, el inquisidor Eymerich dispuso quemar un ejemplar del *Liber Salomonis* al que asociaba con la nigromancia (Caro Baroja, 1992: 171), mientras que el mismo Lope de Barrientos en su *Tratado de la adivinanza* advirtió que “este libro es más multiplicado en España que en las otras partes del mundo” y que era uno de los más peligrosos por su eficacia:

“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 así 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” (Flores Miguel, García Castillo, Albares: 51; Menéndez y Pelayo, 1944: T3, 447).

Por estas razones, para defender las prácticas y representaciones que Villena había “oído” de sus maestros, se apropió, en primer lugar, de la autoridad de Flavio Josefo, quien en algunos pasajes de sus *Antigüedades Judías* describía al Tabernáculo en términos que eran condescendientes con la astrología, y de la autoridad del teólogo francés Pedro Comestor, quien había utilizado a Josefo para realizar su *Historia Scholastica*:

“el santuario del tabernáculo, que era en doble mayor, enseñava e demostrava la tierra e la mar, por quanto era común a los saçerdotes; la çaga del tabernáculo blanca enseñava el çielo christalino; las pieles, mediante lo bermejo, enseñavan el çielo estrelloso del firmamento; los quatro colores de los velos del tabernáculo enseñavan los quatro helementos, segúnt dize Josepho [...] Esso mesmo, los vestimentos del santuario significan la mesma sçiençia, segúnt lo dize el mesmo Maestro en el sobredicho capítulo” (Cátedra, Samsó, 1983: 121).

---

<sup>54</sup> “Este libro es aquel que después de la muerte de D. Enrique de Villena, tú, como rey christianísimo, mandaste a mí, tu siervo et fechora, que lo quemasse a vuelta de otros muchos, lo qual yo puse en ejecución en presencia de algunos tus servidores... e puesto que aquesto fué et es de loar, pero por otro respecto en alguna manera es bueno de guardar los dichos libros, tanto que estuviessen en guarda e poder de buenas personas fiables, tales que non usassen dellos, salvo que los guardassen al fin que en algund tiempo podrían aprovechar a los sabios” (Citado en Menéndez y Pelayo, 1944: T2 35-36).

La obra de Comestor resultaba sumamente significativa para evitar las polémicas antimágicas, ya que además de contener esos pasajes, era una de las fuentes más autorizadas a fines de la Edad Media para la enseñanza de la biblia en las universidades y era plenamente aceptada por la ortodoxia cristiana (Seybolt, 1946: 399). En su *Historia*, Comestor había incluido todos los libros de la biblia y comentarios de las *Antigüedades Judías* de Flavio Josefo, además de numerosos pasajes condescendientes a la magia astral. Por ejemplo, describe el Tabernáculo y el Templo en varios de sus capítulos del Éxodo como “*De tabernaculo faciendo*”, “*De propiciatorio*”, “*De candelabro*” y “*De parietibus Tabernaculi*”, entre otros. Como señala Shereshevsky, numerosos pasajes de la *Historia* estuvieron fuertemente influenciados, no sólo por las *Antigüedades Judías*, sino por las conversaciones que Comestor tuvo con rabinos de su época (1969: 178).

Pero a principios del siglo XV, para apropiarse de esta obra Villena tuvo que ajustarse a los límites que le imponía la cultura de su época en relación a las disputas entre judíos y cristianos, lo cual puede observarse a partir de sus apropiaciones particulares de la *Historia*:

*Tratado de Astrología*

“Otro sí, dize el mesmo Maestro, a los sesenta e tres capítulos, de aquellas cosas que figuravan el tabernáculo: «La santa santorum del tabernáculo enseñava el çielo emperial, que es asignado a la **santa Trinidad** et a los sus ángeles; et el santuario del tabernáculo, que era en doble mayor, enseñava e demostrava la tierra e la mar, por quanto era común a los sacerdotes” (Cátedra, Samsó, 1983: 121).

*Historia Scholastica*

“Dios, y no el hombre, dispuso en la composición del Tabernáculo, como dice Josefo [...] Oculto, sólo permitido al sacerdote, en él figuraba el cielo y los atributos de los ángeles. En el Santuario, que era del doble de tamaño, la tierra y el mar en conjunto eran parte común a los sacerdotes” (Migne, 1855: 1179).<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup>“*In hac compositione tabernaculi, patet Deum et non hominem sic disposuisse, quia, ut ait Josephus, singula horum ad formam rerum facta reperiet, si quis absque invidia velit haec considerare. Abditum enim, quod soli pontifici pervium erat, figurabat coelum, et angelis attributum. Sanctuarium vero, quod in duplo erat, terram, et mare cunctis gressibilia, sicut et illa pars communis sacerdotibus erat*”

En esta cita Villena vinculó la representación astrológica del Tabernáculo y el Templo con la *Santa Trinidad*, debido a que en su época, para algunos judíos la licitud de las prácticas mágicas judías entre cristianos eran objeto de controversias. Algunos judíos de su época afirmaban que la magia era imposible en una contradicción lógica como la Trinidad, mientras que, por el contrario, el judaísmo era la única religión capaz de realizar milagros sobrenaturales (Lasker, 2006: 479; Schwartz, 2003: 114-115).

Uno de los que sostuvo esta postura era Proffiat Durán, a quien, entre otros ataques a la teología cristiana, la defensa de la magia judía y la negación de su funcionamiento bajo el concepto trinitario cristiano le valieron su poco clara conversión forzada durante las revueltas antijudías de 1391 (Cohen, 1993: 71). Más aún, para Durán la magia no funcionaba en el cristianismo no sólo por su error trinitario sino porque el dogma de la Encarnación era incompatible con la cábala (lo cual profundizaremos en el siguiente apartado):

*“el error trinitario que introdujeron en la divinidad proviene de no haber comprendido esta sabiduría, sobre todo la teoría de las tres luces, luz primera, luz pura luz radiante..., así como el dogma de la Encarnación proviene de no haber comprendido el misterio de la vestidura de que hablan los maestros en kábala” (Citado en Secret, 1979: 30).*

La vinculación de estas prácticas y representaciones por parte de Villena con la Santa Trinidad deben situarse luego de la Disputa de Tortosa, cuando los judíos debieron reconocer a Jesucristo como el mesías y el dogma de la trinidad. Desde entonces las acusaciones a los judíos de realizar prácticas mágicas heréticas se hicieron reiteradas. Algunos procesos se registran ya en 1416 como el de Samuel de Granada por los delitos *“d’art de nigromancia e d’invocador de diables”* (Hinojosa Montalvo, 2015: 40). En Castilla también puede encontrarse el caso de Gutierrez Díez de Games (1378-1450), quien en su *Crónica de don Pero Niño, Conde de Buelna* arremetió contra el que fue tesorero del rey Pedro I de Castilla, el judío Samuel Leví, a quien acusó de hechicero y de adivino, así como de haber iniciado Juan II en estas prácticas:

*“Tuvo como privado un judío que llamaban Samuel Leví; le mostraba desechar los grandes hombres y hacerles poca honra, y hacer sus privados hombres de poco hecho, no hidalgos, ni hombres de autoridad. Este judío, otrosí, le enseñaba a querer saber las*

*cosas que son por venir, por hechizos y arte de estrellas*” (Citado en Cantera Montenegro, 2002: 81).

Ya mencionamos en el Primer Capítulo cómo a partir de 1422 Alonso de Chirino, *Alcalde y examinador de los físicos e çuruganos de sus rreynos* de Juan II, perseguía las prácticas astrológicas de los médicos judíos, mientras que en el reino de Aragón regían los “Ordenamiento” y los “alcaldes examinadores” que regulaban el ejercicio de las prácticas de curación de los judíos (Sánchez Granjel, 2003: 21). En su *Espejo de la medicina* Alonso de Chirino condenaba la actitud inmoral de los judíos, recomendando escoger los físicos como “*los caballos que se compran*” y llamando a los curanderos judíos “*malos omnes y viejas nesçias*” (González Palencia, Contreras Poza, 1945: 112).

En síntesis. En ambos tratados puede verse reflejado cómo Villena pretende defender las representaciones esotéricas de sus maestros Hasdai Crescas y Zarahia a-Levi: sus representaciones astrológicas del Tabernáculo y el Templo y sus prácticas cabalísticas para curar y proteger contra el aojamiento. Pero, debido a la radicalización contra la persecución del esoterismo en la corte de Juan II, Villena se ajustó discursivamente a los límites de sentido establecidos por la autoridad religiosa cristiana ortodoxa de la época. Además de las operaciones culturales e ideológicas que analizamos mediante un análisis del discurso, la defensa de las mismas prácticas y representaciones de Hasdai Crescas en ambos tratados constituye otro indicio que apoya la atribución del *Tratado de Astrología* a Villena. Analicemos ahora la particular representación de Villena del patriarca más importante de la religión judía, Moisés, a la luz del contexto de su época y sus maestros judíos.

### **3.2 Moisés, mago y astrólogo**

*“Pues asaz paresçe e muy bien es provado, pues que Muisém, amigo de Dios, usó non tan solamente de astrología, mas aón de arte mágica, que nós semejante fazer debemos”* (Cátedra, Samsó, 1983: 112).

La representación de Moisés como mago es un problema específico que atañe a las representaciones esotéricas y religiosas modernas, ya que el principal mecanismo de

distinción cultural entre lo verdadero y lo falso en las religiones monoteístas consistió en lo que el egiptólogo Jan Assman denominó ‘distinción mosaica’ (1997: 1; 2003: 8). Ésta se expresó en la diferencia entre Israel y Egipto, basada en el pasaje del Éxodo donde Moisés guía al pueblo fuera de Egipto. Un paradigma de Moisés quedó definido, por un lado, como el creador de la ley en el Monte Sinaí, fundada en la religión y el derecho natural y opuesta a las prácticas mágicas, mientras que el segundo quebró la diferencia cultural entre Egipto e Israel y permitió que en el Renacimiento pudiera ser representado como egipcio e incluso mago. (Kilcher, 2004: 158-168; Assman, 1997: 11).

Esta distinción fue asumida como la forma natural y universal de distinguir lo verdadero y lo falso entre las tres religiones monoteístas, y tendió a relegar al marco de la ‘otredad’ a otras culturas que pretendieran trasgredir dichos márgenes. A su vez, esta representación implicó una confrontación y antagonismo cultural entre Israel, lo verdadero, y Egipto, lo falso, pagano y mágico, distinción a la que los esoteristas tendieron a ajustarse para evitar quedar relegados al marco de la ‘otredad’ y sufrir persecuciones. Uno de los principales personajes del Renacimiento en trasgredir flagrantemente este espacio de distinción fue Giordano Bruno, quien, como se sabe, sostuvo que Moisés y Cristo habían sido magos y que la sabiduría egipcia era más antigua, y por tanto más “verdadera”, que el propio cristianismo.<sup>56</sup>

En el *Tratado de Astrología* podemos encontrar una representación mágico astral de Moisés que también contradecía la ‘distinción mosaica’ establecida por el paradigma ortodoxo, pero Villena buscó construir, al mismo tiempo, ciertas tácticas que evitaran las consecuencias de dicha transgresión cultural durante las persecuciones de su época. A diferencia de los *magi* del Renacimiento italiano, para Villena la representación de un Moisés mago debía concebirse necesariamente en íntima vinculación con lo que sostenían sus maestros judíos y en un marco de fuerte impugnación hacia las representaciones mágicas del judaísmo. Volvemos a insistir aquí en la necesidad de analizar este fenómeno cultural en forma diacrónica, comparándolo con representaciones cristianas y judías anteriores y posteriores a la de Villena. Como señala Andreas Kilcher:

---

<sup>56</sup> Entre la vasta bibliografía sobre Bruno nos remitimos al clásico libro de Francis Yates (1964).

*“esta pregunta demanda, desde una perspectiva histórica y sistemática, ser abordada desde una perspectiva más amplia. En primer lugar, incluso centrándose en la temprana modernidad, una contextualización histórica de Moisés requiere la discusión de fuentes desde la Antigüedad hasta el siglo XIX. En segundo lugar, el tema de Moisés como mago requiere un estudio comparativo de la literatura tanto judía como cristiana” (2004: 149)<sup>57</sup>*

Así, la idea de un Moisés mago no era nueva en absoluto, sino que se remonta a la Antigüedad Clásica. Plinio el Viejo (23-79) ya mencionaba cómo la magia judía, representada en personajes como Moisés, se había “esparcido” por el imperio romano. Otros filósofos griegos posteriores, como Celso y Juvenal, también se representaban a Moisés como mago, y a los judíos como charlatanes, hechiceros y conjuradores de espíritus (Thorndike, 1923: T1 58-72). Posteriormente, numerosos autores cristianos medievales continuaron representándose a Moisés esotéricamente como, por ejemplo, Roger Bacon (1214-1294), quien creía que Moisés y Salomón habían utilizado la astrología y la magia, o Cecco d’Ascoli (1269-1327), quien sostenía que Moisés había estado influenciado bajo ciertas constelaciones que explicaban su naturaleza divina (Thorndike, 1923: T2 674 y 959).

Judah Halevi, quien había sido el primero en incluir a la magia astral en la teología judía, también sostuvo que Moisés conocía y sabía aplicar las formas sagradas de intervención en lo terrenal que Dios le había proveído para sobrevivir en el desierto (Schwartz, 2003: 14). A mediados del siglo XIV, Solomon Alconstantin sostenía que Moisés buscó refugiar a su pueblo bajo el manto de Júpiter y utilizando mágicamente el Tabernáculo y los utensilios del Templo, y que incluso Moisés sabía operar sobre los elementos mediante una representación mágico-astral de los mandamientos (Schwartz, 2003: 116).

Y así como en el contexto de Villena los esoteristas judíos se representaban mágicamente a objetos de culto judíos, también tenían representaciones mágicas de Moisés. Su maestro Hasdai Crescas, además de sostener representaciones astrológicas y mágicas del Tabernáculo y el Templo, también se representaba a Moisés como mago, astrólogo y

---

<sup>57</sup>La traducción del inglés es nuestra.

cabalista, y sostenía que sabía operar sobre los elementos a partir del otorgamiento de los mandamientos. Siguiendo a sus maestros, Villena también sostenía que Moisés, como mago, intentó explicar los elementos a través de los diez mandamientos:

*“Et así que la tierra es mas pequeña que el agua diez vezes e que el aire veinte vezes et que el fuego treinta vezes; et ésta es la razón porque son diez grados et non son más o menos -et ésta es la entención de Moisés acerca de los diez mandamientos-“ (Cátedra, Samsó, 1983: 114).*

Para Villena se podía demostrar a través de las Escrituras que Moisés era un mago como sostenían sus maestros, porque el Éxodo de la *Historia Escolástica* de Pedro Comestor lo decía explícitamente, y era lícito practicar la magia porque su obra era plenamente aceptada por la Iglesia:

*“Et así libremente por el saber de astrología e arte mágica vino Moisés a Egipto. Esto todo dize e tiene todo la sancta Iglesia. Pues asaz paresçe e muy bien es provado, pues que Moisés, amigo de Dios, usó non tan solamente de astrología, mas aón de arte mágica, que nós semejante fazer debemos” (Cátedra, Samsó, 1983: 112).*

Analizaremos puntualmente la obra de Comestor al final de este capítulo. Interesa aquí resaltar que la representación esotérica de Moisés en el *Tratado de Astrología* se entiende al observar lo que sucedía entre los esoteristas judíos antes mencionados, quienes excluían a Egipto como origen del conocimiento pero permitían representárselo como mago. Moisés, como conocedor de la astrología y la magia, pudo salir victorioso de Egipto y liderar a su pueblo.

Para los cristianos era más fácil pensar en una imagen positiva de Egipto, dado que el Nuevo Testamento menciona a Egipto explícitamente sólo una vez y en forma positiva al ser el refugio en los tiempos de la persecución de Herodes (Ebeling, 2007: 39). Efectivamente, Pedro Comestor había escrito en sus comentarios al Éxodo de su *Historia Escolástica* que los egipcios conocían el arte de la astrología, lo cual reprobaba explícitamente.<sup>58</sup> Pero en los pasajes del Éxodo de Comestor que Villena cita, ni Moisés ni Aron empleaban en absoluto la magia. Villena evitó mencionar las alusiones a la astrología

---

<sup>58</sup> Y no es creencia como los egipcios, versados en la ciencia de los astros, que aprehendieron estos días desfavorables [*Nec est credendum quod Aegyptii, licet astrorum periti, deprehenderunt dies hos infaustos in inchoatione peris*] “Libri Exodi” De diebus aegyptiacis.

de los egipcios que contenía la *Historia Escolástica* y situó a la magia en primer lugar, reinterpretando en un sentido mágico al patriarca y los elementos del Templo y ajustándose así a los límites de la ortodoxia y del marco judeo-cristiano. Esta posición vinculaba a Moisés con la magia pero intentaba no sobrepasar el paradigma del monoteísmo mosaico representándose como egipcio.

Estas menciones de Villena merecen un detenido análisis, por cuanto también encontramos menciones en el *Tratado de la Fascinación* sobre las prácticas de los egipcios para prevenir el aojamiento y de realización de talismanes por medio de “imágenes”:

*“Enpero de otros muchos remedios preservativos para esto usaron también los egipcianos, que degollavan un pollo sobre la cabeça de los niños en cada comienzo de luna e con la sangre untávanles la oreja izquierda. E aun por la obra de las imágenes fazían talesmás. D’esto non he de fazer mención nin lo recordar, poniendo como baste lo dicho” (Gallina, 1978: 116)*

Esta única mención de Egipto en el *Tratado de la Fascinación* podría estar vinculando a Villena con la tradición esotérica cristiana que afirmó que la “Magia” practicada con talismanes había nacido allí (Bubello, 2012: 18). Sin embargo, el análisis sobre esta cuestión en ambos tratados nos impide ir más allá de esta hipótesis. No hemos encontrado otros indicios sobre Egipto en el contexto cultural de la época y, como vemos, en los dos textos Villena introduce un mensaje cauteloso, sin profundizar en esas prácticas talismánicas de los *egipcianos* en el *Tratado de Fascinación*, y evitando hacer referencias en el *Tratado de Astrología* a la cuestión de Egipto presente en el Éxodo de Pedro Comestor.

Una posible explicación resulta de que, como señaló Jan Assman, la nueva representación de Egipto resultó controversial en el Renacimiento ya que fue situada más allá de la cronología bíblica, y cualquier redescubrimiento de Egipto invalidaría necesariamente los esfuerzos por sostener la ‘distinción mosaica’ (1999: 18). Las omisiones de Villena, por tanto, pueden comprenderse por su táctica orientada a ajustarse discursivamente a los límites de la ortodoxia cristiana, y desligar a los creyentes de las prácticas y representaciones no cristianas vigentes en la cultura de su época debido a las persecuciones ya hemos visto.



En conclusión, si Moisés era un mago y un astrólogo, ¿podría haber lugar para la persecución de estos personajes, dentro y fuera del cristianismo? Siguiendo a Jan Assman, el despliegue de una táctica discursiva basada en una identidad mágico-astral de Moisés puede comprenderse como un esfuerzo de “traducción” cultural del *otro* (1997: 2). Y siguiendo a Chartier, puede decirse que entabló una verdadera lucha de representaciones en torno al Patriarca más importante del Pueblo Elegido, en un contexto donde la magia judía era considerada el peor de los males por los defensores de la ortodoxia cristiana.

Posteriormente, otros personajes del Renacimiento como Pico de la Mirándola y Johannes Reuchlin también sostendrían una representación esotérica de Moisés. Pico se representaría a Moisés como el guía de las almas a través de las cámaras del tabernáculo, tal como se describe en el Éxodo (Kilcher: 2004: 159). Pero a diferencia de Villena, se representaba al tabernáculo y sus instrumentos en términos cabalísticos, como imágenes materiales en las que pueden contemplarse imágenes superiores (Copenhaver, 2002: 71). A principios del siglo XV todavía no había surgido la llamada *cábala cristiana*, por lo que Villena no vincula a la *cábala* con objetos de la literatura judía como el Tabernáculo, sino, como veremos a continuación, con prácticas y representaciones para curar y prevenir el aojamiento.

### **3.3 Enrique de Villena y la *cábala* en el *Tratado de la fascinación*.**

*“E por çierto en estas obras que por virtud de palabras se obran grandes secretos alcançaron los ebraiquistas. Esto fizo la grand antigüedad de la lengua, donde desçienden las otras lenguas. Por esto dize sant Gerónimo Super Sophoniam: Nose Possumus linguam ebraicam omnium linguarum ese matricem [Podemos conocer que la lengua hebrea es madre de todas las lenguas] (Gallina, 1978: 126).*

*“La primera lengua de los caldeos fue el hebreo, como consta en autores profanos y sagrados, elegida para impartir la fe cristiana entre los paganos”Guillaume Postel, Originibus, seu Hebraicae linguae et gentis antiquitate, atque variarum linguarum affinitate, Parigi, 1538.<sup>59</sup>*

---

<sup>59</sup> Cap. primus De originibus seu de hebraismi antiquitate, linguarumque affinitate..

Dominique Reyre afirmó que los cristianos en España interesados en la cábala y el hebreo sólo accedieron a las obras judías a través de hebraístas cristianos conocedores de las tradiciones judías, como San Pablo, San Hilario, San Ireneo, Orígenes y, especialmente, San Jerónimo, quien fue alumno de varios rabinos en Belén (1999: 85-86). Efectivamente, como vemos en la anterior cita, Villena citaba a Jerónimo para confirmar la “*grand antigüedad de la lengua*” y “*los secretos que alcançaron los ebraiquistas*” para referirse a la cábala. Esto por cuanto, al igual que los cabalistas cristianos del Renacimiento, para toda la tradición patristica el hebreo realmente había sido la lengua originaria de la humanidad antes de la *confusio linguarum* (Eco, 1994: 16).

Pero mientras que el hebreo en la Edad Media fue olvidado por los eruditos cristianos –y en este punto, Enrique de Villena no sería una excepción-, la cábala y esta lengua despertaron tanto interés en el Renacimiento en buena parte por su idea de la creación del mundo como un fenómeno lingüístico (Eco, 1994: 23). Para el cabalista cristiano Guillaume Postel (1510-1581), por caso, el hebreo debía restituirse como lengua de la concordia universal, y -condenando las persecuciones contra los judíos de su época- pensaba que el verdadero cristiano podía y debía seguir también la ley hebraica debido que allí estaban sus orígenes.<sup>60</sup>

En este apartado demostraremos que las apropiaciones de Villena de la cábala y el esoterismo judío no se remitían únicamente a textos de la patristica ni tampoco a obras en hebreo -ya que no conocía el idioma-, sino que fueron resultado de su contacto *viva voce* durante su juventud con los cabalistas de su época: Hasdai Crescas, Zarahia ah-Levi y Profiat Durán en la corte de Juan I de Aragón. A su vez, trabajaremos la hipótesis de que la mención de Villena de que los cristianos no deben usar de la cábala (*e tal cosa non la han por bien en la santa Iglesia cathólica e, por ende, usar non se deve por fieles e creyentes*) se debía no sólo a las polémicas antimágicas erigidas por la ortodoxia cristiana contra el esoterismo hebreo, sino a que sus maestros, Hasdai Crescas y su círculo, impugnaban el uso de la cábala por los cristianos en el contexto de las conversiones forzosas contra los judíos.

---

<sup>60</sup> Para la cuestión de la cábala y el hebreo en Postel ver Bowsma (1954), Wilkinson (2007) y Brach (2010).

En primer lugar, resulta pertinente interrogarse por el sentido de la mención del término *Cabbala* en el *Tratado de la fascinación* ya que, 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 el mencionado Postel (Bubello, 2012: 13).

En cuanto a esto, Dominique Reyre advirtió un empleo escaso de la voz *cábala* entre los autores cristianos de España, y sostuvo que esto se debió al hecho de que procedía del Talmud, libro considerado como el más impío y blasfematorio contra la fe. Por esto, según Reyre, los autores españoles habrían preferido usar, en vez de *cábala*, la voz *secretos* o la de *arcanis* (1999: 73). Enrique de Villena contradice esta hipótesis, ya que, si bien habla de los “secretos” que alcanzaron los hebreos a través de “palabras”, hace mención de la *cábala* reiteradas veces en su *Tratado de la Fascinación* en un contexto de fuerte persecución contra los judíos. ¿En qué sentido, pues, menciona esta voz, un siglo antes a los llamados “cabalistas cristianos”?

Como ya señalamos en el primer capítulo de este trabajo, el astrólogo de Juan I, Hasdai Crescas, dirigió en Zaragoza un círculo de esoteristas judíos que recibió a un gran número de cabalistas de Bizancio. Villena lo menciona explícitamente y describe algunas de sus prácticas cabalísticas para curar el aojamiento:

*“E maestre Hasdai Crescas, que fue en este tiempo, me contó que viera colgando al cuello el salmo que comiença: «Aser hais», que entre nosotos dize «Beatus vir», que luego el paçiente sudava si non era de ojo; e si non sudava, paresçia su complisión estar mal conçertada por el daño de façinaçión resçebido”* (Gallina, 1978: 119).

En el círculo de Crescas se encontraron, entre otros, los cabalistas Judah Mosconi, Abraham Judah León de Candia y Shabbetaiu Hacoheh, quienes viajaban incesantemente entre Bizancio, España y Jerusalén en búsqueda de conocimiento (Schwartz, 2003: 183-185).<sup>61</sup> Esto por cuanto, en el contexto de Villena, ya habían circulado representaciones

---

<sup>61</sup> Dov Schwartz señala que estos judíos fueron mucho más receptivos a las ideas neoplatónicas, la *cábala* práctica y las teorías sobre la reencarnación (*metempsychosis*) que los judíos de la Provenza. Los rabinos más ortodoxos de Castilla, por ejemplo, citaban a sus correligionarios de Provenza para impugnar a los cabalistas de su contexto geográfico (Schwartz, 2003: 123).

cabalísticas judías desde la Península Ibérica hacia Italia, Alemania, e incluso el norte de África y Medio Oriente.

Como señalan los especialistas, las primeras manifestaciones de la cábala judía aparecerían en un texto anónimo, el *Bahir*, escrito en Provenza o el norte español cerca de 1185, en un segundo círculo de cabalistas de Provenza liderados por Isaac ben Abraham *el ciego*, mientras que un tercer grupo importante sería la escuela de cabalistas de Girona, al norte de Barcelona, en la primera mitad del siglo XIII (Dan, 2006: 19; Scholem, 2001: 14, 1994: 58-66). Esta última sería una de las más importantes en difundir la cábala a los contextos mencionados, de lo cual Villena da testimonio no sin advertir que los cristianos no la utilizan:

*“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.”(Gallina, 1978: 111).*

Existen discusiones sobre la identidad de este “Rasech Enod maestro de Girona” que menciona Villena. Para Ana María Gallina es una referencia a Enoch ben Moseh, maestro de Girona (1978: 82), mientras que para Derek Carr (1999: 44) podría referirse a Nahmánides mismo, la figura central de la escuela de los cabalistas de Girona (Dan, 2006: 25-27). Lo cierto es que esta escuela era bien conocida en el contexto de Villena, ya que fue uno de los puntos centrales discutidos en la Disputa de Tortosa, y encontramos menciones específicas de Girona en las actas latinas:

*“Ciertamente sobre las profecías hay muchas glosas hechas por auténticos rabinos antiguos y modernos, como son el rabino Sandias, recopilador del libro de Cábala y el*

*libro Haruc, los rabinos Salomón y Abraham Avenhazra y el maestro de Girona”*  
(Palacio López, 1957: T2 145).<sup>62</sup>

Posteriormente, otros cristianos mencionarían a la escuela de Girona y la *cábala* como, por ejemplo, el catalán Paulus de Heredia (1405-1486), quien comenzó a producir interpretaciones cristológicas de la *cábala* en su *Epistola de secretis* y las llevó a Sicilia al final de sus días (Schmidt-Biggemann, 2012: 282; Idel, 2011: 33). O el converso Pedro de la Caballería, quien hacia 1450 escribió su *Zelus Christi* donde citó a un “maestro Moisés de Girona” versado en el secreto de la *cábala* (Gallina, 1978: 82). Pedro de la Caballería también mencionaba a los *mecubalim*, eruditos judíos versados en la doctrina cabalística:

*“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 (Secret, 1979: 35)*

Pero ni estos dos autores ni Villena serían los primeros cristianos en España en mencionar a la *cábala* judía, sino que uno de los primeros sería Abner de Burgos, bautizado hacia 1320 con el nombre de Alfonso y luego canónigo de Valladolid. En su *Mostrador de Justicia*, también mencionó 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* (Secret, 1979: 32-33).

Ahora bien, en la segunda mitad del siglo XIII surgieron otros cabalistas en Girona 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, como mencionamos, hacia territorio germano. Por esta razón, muy poco tiempo después de emerger la *cábala*, otro grupo de cabalistas y pietistas judíos surgió en la Renania, conocidos como *Hasidim Ashkenaz* (Dan, 2006: 18;

---

<sup>62</sup> “*In dicta vero propheta sunt plures glose, per rabinos auctenticos antiquos et modernos facte, ut sunt rabi Sahdias, sicut ordinator libri de Cabbala et libri Haruc, et rabi Salomon, et rabi Abraham Avenhazra, et magister de Giriona”*

Scholem, 2001: 64; Trachtenberg, 1939: 18). Villena menciona explícitamente a uno de estos cabalistas alemanes:

*“D’esto puso el rab Rabí Aser en la Cabala que dexó en Toledo escrita de su mano que, si toman tiesto de cántaro ante que lo cuegan e escriven en él el nombre çamarhar, escripto en ebraico, que se faze con çinco letras: caddi, mem, rex, haf, rex, e sale de las çinco pacumquim de Beresid, tomado las postrimeras letras d’ellas, lo pusieren en la mano del enfermo, que duerma con ello que gemirá entre sueños mucho, si por ojo ovo aquel açidente. E si lo non faze non es de aquello”*(Gallina, 1978: 119).

En este caso se trata del rabino Aser ben Yehiel (1250-1327), talmudista y cabalista alemán quien, escapando de las persecuciones de Rodolfo I en 1303, aceptó en 1305 el cargo de rabino de la comunidad de Toledo, el cual ejerció hasta el final de sus días. Allí estuvo protegido por Salomón ben Aderet (1235-1310), discípulo y sucesor de Nahmánides en Cataluña y uno de los máximos opositores al racionalismo de Moisés Maimónides (Cantera Montenegro, 2002: 81; Gallina, 1979: 74, Carr, 1999: 46).

Esta mención de cabalistas alemanes por Villena es sumamente importante ya que sus maestros, como propone nuestra hipótesis, estaban en estrecho contacto con ellos. Profiat Durán –a quien, reiteramos, Villena conoció personalmente- escribió su *Kelimat hagoim* (la “ignominia de los cristianos”) a pedido de su maestro Hasdai Crescas, a quien fue dedicado. En él afirmaba que durante su infancia, en la escuela de un maestro alemán, había oído decir que Jesús de Nazareth y sus discípulos eran cabalistas y que, si bien su cábala fue errónea, por este medio habían realizado sus milagros. Durán afirmaba que había confirmado esto por boca de sus contemporáneos y por las mismas obras de los cristianos, de Juan y Pablo, quienes habían conceptualizado a la Trinidad a partir de una interpretación errónea de la cábala:

*“el error trinitario que introdujeron en la divinidad proviene de no haber comprendido esta sabiduría, sobre todo la teoría de las tres luces, luz primera, luz pura luz radiante..., así como el dogma de la Encarnación proviene de no haber comprendido el misterio de la vestidura de que hablan los maestros en kábbala”* (Citado en Secret, 1979: 30).

Profiat Durán no sólo integraba el círculo de Crescas, sino que también era discípulo de uno de los cabalistas más importantes de Provenza que ya mencionamos, Abraham ben

Isaac *el ciego*, a quien escribió una elegía esotérica cuando murió en 1393 (Kosodoy, 2008: 113). Reiteremos también que el líder Hasdai Crescas escribió una refutación del cristianismo y una *apología* del judaísmo, mientras que Durán sería un ferviente acérrimo del uso de la cábala y la magia por los cristianos, lo cual, entre otras polémicas y ataques a la teología, lo llevarían a su conversión forzosa en 1391. Quienes no fueron convertidos serían asesinados, como el judío Cresques de Viviers (? - 1391), quien había sido astrólogo de Juan I igual que Hasdai Crescas (Cantera Montenegro, 2002: 71).

Quedará más claro el conocimiento que Villena tuvo de los cabalistas alemanes radicados en Castilla a través de sus maestros catalanes, cuando veamos que no sólo menciona a Aser ben Yehiel sino también a su discípulo, Isaac ben Joseph ben Israel de Toledo:

*“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». (Gallina, 1979: 110)*

*“Obravan aun por las virtudes e segunda vía por nombres, segúnt puso el dicho **Rabí Çag Irraelí en su Cabala**, que, si dan a beber el nombre mayor de las cuatro letras que se dizen de la hanaya con agua rosada desliendo, que fuese escripto en escudilla de madero con açafrañ e cânfora e lágrimas del paçiente, que lo sana del ojo malo que lo dañó. **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 cadíx, e escriviendo 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 (Gallina, 1978: 124).*

El astrólogo Isaac ben Joseph ben Israeli fue discípulo de Aser ben Yehiel, de quien recibió el encargo en 1310 de escribir un trabajo astrológico, el *Liber Jesod Olam*, y

posteriormente escribió el libro que menciona Villena, sus *Harazim o Encantaciones* (Idel, 2011: 342).<sup>63</sup>

No parece casual que Hasdai Crescas tuviera conversaciones con Villena sobre el alemán asentado en Castilla, Aser ben Yehiel, y, luego de que muriera en 1410, su sucesor Zarahia ah-Levy le informara sobre su discípulo, Isaac ben Joseph ben Israeli. La correlatividad entre estas generaciones de esoteristas demuestra claramente la gran fluidez de sus relaciones personales, que iban de desde la Renania, Castilla, y Bizancio hasta Jerusalén. Las prácticas y representaciones cabalísticas, astrológicas, mágicas y sobre el aojamiento que Enrique de Villena conoció en Aragón alcanzan todos esos contextos geográfico-temporales, a la vez que este conjunto de menciones revela el carácter *iniciático* del conocimiento que estos “hebraquistas” pretendían sostener a la hora de dar a conocer sus “secretos”.

En este punto, la mención de Villena del alemán Aser ben Yehiel y sus *çinco pacumquim de Beresid* que utilizó para curar el aojamiento también merece subrayarse. La palabra *Bereshid* se refiere a la primera sección de los capítulos del libro del Génesis, llamada en el Talmud *ma'aseh bereshit*, la cual describe la creación del cosmos. Junto con la *Merkabá*, la cual trata del carro tirado por Ezequiel, conforman las dos disciplinas esotéricas de las que da cuenta la Mishná y que refieren a los primeros desarrollos históricos de la Cábala en el sur de Francia (Dan, 2006: 11; Scholem, 2001: 18, 1998: 58).

Puntualmente, estas disciplinas esotéricas tuvieron una profunda influencia en las especulaciones teosóficas de los pietistas alemanes, quienes no sólo copiaron fielmente los textos judíos sino también desarrollaron sus propias prácticas y representaciones similares, aunque no idénticas, a las concepciones cabalísticas (Wolfson, 1990: 180). También

---

<sup>63</sup> Cotarelo y Mori había dicho que el personaje mencionado por Villena es Isaac Ibn Sid, colaborador principal del Rey Sabio. Ana María Gallina (1979: 76) y Tchalian (1973: 17) afirmaron que el *rabbi Irraeli* mencionado por Villena sería otro de los colaboradores del Rey Sabio, Cag de Sujurmenza, autor de obras de astronomía y mineralogía. Sanz Hermida, basándose en Tchalian, afirmó también que se trata de Rabi Zag de Toledo o de Sujurmenza (2001: 293). Derek Carr, por el contrario, sostuvo que no parece haber ninguna relación entre el mencionado *Rabí Israeli* y su *Cábala* con el contexto alfonsino. Para este autor sólo quedaban dos posibilidades: el médico y filósofo egipcio Ishaq al-Isra'ili (¿-932), conocido en la Edad Media como Isaac Judeus y autor de una *Guía de los médicos*, o el mencionado cabalista Isaac ben Joseph ben Israeli de Toledo (1999: 44). Esta última opción, desde nuestro punto de vista, parece la correcta, ya que todos los indicios que venimos encontrando en la obra de Villena y su contexto cultural nos remiten a este círculo de cabalistas que venimos describiendo.



sabemos que estas disciplinas mencionadas por Villena eran impugnadas incluso por los judíos más ortodoxos siguiendo la postura de Maimónides, quien se preocupó por invertir las tradiciones esotéricas de la *ma'aseh bereshit* y la *ma'aseh merkavah* en un sentido exotérico utilizando la filosofía de Aristóteles. A partir del siglo XIII los cabalistas judíos eran conscientes de estos ataques y opusieron lecturas místicas del Génesis y los Mandamientos (Wolfson, 1990: 183).

La mención de Villena de *Bereshit* y las prácticas de éstos judíos para curar el aojamiento adquiere suma relevancia al contrastarla con otros esoteristas cristianos contemporáneos y posteriores, para quienes estas disciplinas esotéricas tuvieron suma importancia. Pico della Mirándola, por ejemplo, apropiándose de la obra de Abulafia (1240-1291), se refería en su *Oratio de hominis dignitate* a la *Ma'aseh Bereshit*, la obra del Génesis, y a la *Ma'aseh Merkabah*, la práctica de “revolver el alfabeto” (Copenhaver, 2002: 76). En su interpretación del Génesis, el *Heptaplus* de 1489, también escribió su propia interpretación sobre *Bereshid*. Un cabalista francés del siglo XVII, Nicolás Le Fèvre de la Boderei (1615-1669), al traducir el *Heptaplus* de Pico se refería a él en estos términos:

*“Me ha dado gusto hacer la prueba en la dicción primera de esta obra que en hebreo se lee Beresith y en francés, al principio, si estuviese en mi poder, usando las reglas de los antiguos, sacar a la luz del día alguna cosa digna de conocimiento [...] Esta dicción se escribe en hebreo así: Berescith. Si de ella, pues, apareamos la letra tercera a la primera, tenemos AB, es decir, Padre; si a la primera doblada maridamos la segunda nace Bebar, en el hijo o por el hijo” (Secret, 1979: 39).*

Otros esoteristas españoles, además de Villena, también se apropiarían de esta disciplina cabalística. Por ejemplo, Luis de San Francisco (1527-1591) concluyó que el dogma de la Trinidad ya estaba presente en las primeras palabras del Antiguo Testamento, “*Bereshit Bara*” (Reyre, 1999: 84). Pero incluso en el siglo XV, antes de la llamada “cábala cristiana”, el dominico alemán Petrus Nigri (1434-1481), quien residió en Montpellier, Salamanca, Tübingen e Ingolstadt, mencionó que se había llevado de España un *Tratado contra los pérfidos judíos sobre las condiciones de Mesías verdadero, es decir,*

*el Ungido*.<sup>64</sup> En él, además de los libros de la Biblia y del alfabeto interpretados por San Jerónimo, se encontraba una formulación de la Trinidad a partir de *Bereshit*, las palabras iniciales del Génesis hebreo:

*“en hebreo, Bereshit Bara: en el principio creó, en lo que hay que señalar que estas dos palabras contienen tres letras que son Beth, Resh y Aleph. Beth es el comienzo de la palabra Ben, que significa Hijo. Resh es el comienzo de la palabra Ruach, que significa Espíritu Santo. Aleph es el comienzo de la palabra Ab, que significa el Padre” (Citado en Secret, 1979: 38).*

Ahora bien, si en España encontramos apropiaciones en un sentido cristiano de *Bereshit*, incluso en el siglo XV antes de los ‘cabalistas cristianos’, surge el siguiente interrogante: si Villena afirma incesantemente que los judíos son grandes conocedores de “secretos” por su conocimiento de la cábala y del hebreo –la primera lengua de la humanidad- y menciona prácticas cabalísticas para curar el aojamiento ¿por qué no erige la posibilidad de una ‘cábala cristiana’ como hiciera Pico de la Mirándola, o incluso que fuera necesario aprender también hebreo, como sostuviera Johannes Reuchlin?<sup>65</sup> ¿Por qué Villena no aprendió hebreo o invocara la importancia de aprenderlo para los cristianos?

En este punto debe tenerse en cuenta, como señala Dan, que las persecuciones y conversiones forzosas en la Península Ibérica provocaron que declinara entre los judíos el interés dominante en la filosofía racionalista e incrementara radicalmente entre ellos el interés por la cábala y la magia (Dan, 2006: 35). Recurriendo nuevamente a las actas de la Disputa de Tortosa puede verse cómo se acusaba a los judíos de realizar prácticas mágicas, de que sus creencias eran *fabulae* y de ser seguidores del cabalista Nahmánides, principal opositor a la ortodoxia de Maimónides:

*“Las haggadot del Talmud son fábulas, sermones parecidos a los de los comentaristas cristianos... Dijeron, por ejemplo (sobre la haggadá que había leído en el Jerushalmi, Berakot 5 a, cap. Hayá qoré), que no valía la pena dar dictamen sobre el mugido de los*

---

<sup>64</sup> Este sería el primer incunable con caracteres hebreos, publicado en Colonia en 1475 y reeditado en alemán, *Der Stern Meshiach* (Secret, 1979: 38). Dado que eran fervientemente anti-judíos, el cabalista cristiano Johannes Reuchlin las declaró como absurdas en su *Augenspiegel*.

<sup>65</sup> Para la cábala en Johannes Reuchlin ver: Idel, 2008, 1993, Roling, 2002; Zimmer, 1980; Sika, 1976; Secret, 1979: 63-93.

*bueyes y palabras de magos. Estos sabios imitaron a R. Moshé ben Nahmán (Palacio López, 1957: Vol I 116).*<sup>66</sup>

La época más crítica para los judíos se inauguró en Castilla en torno al año 1350, en virtud del aprovechamiento político de la actitud antijudía reinante en gran parte de la sociedad castellana a favor de la campaña propagandística de Enrique de Trastámara. Este último denigraba al rey Pedro el Ceremonioso llamándolo “rey de los judíos” y le atribuía sangre judía con vistas de ganarse el apoyo al poder. Son conocidos los pogromos de 1391 y las campañas de conversión de judíos en castilla de 1410-1414, célebres por la participación de Vicente Ferrer y la aplicación de las leyes de doña Catalina (Netanyahu, 1999: 58). Luego de las Leyes de Ayllón y la Disputa de Tortosa, resulta claro que los esoteristas judíos cuestionaran en Castilla el uso de la cábala entre los cristianos debido al fuerte enfrentamiento que tenían contra ellos a raíz de las pasadas persecuciones.

En Aragón, en cambio, es importante tener en cuenta que la situación había sido inversa durante la juventud de Villena. Hasta el final del reinado de Martín *el humano* (1410), cuando Villena contaba con veintiséis años, los cabalistas judíos habían sido protegidos en sus reinos. Juan I, por ejemplo, mandó un conducto al Papa para declarar que ningún obispo tuviera facultades para reprimir a los judíos y musulmanes, mientras que Martín I escribió al Baile de Montblanch “*que no tolere en modo alguno que ni los inquisidores ni el Obispo procedan contra los judíos de dicha villa*” (Sanpere y Miquel, 1878: 270). Este contexto favorable permitió que, si bien impugnaran el uso de la magia entre los cristianos, los esoteristas judíos como Hasdai Crescas y Zarahia ah-Levy tuvieran fluidos vínculos con los cristianos y les revelaran sus “secretos”. En efecto, Fabrizio Lelli señala que a partir del siglo XV algunos judíos fueron receptivos a este interés en la cábala por parte de algunos cristianos (2000: 53).

Pero Enrique de Villena escribió sus tratados luego de 1425 en Castilla, con lo cual, sugerir la posibilidad de una *cábala cristiana* no sólo hubiese implicado contradecir a sus maestros catalanes, sino sufrir la acusación de la Iglesia que ya había comenzado a perseguir a los cabalistas judíos tanto en Castilla como en Aragón. De ahí su advertencia

---

<sup>66</sup> La cita en castellano es de Palacio López.

de que “*enpero, por aver seydo estos nonbres judíos e non aver fecho nuestros doctores desto minción, non usan entre cristianos dellos*” (Gallina, 1978: 112).

Los propios conversos comenzarían a cuestionar a la misma cábala judía, como fuera el caso del rabino de la ciudad de Burgos, Solomon ha-Levi (c. 1352-1435), personaje sumamente estimado por Hasdai Crescas y Profiat Durán, por su puesto antes de su conversión hacia 1390. Pablo de Santa María, como fue llamado, se ganó la confianza del Papa Benedito XIII, Enrique III de Castilla y Fernando I de Aragón, hasta obtener el cargo de *canciller mayor* en la corte de Juan II de Castilla y el obispado de Burgos en 1416 que ejerció hasta su muerte (Yisraeli, 2014:198-199). En su *Scrutinium Fidei*, publicado en Mantua después de 1475, objetó por falsa la teoría cabalística de la *metempsychosis*, 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.”* (Secret, 1979: 34).

Otro ejemplo representativo de esto son los procesos inquisitoriales de la época donde se alude a manuscritos hebreos como libros mágicos y cabalísticos que contenían fórmulas para curar, como el *Sefer ha-razim* o “Libro de los secretos” y el *Sefer Raziel ha-malakh* o “Libro del ángel Raziel”, quemados masivamente a mediados del siglo XV ante el convento de San Esteban de Salamanca (Martialay Sacristán, 2015: 24). A su vez, merece resaltarse que Andrés Rodríguez, el copista del *Tratado de Astrología*, asegura haber trabajado sobre el manuscrito que el marqués de Aragón le habría enviado al obispo de Burgos, en ese entonces el converso Pablo de Santa María (Cátedra, Samsó, 1983: 99).<sup>67</sup>

En el siglo XVI también Pedro Ciruelo criticó la cábala judía en su tratado *De Cabbala et Mesia Judaeorum in Enarrandis Bibli* (1538), e impugnó su apropiación entre

---

<sup>67</sup> “*Por ende, pensé, mediante la bondad de Dios, de enderçarvos por serviçio del cavallero don Enrique de Aragón, señor de Iniesta, que vos copiló esta parte de la astrología escogida con las muchas piezas e pasos de su invención, poderos loar et catar en uestro obispado de Burgos. Por que soplco a los leyentes aver atención e, si bien non trasladé, sométolo a corrección de sancta Iglesia*” (Cátedra, Samsó, 1983: 51).

los cristianos: *“aquella doctrina debe ser antes evitada y rechazada por los verdaderos cristianos que estudiada e investigada, dado que ha sido trasmitida por infieles y enemigos nuestros”*. Ciruelo aseguraba que la *kabbala* era incierta, que no había sido revelada por Dios y que constituía una invención astuta de los judíos, inadmisibles para los cristianos. Enfatizaba que las reglas de la cábala eran una *gerigonza*, jerga secreta de malhechores, que los nombres divinos carecían de virtud sobrenatural y que la magia era ilícita. En 1545 también Luis de Carvajal publicó *De restituta teología*, dedicada a Carlos V y afirmó que *“noaprueba 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”* (Secret, 1979: 242-244).

En una primera aproximación, Villena parecería cuestionar, al igual que estos personajes, el uso de la cábala por los cristianos cuando menciona que *“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 deve por fieles e creyentes”*. Sin embargo, si bien Villena pretendía introducir la primacía de la autoridad religiosa cristiana en materia de la licitud del aojamiento y la cábala, esto respondía más una táctica discursiva que lo evadía de polémicas antimágicas y persecuciones, como ha quedado de manifiesto en nuestro análisis del discurso.

Además de la intervención de las monarquías y la inquisición, Alonso de Chirino se apoyaría en el *Lilium mediciane* de Bernard de Gordon para atacar las prácticas cabalísticas de los judíos para curar y, en cambio, proponer sus tratamientos mediante ejercicios, dietas y prescripciones. En dicha obra, Gordon criticaba ciertas prácticas médicas diciendo que *“la medicina es ciencia de las cosas y no es ciencia de palabras”* (Chirinos, 2003: 167). Posteriormente, también Alfonso de Madrigal negó en sus *Paradojas* de 1437 que las palabras tuvieran alguna virtud natural para curar el aojamiento, y cuestionó la utilización de medicinas a las que se le atribuyen *“palabras locas e çerimonias vanas”*:

*“las palabras que estas bendizideras o encantaderas dizen e las çerimonias que fazen son muy ilícitas, ca son superstiçiosas o vanas, porque non tienen alguna virtud en sí, nin de Dios dada sobre naturaleza nin por natural operación para causar esta sanidad de los aojamientos fechos, la qual las encantaderas e bendezideras afirman por aquellas*

*palabras e çerimonias seer fechas [...] éstos la atribuyen a aquestas palabras locas e çerimonias vanas, non tenientes en sí virtud natural ni sobre natural para alguna sanidad*” (Sanz Hermida, 2001: 312).

Para Villena, en cambio, lo que tenía el poder de curar el aojamiento eran las propias palabras de los “hebraquistas” y diversas prácticas que realizaban también los musulmanes. Y, como ya vimos, para sostener sus afirmaciones se apropió de la misma obra que Alfonso de Chirino utilizaría para cuestionarlas, el *Lilium mediciane* de Bernard de Gordon, lo cual reflexa la lucha constante que existía por la apropiación de los mismos objetos culturales.

En síntesis, el contacto de Villena con cabalistas judíos durante su juventud en las cortes de Juan I y Martín de Aragón, le permitieron conocer oralmente las prácticas y representaciones que circulaban en Provenza y la Renania de su generación. Pero si bien Villena admiraba la “*antigüedad de la lengua*” y los “*secretos*” que podían alcanzarse a través de la cábala, hacia 1425 comenzaron a radicalizarse en Castilla y Aragón las persecuciones contra la cábala, por lo cual tuvo que advertir e introducirla primacía ortodoxa en sus textos.

Sus propios maestros, debido a la persecución por parte de los cristianos, comenzaron a cuestionar las prácticas mágicas de los cristianos por no tener conocimiento de la cábala. A su vez, las persecuciones contra los judíos, los intentos de conversión forzosa y las propias impugnaciones hacia la cábala por parte de los conversos como el obispo Pablo de Santa María, lo obligaron a ajustarse discursivamente a la ortodoxia a la hora de mencionar a la *cábala*, lo cual quedó claro en nuestro análisis de su discurso en el capítulo anterior. A continuación, observemos uno de los recursos a los que Villena recurrió para construir su apología de algunas de estas prácticas y representaciones de los judíos: su apropiación del discurso bíblico a partir de la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor.

### **3.4 Lucha de representaciones y discurso bíblico en la corte de Juan II de Castilla**

*“Mas por confirmar o confirmar aquesta conclusión traeremos provança de Biblia por muchas autoridades”* (Cátedra, Samsó, 1983: 118).

*“La magia no es más que la sabiduría del Creador, revelada e implantada en la criatura. Es un nombre, como dice Agrippa, ipsi Evangelio non ingratum, es decir, ‘no desagradable para el mismo Evangelio’”* (Thomas Vaughan, *Magia Adamica or the antiquity of magic*, London, 1656)<sup>68</sup>

Al igual que para Thomas Vaughan en la Inglaterra del siglo XVIII, para Villena la magia derivaba del mismo Evangelio y podía demostrarse a partir de la lectura de sus páginas (Bubello, 2007: 17). Uno de los recursos que Villena utilizó en el *Tratado de Astrología* para defender las prácticas y representaciones astrológicas y de aojamiento vistas en los apartados anteriores, consistió en la apropiación de pasajes de la *Historia Scholastica*, biblia historial de Pedro Comestor que contenían aquellos elementos de la literatura judía.

Por otro lado, el *Tratado de la Fascinación* fue escrito por Villena a pedido de Juan Fernández Valera en conjunto con una exégesis sobre el versículo IV del Salmo VIII, la cual realizó en 1424. Diez años después, Alfonso de Madrigal *el Tostado* (1400-1451), profesor de teología de Salamanca y obispo de Ávila, escribió cinco capítulos sobre exégesis bíblica, las *Paradoxas*, de los cuales uno trata sobre el aojamiento.

Pese a que *El Tostado* nunca manifestó conocer o haber leído la obra de Villena, para Sanz Hermida su obra es una respuesta al tratado de Villena, a la vez que crítica *“pues Villena no deja de ser un diletante metido en un terreno que pertenece al mundo universitario, al haber debatido aspectos teológicos y filosóficos fuera del alcance de un lego en la materia”* (2001:61). Para Pedro Cátedra, también sería un intento de atacar a quienes, como Villena, sostenían que el aojamiento se transmitía por el aire: *“Es muy probable que el Tostado esté ahí intentando contradecir a algunos teóricos como Enrique de Villena, cuyo Tratado de aojamiento se difundió muchísimo durante el siglo XV”* (1994: XXIII).

Desde nuestro punto de vista, la producción de Villena puede comprenderse en el marco de una lucha de representaciones y una disputa por el discurso bíblico. Teniendo en

---

<sup>68</sup>*“Magic is nothing else but the Wisdom of the Creator revealed and planted in the Creature. It is a Name (as Agrippa saith) ipsi Evangelio non ingratum, not Distastefull to the very Gospel itself”.*

cuenta que ninguna cita es casual sino que todo fragmento de texto, extrapolado de su conjunto, asume nuevas acepciones en el contexto lingüístico y cultural al que viene a integrarse, pensamos que las apropiaciones de Villena de determinados pasajes bíblicos implicaban corrimientos de sentido (Chartier, 1992; Burucúa, 2001: 26) para reforzar argumentos en defensa de las prácticas y representaciones esotéricas mencionadas en los apartados precedentes. En este apartado pretendemos continuar la hipótesis de su táctica discursiva en ambos tratados mediante sus apropiaciones del discurso bíblico, con el fin de sostener las prácticas y representaciones de sus maestros judíos antes analizadas.

En cuanto al contexto cultural, durante el Gran Cisma (1378-1414) la mayoría de las autoridades de la época como Henri de Langenstein (1325-1397) o Jean Gerson (1363-1429) procuraron citar sólo textos bíblicos o que provinieran de autores entre los que la autoridad e inspiración era unánimemente reconocida por la ortodoxia cristiana (Vauchez, 1990: 587). Más específicamente en Castilla, en la propia Disputa de Tortosa no sólo se discutieron los textos bíblicos sino también el Talmud, los libros sinagogaes y la Mishdrah (Palacio López, 1957: T1 26).

Debido a estas polémicas antimágicas Villena pretendía acatar a la ortodoxia, para lo cual se apoyaba en la autoridad bíblica en el *Tratado de la Fascinación*:

*“porque no sea visto mostrar doctrina pernicioso e contraria a la divina ley, en la qualme deleito, e tales suspecçiones aborresco, e esfuérçome dezir con sant Pablo ad Romanos, capítulo séptimo: ‘condelector enim legi Dei secundum inferiorem hominem [porque según el hombre interior, me deleito en la ley de Dios]” (Gallina, 1978: 109).*

En el *Tratado de Astrología* Enrique de Villena se apropió puntualmente de pasajes del Génesis y del Éxodo tomados de la *Historia Escolástica* del teólogo francés Pedro Comestor (1110-1178). También conocido como *manducator*, la fama de *Pierre le Mangeur* se debía por haber “digerido” el corpus entero de la *divina pagina* y haber proveído los comentarios necesarios para su estudio. A pedido de sus estudiantes, Comestor produjo su *Historia* en veinte libros inicialmente para la enseñanza en las universidades y se convirtió en uno de los libros más difundidos y autorizados a fines de la Edad Media para el estudio de la Biblia y recibió aprobación papal en el Cuarto Concilio Laterano de 1215 (Seybolt, 1946:399; Morey, 1993: 6). Además de los textos bíblicos, la *Historia*



*Escolástica* contenía extensos comentarios al Antiguo Testamento tomados de Flavio Josefo, y fundamentalmente de las conversaciones que Pedro Comestor había tenido con rabinos de su época. Como señala el especialista Ezra Shereshevsky:

*“muchas tradiciones hebreas que aparecen en la Historia puede haberlas encontrado tanto en escritos como recopilaciones orales de conversaciones con eruditos contemporáneos [...] habiendo compilado la Historia Scholastica en la ciudad de Troyes, puede asumirse que incorporó muchas de las interpretaciones mishrádicas que escuchó de estudiosos judíos” (1969: 270).<sup>69</sup>*

En efecto, algunos pasajes del Génesis y del Éxodo que Villena menciona no se encuentran en la Biblia propiamente dicha, sino que son relatados por Flavio Josefo en las *Antigüedades Judías*, e incorporados en el estudio bíblico como tal por Pedro Comestor (Morey, 1993: 17). La obra de Comestor resultaba especialmente idónea para una reapropiación en un sentido esotérico, dado que, así como proveía pasajes condescendientes al esoterismo, especialmente de la literatura judía, a su vez era plenamente aceptada por la ortodoxia debido a su reprobación de las prácticas heréticas.<sup>70</sup> Incluso en el siglo XVI, por ejemplo, el cardenal Roberto Bellarmino (1542-1621) se escandalizaba por el uso de Comestor de esas “*no muy confirmadas historias*”, pero lo excusaba aduciendo que nunca pretendió aprobarlas, sino sólo describirlas (Shereshevsky, 1969: 270-271).

Villena se apropió únicamente de los pasajes favorables al esoterismo que pudo encontrar en la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor. Uno de ellos es el capítulo treinta y siete del Génesis, titulado “Sobre la dispersión de los hijos de Noé y Nemroth”, que consiste en comentarios al Génesis, capítulos VI, VII y VIII de la Biblia donde se relata la historia de Noé y su descendencia. Allí Villena menciona cómo la astrología fue creada por Noé y transmitida a un gigante llamado Nemiroth o Nimrod:

---

<sup>69</sup>La traducción del inglés es nuestra.

<sup>70</sup>Jean Patrice Boudet se refiere a la *Historia Scholastica* de Comestor como una de las “contradicciones de la escolástica”, en el sentido de que reprueba prácticas y representaciones esotéricas a la vez que incluye numerosos pasajes en defensa de ellas (2006: 213). Por ejemplo, señala Boudet, impugna las interpretaciones de los “genetlíacos” levantadores de horóscopos a partir del Génesis I, 14, estigmatiza las diferentes categorías de magos y adivinos en base a los comentarios del Deuteronomio 18, 9-14 y los Actos de los Apóstoles 16, 16-18, pero también utiliza fuentes no bíblicas de origen judío donde se presenta a Moisés y Salomón como practicantes de la magia o la astrología. Incluso, Pierre le Mangeur se refiere explícitamente a un *Liber imaginum* identificado como un tratado de magia astral (Boudet, 2006: 213-214).

*“Pues digo lo primero e segundo que aquesta sciencia fue enseñada a los amigos de Dios, segúnt dize el aprovado Maestro de las Estorias scolásticas, ençima del Génesi, a los treinta e çinco capítulos, del esparzimiento de los fijos de Noé por el mundo, a do dize ansí: «Nohé, fijo de Nohé, nasçido en semejança de su padre Nohé, santo e omne justo e amigo escogido de Dios, este ovo graçia et sapiençia por nuestro Señor Dios e falló el saber de astrología, que es natural filosofia; al cual Nohé vino un gigante, por nombre Nemiroht, grande en alteza de diez codos, e fue abezado en este saber de las strellas, e tomó consejo de Nohé en qué manera, en qué guisa avía de començar a reinar et señorear en el mundo. Este Nohé juzgó e sopo muchas cosas de lo que era por venir, et ansí las declaró e las fizo saber a las gentes antes que veniessen, e cómo avían de reinar tales gentíos e dónde, e otros gentíos cómo avían de venir e reinar, las cuales cosas e dichos prophetizó Daniel», que vino después tres mill o más años. Todo esto dize el Maestro de las Estorias escolásticas, por lo cual bien paresçe que el saber de las estrellas et saber juzgar por ellas et usar d'este saber non vino en el mundo por el diablo, mas vino por Dios criador” (Cátedra, Samsó, 1983: 118-119).*

Como vemos, Villena introduce la autoridad de Comestor entre los cristianos al final del pasaje, citando sólo aquellos pasajes favorables a la astrología. Otro de ellos es el capítulo “Sobre el nacimiento del jubileo”, donde Comestor presentaba a Abraham como astrólogo:

*Tratado*

*“Dize el maestro de las Estorias scolásticas ençima del Génesi, a los quarenta capítulos, en el capítulo del nasçimiento del jubileo, dize ansí: Habrán sabidor era e maestro en el saber de las estrellas, en el qual saber dizen algunos dignos de fe que fizo sabidor a Horostrém, -el qual falló el arte mágica, del qual fabra muchas vezes Apolonio en su tratado notorio», otrosí, sabía este Habrán que de cinquenta en cinquenta años es destenplamiento de los ayres, fecho por los helementos e por los planetas abaxados, e despues tornan a*

*Historia Scholastica*

*“Abraham, versado en la ciencia de las estrellas, en la cual también instruyó a Zoroastro, el inventor de las artes mágicas, había conocido los tiempos del aire que se elevan según el hundimiento de los planetas y siempre cambian la temperatura cada cinquenta años. Y lo que vio en los astros quiso imitar en la tierra”*  
*[Abram peritus astrorum, in quibus etiam secundum quosdam Zoroastren magicæ artis inventorem instituit, noverat quod intemperies aeris, quæ fit ex elevatis, vel depressis*

*templamiento de çinquenta en çinquenta años; planetis, semper usque ad quinquaginta annos et, por ende, lo que vido en las estrellas ad temperiem redeunt, et quod vidit fieri in quísolo enseñar a las gentes para que lo astris voluit imitari in terris]* (Migne, 1855: usassen sobre la tierra>. Esto dize el maestro 1095) *sobredicho*” (Cátedra, Samsó, 1983: 120).

Otro pasaje reapropiado por Villena es un particular relato que se encuentra en el Éxodo de la *Historia Scholastica* que trata sobre la conquista de los etíopes por parte de Moisés, relatado originalmente por Flavio Josefo en las *Antigüedades Judías* aunque no se sabe exactamente el origen (Schreckenberg, 1972: 147). Éste merece un análisis detallado, ya que encontramos diferentes apropiaciones en cada una de las tres versiones.

Según dice la historia en boca de Josefo, los etíopes habían invadido y destruido las tierras egipcias, por lo que Moisés fue puesto a la cabeza de los ejércitos para invadirlos. Durante el sitio de la ciudad de Sabba, la hija del rey, Therebis, se enamora de Moisés, y le propone matrimonio a cambio de la rendición de la ciudad. Realizando este pacto, el patriarca judío pudo vencer a los etíopes y volver victorioso a Egipto.<sup>71</sup>

Estos acontecimientos no aparecen en la Biblia (sí se menciona que la esposa de Moisés era etíope, por ejemplo, en Números 12:1), pero fueron incluidos por Pedro Comestor como comentarios al Libro del Éxodo de su *Historia* (cap. VI, *Sobre la mujer etíope de Moisés*). Sin embargo, mientras el historiador judío se concentraba en los hechos del profeta en una forma más cercana a la versión bíblica, Pedro Comestor incorporó un curioso relato de Moisés y dos anillos mágicos que utilizó para lograr sus fines:

*“Moisés, como hombre versado en los astros, esculpió dos imágenes en piedras preciosas, cuya eficacia confería el poder de alterar la memoria y el olvido. Elaboró entonces astrológicamente dos anillos, uno para la memoria y uno para el olvido, guardando para sí el primero y entregando el otro a su mujer. De este modo, la mujer*

---

<sup>71</sup>“Impulsada por su pasión [Tarbis], le envió al más fiel de sus sirvientes para tratar con él de su matrimonio. Moisés aceptó la oferta, con la condición de que se rindiera la ciudad; y le aseguró con juramento que la tomaría por esposa y que después de tomar la ciudad no quebrantaría su promesa. Hecho el trato, se cumplió inmediatamente. Derrotados los etíopes, Moisés dió gracias a Dios, realizó el enlace y condujo a los egipcios de vuelta a su patria” (Flavio Josefo, 2002: 107-109).

*comenzó a olvidar el amor de su marido, y finalmente Moisés regresó libre a Egipto”*  
(Migne, 1855: 1144).<sup>72</sup>

Como vemos, Comestor añadió que Moisés estaba versado en la ciencia de las estrellas (*Moyses tanquam vir peritus astrorum*) por lo que sabía utilizar la magia talismánica para fabricar anillos mágicos. López Martínez señala que la *Historia Scholastica* es la primera fuente que conocemos en incorporar este relato:

*“esta anécdota breve no aparece en las Antigüedades de los judíos, que Comestor sigue casi literalmente en el resto del pasaje, y es posible que sea simplemente alguna de las adiciones o modificaciones que caracterizan la Historia Scholastica respecto de sus fuentes reconocidas”* (2010: 138).

Sin embargo es seguro que Pedro Comestor no inventó esta nueva historia de los anillos mágicos porque él es sólo un compilador ni tampoco provenían de la Antigüedad Clásica. Según Nicholas Weill-Parot, su origen sería un relato medieval de un rey que fabrica anillos mágicos para abandonar a su mujer, y otros personajes medievales se apropiarían de ella representándose a Moisés como mago (2006: 171). Así, el recurso a esta célebre historia también sería utilizado por Roger Bacon en su conocida *Opus maius*, donde argumentaba que Moisés conocía el poder de las estrellas, por lo que sabía también qué piedra participaba en determinado influjo astral. Para reforzar su postura, mencionaba algunos versículos de Números de la Biblia, y señalaba que *“esto puede encontrarse en el primer libro de las Antigüedades de Josefo y en las Historias del maestro [Comestor], y muchos lo confirman”* (Bacon, 1900: 392).<sup>73</sup>

La peculiar historia de Moisés y los anillos mágicos no dejaría de pasar inadvertida ante los ojos de la ortodoxia cristiana. Su contemporáneo John Peckham (1220-1290), franciscano y obispo de Canterbury, rechazó el relato de los anillos, argumentando que no se debía creer que Moisés diera crédito a las imágenes grabadas en ellos aunque estuviera entrenado en el arte de los egipcios como se menciona en los Hechos de los Apóstoles 7:22, y la autoridad de Josefo no era válida porque había escrito numerosos errores para la

---

<sup>72</sup>*“Proinde Moyses tanquam vir peritus astrorum duas imagines sculpsit in gemmis hujus efficaciae, ut altera memoriam, altera oblivionem conferret. Cumque paribus annulis eas inseruisset, alterum, scilicet oblivionis annulum, uxori praebuit; alterum ipse tulit, ut sic pari amore, sic paribus annulis insignirentur. Coepit ergo mulier amoris viri oblivisci, et tandem libere in Aegyptum regressus est”*

<sup>73</sup>*“Haec Josephus primo Antiquitatum libro, et magister in historiis, et multi confirmant”*

ortodoxia. Esta era la postura también de otro franciscano, Matteo d'Aquasparta (1240-1320), quien sostenía que no se debía creer la historia de Pedro Comestor, dado que había sido tomada de Flavio Josefo, personaje contrario a las Escrituras.<sup>74</sup>

Así, este célebre relato ya tenía su propia historia de polémicas y apropiaciones apologéticas sobre las supuestas prácticas mágicas de Moisés. Citaremos ahora, a pesar de su extensión, la versión de Villena sobre esto:

*“Onde cuenta el Maestro de las Estorias escolásticas, ençima del Éxodo, segundo libro de la ley, en el capítulo çinco cuenta la Estoria scolástica que los ethiopianos, gente de armas, avían destruido gran parte de tierra de Egipto, por lo cual mal aquexados los de tierra de **Egipto preguntaron a sus divinos qué regimiento tomarían; et los divinos dixeron** que tomassen por ayudador et capitán omne judío, por que los de Egipto tomaron a Moisés por caudillo. Et Moisés, como era sabidor en armas, vençió a los ethiopianos et çercólos en la çiudat real, que avía nombre Sabba. Et por quanto la çibdat muy fuerte, que non podía ser entrada nin combatida, acaesçió que la fija del rey de Ethiopia, por nombre Thereris, entregó la çibdat a Moisés con condiçión que la tomasse por muger, et así lo fizo. Pero como Arón e María, hermanos de Moisés, oviessen peleado porque Moisés avía tomado muger de linaje ageno de los gentiles de Ethiopia, quería Moisés tornarse a Egipto, mas la muger non lo dexava. **Por ende, Moisés, así como varón sabio en la arte de estrellería, fizo dos imágenes en dos piedras preçiosas d'esta virtud, que la una engendrasse e diesse al omne memoria e remembrança de Dios e la otra que engendrasse e posiesse olvido en el omne.** E púsolas en dos anillos de oro. Et dio a la muger el anillo del olvido e tomó él el de la memoria de Dios, porque así como fueron llegados por equal amor bien así fuessen apartados por desigual amor. Et luego que ella tomó el anillo del olvido, en la mesma hora començó olvidar al marido. Et así dexó Therebis que saliesse Moisés de Ethiopia para Egipto. **Et así libremente por el saber de astrología e arte mágica vino Moisés a Egipto. Esto todo dize e tiene todo la sancta Iglesia. Pues asaz paresçe e muy bien es provado, pues que Moisés, amigo de Dios, usó non tan solamente de astrología, mas aón de arte mágica, que nós semejante fazer debemos**” (Cátedra, Samsó, 1983: 121)*

---

<sup>74</sup> Morton Smith menciona en su estudio sobre lo “oculto” en Flavio Josefo, que estos recursos reprobatorios resultaban contradictorios, dado que Josefo es uno de los autores de la Antigüedad que más se había opuesto a la representación de Moisés como un mago (1987: 236-56).

Como vemos, Villena menciona al final del pasaje que este célebre relato mágico de Moisés es conocido por toda la Iglesia, con lo cual es lícito que los cristianos practicaran no sólo la astrología sino también la magia. La apropiación de esta historia sobre los anillos mágicos por Villena adquiere todo su significado atendiendo a la cultura de su época. En 1380, por ejemplo, el rey Juan I de Aragón mandó una carta a cierto prior astrólogo para que le fabricara unos anillos con los que protegerse de un hechizo que creía le habían realizado con imágenes de cera.<sup>75</sup> Villena tampoco era el único esoterista en reapropiarse de relatos medievales sobre reyes y anillos mágicos, sino que su contemporáneo Francesc Eiximiens, en su *Dotzè del crestià*, relataba la historia del rey Larsus de Frigia, quien se había hecho un anillo de oro puro en un momento astrológico propicio para ser más inteligente y dar buenos consejos (Weill-Parot, 2007: 155).

Ahora bien, además de apropiarse y resignificar estos pasajes del Éxodo favorables al esoterismo, observemos ahora cómo también procuró omitir o recortar aquellos donde las prácticas astrológicas y mágicas habían sido desautorizadas. Villena es consciente del carácter reprobador de la *Historia Scholastica* cuando menciona que “*segúnt su sentència [la de Comestor], bien paresçe que los astrólogos pueden juzgar de los temporales, mas non pueden juzgar de los acaescimientos nin de la vida de los omnes nin de sus obras*”. Pero inmediatamente después de introducir la primacía ortodoxa, continúa citando otro pasaje del *Génesis* de Comestor, aduciendo que el mismo teólogo francés modificó la postura reprobatoria que antes había adoptado, al afirmar Noé conocía la astrología, argumento sostenido por los astrólogos:

*“Aquí dizen los astrólogos contra ésta razón que salva la dignitat de su magisterio, ca él [Pedro Comestor] mismo emienda esta razón e responde así mesmo e da sentència por contrario en el capítulo treinta e çinco ya alegado, adonde dize e prueva que Nohé, fijo de Nohé, juzgó e fizo saber muchos acaesçimientos que eran por venir e cuáles avían de reinar et cuáles non, que son juizios de nuestros acaesçimientos e de nuestras obras”*  
(*Cátedra, Samsó, 1983: 119*)

Es significativo que entre los comentarios de Pedro Comestor encontramos otros pasajes reprobatorios conocidos, por ejemplo, el del Éxodo 22,18 “*No dejarás que viva*

---

<sup>75</sup> Sanpere y Miquel reproduce la carta en catalán tomada del Archivo de la Corona de Aragón, Registro 1873, folio 72, (1878: 163-164).

ninguna hechicera”[*maleficos non patieris vivere*]. Aún más contundente, en un pasaje del Capítulo VIII del Deuteronomio titulado “Sobre los brujos reprobados” (incluso es el mismo capítulo que cita Villena), Comestor mencionaba un extenso conjunto de prácticas y representaciones desautorizadas por Yahvé:

*“prohibió tener adivinos, esto es, observadores de filamentos para conocer el futuro, interpretadores de sueños y augurios, avistadores del movimiento y parloteo de las aves, brujos, sacrificadores de niños a los demonios, encantadores, los que hacen ilusiones, adivinos, ventriloquos que hablan por medio de espíritus malignos, el adivino Apolonio, como se conoce, arúspices y observadores de estrellas, nigromantes que con recitaciones invocan muertos” (Migne, 1855: 1253).<sup>76</sup>*

Como vemos, la táctica de Villena fue seleccionar y citar los pasajes condescendientes al esoterismo de la *Historia Scholastica*, evitando citar o reinterpretando los pasajes reprobatorios de Comestor. También recortó arbitrariamente algunos pasajes citados, como el Génesis 1:14 referido a la creación (*“haya lámparas en el cielo que separen el día de la noche. Sirvan de signos para distinguir tanto las estaciones como los días y los años”*), frecuentemente reapropiado tanto por esoteristas cristianos como judíos (Ballestín Serrano, 2007 439). Pedro Comestor había reprobado a la astrología a partir de este pasaje, pero Villena recortó deliberadamente su cita:

*Tratado de Astrología*

*“dize Moisés en el capítulo primero: «Sean fechas lumbrarias en el firmamento del cielo, porque se aparte el día de la noche e sean tiempos e años». De lo cual hablando el Maestro de las Istorias en el capítulo sexto dize: «El Espíritu Santo non tan solamente quiso que fuessen las estrellas e planetas por*

*Historia Scholastica*

*“No sólo para la belleza y el uso de la luz fueron creadas, sino también para que pudieran ser señales, estaciones, días y años por los que son signos de las tempestades y los buenos tiempos. Pero no es como dicen los genetliacos, que juzgan nuestros actos y el estado de nuestra vida con la posición de*

---

<sup>76</sup>*“Interdixit quoque secum habere ariolos, id est inspectores fibrarum circa aras pro cognoscendis futuris, et conjectores somniorum, et augures, id est gestus avium, aut garritus attendentes, maleficos, id est immolantes pueros daemonibus, vel saltem lustrantes, incantatores, id est praestigios, qui intuentes fallunt, Pythones, id est ventriloquos, qui per spiritum malignum loquuntur, a Pythone, id est Appoline, sic dictos; divinos, id est aruspices, id est astrorum inspectores, nec romantics, qui sacrificiis vel carminibus evocant mortuos”. Cap. VIII. De maleficiis abjiciendis.*

*fermosura e luz, mas aón quiso que fuessen los astros, y enseñan experimentos que en señal de los buenos e malos temporales», llaman apotelesmata. No es de creer lo que que son conoçidos e departidos por los doze es ajeno al Padre que está en el cielo.” signos” (Cátedra, Samsó, 1983: 103). (Migne, 1855: 1060).<sup>77</sup>*

Los usos y apropiaciones de la obra de Comestor se reflejan en este fragmento más patente que nunca y, además, demuestra que la insistencia de Villena sobre este texto – cargado de representaciones esotéricas- carecía de ingenuidad. Si tenemos en cuenta las prácticas y representaciones esotéricas que circulaban en la época y las polémicas que desataban, señaladas en la Primera Parte de este trabajo, ¿acaso esta postura no puede ser comprendida como un intento de apartarse de las polémicas, en un contexto cultural cada vez más definido por la turbulencia y las amenazas de persecuciones?

Como mencionamos, la Disputa de Tortosa fue un hito fundamental entre los debates teológicos entre cristianos y judíos, proceso durante el cual la apelación al discurso bíblico adquirió connotaciones sumamente violentas. Personajes ortodoxos como Vicente Ferrer o Alfonso de Madrigal utilizarían la biblia para impugnar y perseguir prácticas y representaciones esotéricas. Las operaciones realizadas sobre la *Historia* de Comestor demuestran que la astrología y la magia astral de los judíos seguían siendo consideradas un asunto de peligrosidad hacia 1420-125, debate en el que Villena pretendió intervenir y reconfigurar mediante su discurso realizando tácticas discursivas para no quedar relegado a dicho espacio de trasgresión.

## **Conclusión**

Como vimos en este segundo capítulo, Villena circuló durante su juventud en las cortes de Juan I y Martín de Aragón donde conoció a los cabalistas Hasdai Crescas y

---

<sup>77</sup> “*Nec tantum ad decorem, et ad usum luminis ea voluit esse, sed etiam, ut essent in signa, et tempora, et dies, et annos, ut scilicet signa sint serenitatis et tempestatis [...] Nec dicendum est, ut genitiliaci, sive geneathlici somniant, quod posita sint in signa eventuum et operum nostrorum, aut quod status vitae nostrae signent, et moderentur, quod docent quibusdam experimentis, quae apotelesmata vocant. Non enim credendum est hoc de caelo nisi his qui alieni sunt a Patre, qui est in coelis*”



Zaraya Halevi, quienes le transmitieron oralmente las prácticas y representaciones cabalísticas que circulaban en Provenza y la Renania de su generación. En ambos tratados Villena pretende defender las representaciones esotéricas de sus maestros Hasdai Crescas y Zarahia a-Levi: sus representaciones mágico-astroales del Tabernáculo y el Templo y sus prácticas cabalísticas para curar y proteger contra el aojamiento.

Pero, debido a la radicalización contra los judíos y el esoterismo en la corte de Juan II hacia 1425, Villena se ajustó discursivamente a los límites de sentido establecidos por la autoridad religiosa ortodoxa de la época. Para esto se apropió del discurso bíblico utilizando la *Historia Scholastica* de Pedro Comestor, fuente que contenía pasajes que eran favorables a aquellas representaciones esotéricas de sus maestros judíos. La introducción de la primacía ortodoxia por Villena –al señalar que los cristianos no utilizan la cábala- no sólo se debía a las crecientes persecuciones que la Iglesia y las monarquías, sino también a que el uso de la cábala entre los cristianos comenzaría a ser prohibida por sus maestros Crescas, Zaraya y Profiat Durán a raíz de las mismas persecuciones.

## Fuentes

AGRIPPA, Cornelius (1533) *De Occulta Philosophia Libri Tres*, Coloniae.

ALFONSO EL SABIO (2004) *Lapidario*, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, Alicante.

ALFONSO X (1843) *Las Siete Partidas del sabio rey Don Alfonso el IX*. 4 Tomos. Eds. Ignacio Sanpontos y Barba, Ramón Martí Eixala y José Ferrer y Subirana. Barcelona. Imprenta de Antonio Bergnes.

ALFONSO EL SABIO (1945) *Setenario*. Ed. Kenneth H. Vanderford. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

ALMAGRO, Francisco; FERNANDEZ Carpintero, José (1977) “Enrique de Villena, Tratado de aojamiento”, en *Heurísticas a Villena y los tres tratados*, Madrid, Editora Nacional.

BACON, Roger (1900) *Opus maius*, ed. J. Brigde, Oxford.

BURNETT, Charles; YAMAMOTO, Keji; YANO, Michio (1994) *The abbreviation of the introduction to astrology, together with the medieval latin translation of Adelard of Bath*, E.J Brill, Leiden.

CARR, Derek (1976) *Enrique de Villena. Tratado de la consolación*, Madrid, Espasa Calpe.

CATEDRA, Pedro (1994) *Enrique de Villena, Obras completas*, 2 Vol. Madrid, Turner.

CÁTEDRA, P.; SAMSÓ, J. (1983) *Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena*. Barcelona. Editorial Humanitas.

CUENCA MUÑOZ, Paloma (1992) *El tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

DE AQUINO, TOMÁS (2001) *Summa theologica*, Madrid, Biblioteca de autores de España.

DE MONSORINI, Julio Somoza (1876) “Una carta de Don Enrique de Villena a Juan Fernández de Valera”, *Revista Contemporánea*, IV, pp. 398-422.

FLAVIO JOSEFO (2002) *Antigüedades judías*. Madrid. Akal Clásica, 2 vols.

FOUCHE-DELBOSC, Raymond (1917) (bajo el pseudónimo de J. Soler) “Tres tratados”, *Revue Hispanique*, XLL, nº 99, pp. 116-214 (reimp. Kraus: Vaduz, 1964).

GALLINA, Ana María (1978) ENRIQUE DE VILLENA, *Tratado de aojamiento*, Roma, Adriatica Editrice.

GOLDSTEIN, B. (1964) “The Book on Eclipses by Masha’allah”, *Physis* 6, pp. 205–213 (English translation of Abraham ibn ‘Ezra's Hebrew translation of Māshā’ allāh's work).

GONZÁLEZ PALENCIA, A; CONTRERAS POZA, L (1945) *Menor daño de la medicina. Espejo de Medicina por Alonso Chirino*, con un estudio preliminar acerca del autor. Biblioteca Clásica de la Medicina Española. Tomo XIV. Madrid. Cosano.

KASKE, Carlos; CLARK, John (1998) *Marsilio Ficino. Three Books on Life, critical edition and translation with introduction and notes*, Arizona, The Renaissance Society of America.

MIGNE, J. P. (1855), Petrus Comestor “Historia Scholastica”, *Patrologia Latina*, Vol. 198, Paris.

PALACIO LÓPEZ, Antonio (1957) *La disputa de Tortosa, Estudio histórico, crítico, doctrinal y Actas latinas*, 2 vols, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

PÉREZ DE GUZMÁN, Fernán (1941) *Generaciones y semblanzas*. Edición y notas de J. Domínguez Bordona, Madrid, Espasa-Calpe.

PINGREE, David. (ed.) (1986) *Picatrix: The Latin Version of the Ghayat Al-Hakim*. London. Warburg Institute.

POSTEL, Guillaume, *Originibus, seu Hebraicae linguae et gentis antiquitate, atque variarum linguarum affinitate*, Parigi, 1538.

TCHALIAN, Joseph (1973) *Les traités de Enrique de Villena à Juan Fernández de Valera*, Lyon.

VAUGHAN, Thomas; *Magia adamica or the antiquity of magic*, London, 1653.

VEENSTRA, J.R (1998) *Magic and divination at the courts of Burgundy and France. Text and context of Laurent Pignon's Contre les devineurs (1411)*, Leiden - New York, Brill.

VERNET, Joan; ROMANO, David (1957) *Bartomeu Tresbéns. Tractat d'astrologia*, Barcelona, Biblioteca Catalana d'Obres Antiques.

ZAMBELLI, P. (1992) *The speculum astronomiae and its enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and his Contemporaries*, (Latin Text established by S. Caroti, M. Pereira, S. Zamponi and P. Zambelli. English translation by C.S.F. Burnett, K. Lippincott, D. Pingree and P. Zambelli), Dordrecht-Boston-London, Kluwer.

## **Bibliografía**

- ABAL MEDINA, Paula (2007) "Notas sobre la noción de resistencia en Michel de Certeau", en Kairos, Revista de Temas Sociales, Año II, Nro. 20, noviembre,
- ABU-LUGHOD, Lila (2005) "La interpretación de la(s) cultura(s) después de la televisión", *Etnografías contemporáneas*, N° 1, pp. 57-89.
- ABU-LUGHOD, Lila (1991) "Writing against culture". En FOX, Richard, *Recapturing anthropology: Working in the present*. Santa Fe. School of American Research Press.
- ADAM, Jean-Michel; HEIDMANN, Ute (2004) "Des genres à la généricité. L'exemple des contes (Perrault et les Grimm)", *Langages*, Volume 38, 153, pp. 62-72.
- ACKERMAN, Ari (2012) "Hasdai Crescas and his circle on the infinite and expanding Torah", *JSIJ* 11, pp. 271-233.
- ACKERMAN SMOLLER, Laura (1994) *History, Prophecy, and the stars – the Christian Astrology of Pierre d'Ailly, 1350-1420*, Princeton, New Jersey.
- ÁLVAREZ DE MORALES, Camilo (2011) "Magia y seres maléficos en el Islam", *Clio & Crimen*, n° 8, pp. 105-124.
- AMOSSY, Ruth (2010) *La présentation de soi. Ethos et identité verbale*, Paris, Nathan.
- AMOSSY, Ruth (2000) *L'argumentation dans le discours*. Paris, Nathan.
- ASSMAN, Jan (1997) *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge/London, Harvard University Press.
- BACHTIN, Mijail (1982) *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- BAILEY, Michael (2007) *Magic and Superstition in Europe. A Concise History from Antiquity to the Present*, New York, Rowman & Littlefield Publishers.
- BALLESTÍN SERRANO, Alfredo (2004) *La astrología judía en Aragón, Aragón Sefarad*, Zaragoza, pp. 439-453.

BAR-ILAN, Meir (2002) "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.

BEAUJOUAN, Guy (1972): "Manuscrits médicaux du Moyen Age conservés en Espagne", *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 8, pp. 161-221.

BINGHAM FOWLER, George (1967) *Intellectual Interests of Engelbert of Admont*, Nueva York, Ams Press.

BOUDET, Jean Patrice (2006) *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'occident médiéval (XIIIe-XVe)*, París, Publications de la Sorbonne.

BOUWSMA, William J., (1954) "Postel and the significance of Renaissance Cabalism" en *Journal of the History of Ideas*, Vol. 15, 2, pp. 218-232.

BRACH, Jean Pierre, (2010) "Spiritual authority and the transmission of knowledge in Christian Kabbalah: the case of Guillaume Postel (1510-1581)", en KILCHER, Andreas, *Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism*, Leiden-Boston, Brill, pp. 303-321.

BRONCKART, Jean Paul (2004) "Les genres de textes et leur contribution au développement psychologique", *Langage*, N° 153, París, Larousse, pp. 98-108.

BRUMMAN, Christoph (1999) "Writing for Culture: Why a Successful Concept Should Not be Discarded", *Current Anthropology*, Vol. 40, pp. 1-27.

BUBELLO, Juan Pablo (2012) "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", *Protohistoria*, 17, año XV, pp. 1-24.

BUBELLO, Juan Pablo (2011) "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 (UNMDP), pp. 231-241.

BUBELLO, Juan Pablo (2010a) “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”, *Veredas da Historia*, Ano III - Ed. 2, Brasil, ISSN: 1982-4238 –revista electrónica.

BUBELLO, Juan Pablo (2010b) *Historia del Esoterismo en la Argentina. Prácticas, representaciones y persecuciones de curanderos, espiritistas, astrólogos y otros esoteristas*, Buenos Aires, Biblos.

BUBELLO, Juan Pablo (2007) “Los `magos` Moisés y Jesucristo: la reivindicación de la “Magia” en Thomas Vaughan’s *Magia Adamica or the Antiquities of Magic* (1650)”, en GONZALEZ, María Luz (comp.), *Estudios de Historia Moderna. Contextos, teorías y prácticas historiográficas*, Mar del Plata, Univ. Nac. Mar del Plata-Eudem, pp. 1-19.

BUBELLO, Juan Pablo (2005) “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.

BURUCÚA, José Emilio (2003) *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, FCE, Buenos Aires.

BURUCÚA, José Emilio (2001) *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica –siglos XV-XVII-*. Buenos Aires-Madrid, Miño y Dávila.

BURKE, Peter (2000) *Formas de Historia Cultural*, Madrid, Alianza.

CABALLERO NAVAS, Carmen (2011) “El saber y la práctica de la magia en el judaísmo hispano medieval”, *Clío & Crimen*, nº 8, pp. 73-104.

CAMPAGNE, Fabián (2009) *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires, Prometeo.

CAMPAGNE, Fabián (2002) *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.

CAMPAGNE, Fabián (1996) “Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias”. En GONZÁLEZ DE FAUVE, María Estela (ed.) *Medicina y sociedad: Curar y sanar en la España de los siglos XIII a XVI*, Buenos Aires, Instituto de Historia de España, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, pp. 195-240.

CANTERA MONTENEGRO, Enrique (2002) “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, 25, pp. 47-83.

CARO BAROJA, Julio (1992) *Vidas mágicas e Inquisición* (1967). España. Ed. Istmo.

CARR, Derek (1999) “Arabic and hebrew auctoritates in the works of Enrique de Villena”. En CHRISTA, C.; WIELAND, G. R. (ed.), *From Arabye to England: medieval studies in honour of Mahmoud Manzaloui on his 75th birthday*. (pp. 39-59). Ottawa. University of Ottawa Press.

CARR, Derek y CÁTEDRA, Pedro (1983) “Datos para la biografía de Enrique de Villena”, *La Crónica*, 11.2, pp. 293-299.

CÁTEDRA, Pedro (1985) *Exégesis, ciencia, literatura. Exposición del salmo “Quoniam videbo” de Enrique de Villena*, Madrid, El Crotalón.

CAVALLERO, Constanza (2010) “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, p. 61-90.

CIAPPARELLI, Lidia (2005) “Medicina y Literatura en el Tratado de Fascinación de Enrique de Villena”, *Cuadernos de Historia de España*, 79, núm. 1, Bs. As.

COMPARETTI, Domenico (1966) *Vergil in the middle ages*, London, George Allen & Unwin.

CHARTIER, Roger (2005) *El presente del pasado. Escritura de la Historia, Historia de lo escrito*. Universidad Interamericana. México.

CHARTIER, Roger. (1992) *El mundo como representación: estudios sobre historia cultural*. Barcelona. Gedisa.



- CHIRINOS, Luis (2003) “Al(f)onso Chirino (1365-1429), médico de Enrique III Trastámara y de Juan II, pedagogo innovador”, *Actas XXXVIII (AEPE)*, Madrid, pp. 157-174.
- CHIRINOS, Luis (1999) “El pensamiento médico en Castilla en los siglos XIV y XV ¿Superstición o ciencia?”, *Actas del XXXIII Congreso Internacional de la Asociación Europea de Profesores de Español*, pp. 21-40.
- COHEN, Jeremy (1993) “Profiat Durán's ‘The Reproach of the Gentile’'s’ and the Development of Jewish Anti-Christian Polemic”. En CARPI, D. (ed.) *Shelomo Simonsohn Jubilee Volume: Studies on the History of the Jews in the Middle Ages and Renaissance Period*. (pp. 71-84). Tel Aviv. Tel Aviv University.
- COPENHAVER, Brian (2002) “The secret of Pico’s *Oration*: Cábala and Renaissance philosophy”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, pp. 56-81.
- COPENHAVER, Brian (1988) “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, pp. 79-110.
- COTARELO Y MORI, Enrique (1896) *Don Enrique de Villena. Su vida y obras*. Madrid. Sucesores de Ribadeneyra.
- DAN, Joseph (2006) *Kabbalah. A very short introduction*, New York, Oxford University Press.
- DAVIES, Owen (2009) *Grimoires. A History of Magic Books*, Oxford – New York, Oxford University Press.
- DEBUS, Allen (1996) *El Hombre y la Naturaleza en el Renacimiento*. México. FCE.
- DE CERTEAU, Michel. (2000) *La invención de lo cotidiano, artes de hacer*. México. Universidad Iberoamericana.
- DE ISPIZÚA, Ssegundo (1922) *Historia de la geografía y de la cosmografía en las Edades Antigua y Media*. Madrid.

- DELGADO SUAREZ, Rosario (2008) “La alquimia en el *Lapidario* de Alfonso X El Sabio”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*. Universidad Complutense de Madrid.
- DE LUANCO, J. R. (1889) *La Alquimia en España*. Barcelona. F. Giró.
- DE MARTINO, Ernesto (1965) *Magia y civilización*. Buenos Aires. El Ateneo.
- DE NIGRIS, Carla (1980) “La classificazione delle arti magiche di Enrique de Villena”, *Quaderni Ibero-Americani*, Fascicolo 53-54, VII, pp. 289-298.
- DORER, Edmund (1887) “Heinrich von Villena, ein spanischer Dichter und Zauberer”, *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen*, Bd. 77, S, pp. 129-144.
- DUNDES, Alan (1981) *The Evil Eye: A Folklore Casebook*, Nueva York-Londres, Garland.
- DUNN, Richard (2006) “John Dee and astrology in Elizabethan England”. En CLUCAS, Stephen (ed) *Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*, Netherlands.
- EBELING, Florian (2007) *The secret history of Hermes Trismegistus: Hermeticism from Ancient to Modern Times*, USA, Cornell University Press.
- ECHEVERRÍA ARSUAGA, Ana (2003) “De cadí a alcalde mayor. La elite judicialmudejar en el siglo XV” (II), *Al-Qantara* XXIV, 2, pp. 273-290.
- ECO, Humberto (1994) *La búsqueda de la lengua perfecta en la cultura europea*. Edición electrónica de [www.philosophia.cl](http://www.philosophia.cl) / Escuela de filosofía de la Universidad ARCIS. Basada en la edición de ed. Crítica, Barcelona.
- ELWORTHY, Frederick Thomas (1895) *The Evil Eye, An Account of this Ancient and Widespread Superstition*, London, J. Murray.
- ERKOREKA, Anton (1995) *Begizkoa. El mal de ojo entre los vascos*, Bilbao, Ekain.
- FAIVRE, Antoine; NEEDLEMAN, Jacob [comps.] (2000) *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos (1992)*. Bs. As. Paidós Orientalia.
- FAIVRE, Antoine. (1995) *The eternal Hermes. From greek God to alchemical Magus*. USA. Phanes Press.

- FAIVRE, Antoine (1986) *Accès de l'ésotérisme occidental*, Paris, Gallimard, 1986.
- FARACOVÍ, Ornella. (2014) "The return to Ptolemy". En DOOLEY, B. (ed.) *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Boston, Leiden, pp. 87-98.
- FESTUGIÈRE, ANDRÉ-JEAN (1944-1954), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, 4 vols., Les belles lettres, París (3. a ed. 1983, 3 vols.).
- FILINICH, María Isabel (2003) *Descripción*, Buenos Aires, Eudeba – Enciclopedia Semiológica.
- FILINICH, María Isabel (1998) *Enunciación*, Buenos Aires, Eudeba – Enciclopedia Semiológica.
- FLINT, Valery. (1994) *The rise of magic in early medieval europe*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- FLINT, Valery (1990) "The transmission of Astrology in the Early Middle Ages", *Medieval and Renaissance Studies*, vol. 21, pp. 1-27.
- FLORANES, Rafael (1876) "Noticia literaria sobre el Aojamiento o mal de ojo por D. Enrique de Villena", *Revista Contemporánea*, tomo IV, pp 405-422.
- FLOREZ MIGUEL, Cirilo; GARCÍA CASTILLO, Pablo; ALBARES ALBARES, Roberto (1989) *La ciencia del cielo. Astrología y filosofía natural en la Universidad de Salamanca (1450-1530)*. Salamanca. Caja de Ahorros de Salamanca.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro (2010) "Imagen y Ritual: Alfonso X y la creación de imágenes en la Edad Media", *Anales de Historia del Arte*, Volumen Extraordinario, pp. 11-29.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro (2002) "Los judíos y la ciencia de las estrellas", *Memoria de Sefarad*, Toledo 2002, pp. 335-343.
- GARCÍA AVILÉS, Alejandro (1999) "Alfonso X y la tradición de la magia astral". En MONTOYA MARTÍNEZ, Jesús; DOMINGUEZ RODRÍGUEZ, Ana (coords) *El Scriptorium alfonsí: de los Libros de Astrología a las Cantigas de Santa María*, Madrid, Universidad Complutense, pp. 83-104.

GARCÍA AVILÉS, Alejandro (1991) “Religiosidad popular y pensamiento mágico en algunos ritos del sureste español. Notas sobre el mal de ojo en la Edad Media”, *Verdolay*, 3, pp. 125-39.

GARCÍA BALLESTER, Luis (1987) “Medical science in thirteenth-century Castile: problems and prospects”, *Bulletin of the History of Medicine*, 61, pp. 183-202.

GARCÍA BALLESTER, Luis (1976) *Historia social de la medicina en la España de los siglos XIII al XVI*, Madrid, Akal.

GASCÓN VERA, Elena (1989) “Enrique de Villena: ¿Castellano o Catalán?”, *AIH. Actas X*, pp. 195-206.

GASCÓN VERA, Elena (1979) “La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemítica”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 54:4, pp. 317-324.

GIANSANTE, Massimo (1997) “La condanna di Cecco d'Ascoli: fra astrologia e pauperismo”, en *Cecco d'Ascoli: cultura, scienza e politica nell'Italia del Trecento, Atti del Premio Internazionale Ascoli*, III. Serie V. 17.

GIFFORD, Edward (1958) *The Evil Eye. Studies in the folklore of vision*, Nueva York: Macmillan.

GINZBURG, Carlo (2005) *Los benandanti: brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII* (1966). Guadalajara, Jalisco. Universidad de Guadalajara.

GRIMSON, Alejandro; SEMÁN, Pablo (2005) "Presentación: la cuestión ‘cultura’", *Etnografías contemporáneas*, núm. 1, pp. 11-20.

HANEGRAAFF, Wouter (2015) “Heinrich Cornelius Agrippa”. En PATRIDGE, Christopher (ed.) *The Occult World*, Routledge, pp. 92-98.

HANEGRAAFF, Wouter (2012) *Esotericism and the Academy: Rejected Knowledge in Western Culture*, Cambridge University Press.

HANEGRAAFF, Wouter; FAIVRE, Antoine; VAN DEN BROEK, Roelof; BRACH, Jean Pierre (2006) *Dictionary of Gnosis and Western Esoterism*. Leiden-Boston. Brill.

HANEGRAAFF, Wouter (2005) “Forbidden Knowledge: Anti-Esoteric Polemics and Academic Research”, *Aries*, V, 2, pp. 225-254.

HANEGRAAFF, Wouter (2004) “The Study of Western Esotericism: New Approaches to Christian and Secular Culture”. En ANTES, P.; GEERTZ, A. W.; WARNE, R. W. (eds.) *New Approaches to the Study of Religion, vol. I: Religious, Critical, and Historical Approaches*, Berlin & New York. Walter de Gruyter.

HANEGRAAFF, Wouter (2003) “How magic survived the disenchantment of the world”, *Religion* 33, pp. 357–380.

HANEGRAAFF, Wouter (2000) “Sympathy or the Devil: Renaissance magic and the ambivalence of idols”, *Esotérica*, II, pp. 1-44.

HENDRIX, Scott (2006) “Reading the Future and Freeing the Will: Astrology of the Arabic World and Albertus Magnus”, *Hortulus: The Online Graduate Journal of Medieval Studies*, Vol. 2, No. 1, pp. 30-49.

HINOJOSA MONTALVO, José Ramón (2015) “Medicina y religión en las minorías religiosas en la corona de Aragón en la Edad Media” En CORTIJO OCAÑA, Antonio; GÓMEZ MORENO, Ángel (eds.) *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Publications of eHumanista Santa Barbara, University of California, pp. 30-42.

HÜBNER, Wolfgang (2015) “The Culture of Astrology from Ancient to Renaissance”. In DOOLEY, B. (ed.) *A Companion to Astrology in the Renaissance*, Boston, Leiden, pp. 17-58.

IDEL, Moshe (2011) *Kabbalah in Italy. 1280-1510. A survey*, New Haven–London, Yale University Press.

IDEL, Moshe (2002) “Prisca Theologia in Marsilio Ficino and in some Jewish Treatments”, en Michael J. B. Allen y Valery Rees (eds.), *Marsilio Ficino: his theology, his philosophy, his legacy*, Leiden, Brill, pp. 137-158.

KERBRAT ORECCHIONI, Catherine (1986) *La enunciación*, Buenos Aires, Hachette.

KERKHOF, Maxim (2000) “Sobre medicina y magia en la España de los siglos XIII-XV”, *Cuadernos del CEMYR*, vol. 8, pp. 177-198.

KILCHER, Andreas (2004) “The Moses of Sinai and the Moses of Egypt: Moses as Magician”, *Jewish Literature and Western Esotericism*, Aries, 4:2, pp. 148-170.

KOSODOY, Maud (2012) “Messianic interpretation of the song of songs”. En DECTER, Jonathan; PRATS, Arturo, *The Hebrew Bible in fifteenth-century Spain: exegesis, literature, philosophy, and the arts*, Leiden, Brill.

LACKNER, Dennis (2002) “The camaldolese academy: Ambrogio Traversari, Marsilio Ficino and the christian platonic tradition”. En MICHAEL J. B.; REES, Valery (eds.) *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*. Leiden-Boston-Köln, Brill, pp. 15-44.

LASKER, Daniel (2006) “Jewish Anti-Christian Polemics in the Early Modern Period: Change or Continuity?” En CHANITA, G.; KREISEL, H. (eds.) *Tradition, Heterodoxy and Religious Culture: Judaism and Christianity in the Early Modern Period*, Beer Sheva, pp. 469-488.

LAWEE, Eric (1997) “The path to felicity: teachings and tensions in ‘Even Shetiyyah’ of Abraham Ben Judah, disciple of Hasdai Crescas”, *Medieval Studies* 59, pp. 183-223.

LELLI, Fabrizio (2000) “‘Prisca Philosophia’ and ‘Docta Religio’: The boundaries of rational knowledge in Jewish and Christian humanist thought”, *The Jewish Quarterly Review*, Vol. 91, nro. 1/2, pp. 53-99.

LINDBERG, David (1978) “The science of Optics”. En LINDBERG, David (ed.) *Science in the Middle Ages*, Chicago, Chicago University Press, pp. 338-368.

LINDBERG, David (1976) *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*, Chicago, Chicago University Press.

LÓPEZ, Hernán (2014) “Nuestro redemptor nació estando el sol en el primer punto del signo capricornio. Pedro Mexía y su lectura astrológica de Jesucristo en el siglo de oro español”, *Eadem Utraque Europa*, Año 10 N° 15, pp. 93-140.

- MACÍAS ROSENDO, Baldomero (2006) “La vida de Virgilio escrita por don Enrique de Villena y sus fuentes”, *Etiópicas*, 2, pp. 1-7.
- MAINGUENEAU, Dominique (2003) “¿Situación de enunciación o situación de comunicación?”, *revistadigital Discurso.org*, Año 2, N°5.
- MAINGUENEAU, Dominique (2002) “Problèmes d’ethos”, *Pratiques* N° 113/114, Metz, mes de junio.
- MAINGUENEAU, Dominique (1999) “Peut-on assigner des limites à l’analyse du discours”, *Modèles linguistiques*, fasc. 2, Lille.
- MALOWNEY, Clearence (1976) *The evil eye*, New York, Columbia University Press.
- MARCOS CELESTINO, M. (2004) “El Marqués de Villena y La cueva de Salamanca. Entre literatura, historia y leyenda”, *Estudios humanísticos: Filología*, N° 26, pp. 155-185.
- MARTIALAY SACRISTÁN, Teresa (2015) “La práctica de la medicina por los judíos entre la magia y la ciencia. Aceptación y rechazo”. En CORTIJO OCAÑA, Antonio; GÓMEZ MORENO, Ángel (eds.) *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, Publications of eHumanista Santa Barbara, University of California, pp. 16-29.
- MARTIN ANSON, María Luisa (2005) “Amuletos-talismanes para caballos, en forma de creciente, en la España medieval” *AEA*, 309, pp. 5-21.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1987) *De los Medios a las Mediaciones*, Barcelona, Editorial Gustavo Gili.
- MARTÍN BARBERO, Jesús (1983) “Memoria Narrativa e industria cultural”, *Comunicación y cultura*, Nro. 10, Méjico.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1978) *Historia de los heterodoxos españoles*, III Tomos, Madrid, La editorial católica.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1944) *Antología de poetas líricos castellanos*. Ed. Enrique Sánchez Reyes. Madrid.

MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1876) *Polémicas, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española*. Madrid.

MIGUEL PRENDES, Sol (1998) *El espejo y el piélago. La "Eneida" castellana de Enrique de Villena*, Kassel, Edition Reichenberger.

MILLÁS VALLICROSA, José María (1943) "El Libro de astrología de Don Enrique de Villena", *Revista de filología española*, Enero-Marzo, cuaderno 1º, tomo XXVII, pp. 1-29.

MONTERO CARTELLE, Enrique (2010) "Remedia contra maleficia: Origen y formación", *Revista de Estudios Latinos (RELat)* 10, pp. 131-158.

MORAN, Bruce (2005) *Distilling knowledge. Alchemy, chemistry and the Scientific Revolution*, London, Harvard University Press.

MOREY, James (1993) "Peter Comestor, Biblical Paraphrase, and the Medieval Popular Bible", *Speculum*, vol 68, nº1, pp. 6-35.

NAUERT, Charles (1957) "Magic and skepticism in Agrippa's Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 18, 2, pp. 161-182.

NETANYAHU, Benzion (1999) *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de A. Alcalá Galve y C. Morón Arroyo), Barcelona, Crítica.

NEWMAN, William; GRAFTON, Anthony (2001) *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge. Massachusetts.

ORDOÑEZ DE SANTIAGO, Carmen (2006) *El pronóstico en Astrología. Edición, crítica y comentario astrológico de la parte VI del libro conplido en los iudizios de las estrellas de abenragel*. Universidad Complutense de Madrid.

OTTO, Bernd-Christian; STAUSBERG, Michael (2012) "General Introduction". En Id. (eds.) *Defining Magic. A Reader*, Sheffield - Bristol (Ct.), Equinox, pp. 1-15.

PASI, Marco (2013) "The Problems of Rejected Knowledge: Thoughts on Wouter Hanegraaff's *Esotericism and the Academy*", *Religion* 43, (2), pp. 201-212.

PASI, Marco (2008) "Theses de magia", *Societas Magica Newsletter*, 20 (Fall 2008), pp. 1-8.



- PELS, Peter (2003) "Introduction: Magic and Modernity". En MEYER, Birgit; PELS, Peter (eds.) *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, pp. 1-38.
- PERDIGUERO, Enrique (1986) "El mal de ojo: de la literatura antisupersticiosa a la antropología médica", *Asclepio*, 38, pp. 47-66.
- PÉREZ ALVAREZ, Marino (1993) 'El mal de ojo', En PÉREZ ALVAREZ, Marino (ed.), *La superstición en la ciudad*, Barcelona, Siglo XXI, pp. 33-70.
- PÉREZ, Joseph (2010) *Historia de la brujería en España*, Barcelona, S.L.U. Espasa Libros.
- PÉREZ, Joseph (2005). *Los judíos en España*, Madrid, Marcial Pons Historia.
- PETERS, Edward (1978) *The magician, the witch and the law*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- PINGREE, David (2002) "The Sabians of Harran and the Classical Tradition", *International Journal of the Classical Tradition*, Vol. 9, No. 1, pp. 8-35.
- PINGREE, David (1981) "Between the Ghaya and Picatrix. I: The spanish version", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 44, pp. 27-56.
- PINGREE, David (1980) "Some of the Sources of the Ghāyat al-hakīm", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, Vol. 43, pp. 1-15.
- PLANTIN, Christian (2012) *La argumentación. Historia, teorías, perspectivas*, Buenos Aires, Biblos.
- REY BUENO, Mar (2004) *Magos y reyes: El ocultismo y lo sobrenatural en las monarquías*. Madrid, Editorial EDAF.
- RABADÉ OBRADÓ, María del Pilar (1999) "La instrucción cristiana de los conversos en la Castilla del siglo XV", *En la España Medieval*, n22, pp. 369-393.
- RAND, E. K (1930) "Virgil the magician", *The Classical Journal*, Vol. 26, No. 1, pp. 37-48.

REYRE, Dominique (1999) “Fray Luis de San Francisco, un hebraísta cristiano del Siglo de Oro frente a la cábala rabínica”, en *Criticón*, núm. 75, pp. 69-89.

RODRÍGUEZ GUERRERO, José (2002- 2007) “Desarrollo y madurez del concepto de Quintaesencia Alquímica en la Europa Medieval (s. XII-XIV)”, *Azogue*, 5, pp. 30-56.

RODRÍGUEZ, María Graciela (2009) “Sociedad, cultura y poder: la versión de Michel de Certeau”, *Papeles de trabajo*. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de General San Martín. ISSN: 1851-2577. Año 2, nº 5, Buenos Aires.

ROSSI, Paolo (1998) *El nacimiento de la ciencia moderna en Europa*. Barcelona. Crítica.

RYAN, Michael (2011) *A kingdom of stargazers: Astrology and Authority in the Late Medieval Crown of Aragon*. Ithaca. Cornell University Press.

SALAMAN, Clement (2002) “Echoes of Egypt in Hermes and Ficino” en Allen, Michael; Rees, Valery, (eds.) Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy, Leiden-Boston-Köln, Brill, pp. 115-135.

SALILLAS, Rafael (1905) *La fascinación en España (Brujas, brujería y amuletos)*, Madrid: E. Arias.

SALMÓN, Fernando; CABRÉ, Montserrat (1998) “Fascinating Women: The Evil Eye in Medical Scholasticism”. En FRENCH, Robert; ARRIZABALGA, J.; CUNNINGHAM, A.; GARCÍA BALLESTER, L. (eds) *Medicine from the Black Death to the French Disease*, Aldershot, U.K, Ashgate, pp. 53-84.

SÁNCHEZ GRANJEL, Luis (2003) *El ejercicio médico de judíos y conversos de España*, Instituto de España, Real Academia Nacional de Medicina, Madrid.

SANPERE Y MIQUEL, Salvador (1878) *Las costumbres catalanas en tiempos de Juan I*, Gerona.

SANZ HERMIDA, Jacobo (2001) *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*, Salamanca, Junta de Castilla y León. Consej. de Educ. y Cultura.

SANZ HERMIDA, Jacobo (1999) “Dos tratados médicos quinientistas contra el mal de ojo: los opúsculos de Gaspar de Ribeiro y Tomas Rodrigues da Veiga”. En BARROCA, Mario Jorge (ed.) *Estudos in memoriam Carlos Alberto Ferreira de Almeida*, Porto, Faculdade de Letras da Universidade do Porto, pp. 445, 461.

SANZ HERMIDA, Jacobo (1993) “La literatura de fascinación española en el siglo XVI” en Estado actual de los estudios sobre el Siglo de Oro: actas del II Congreso Internacional de Hispanistas del Siglo de Oro / coord. por Manuel García Martín, Vol. 2, pp. 957-966.

SCHMIDT-BIGGEMAN, Wilhelm (2012) *Geschichte der christlichen Kabbala, 15 und 16 Jahrhundert*, Stuttgart-Bad Cannstatt.

SCHOLEM, Gershom (2001) *Los orígenes de la cábala* (Compilación de R. J. Werblowsky), Barcelona, Paidós Ibérica.

SCHOLEM, Gerschom (1994) *Desarrollo histórico e ideas básicas de la Cábala (1988)*, Barcelona, Riopiedras.

SCHORSKE, Carl Emil (2001) *Pensar con la Historia*, Buenos Aires, Taurus.

SCHRECKENBERG, Heinz (1972) *Flavius-Josephus-Tradition in Antike und Mittelalter*, Leiden,

SCHWARTZ, Dov (2005) *Studies on Astral Magic in Medieval Jewish Thought*. Leiden-Boston. Brill.

SCOTT LUCAS, John (2003) *Astrology and numerology in medieval and early modern Catalonia: the Tractat de prenostication de la vida natural dels hòmens*, Brill, Leiden-Boston.

SECRET, Francois *La Kabbala Cristiana del Renacimiento* (1963), España, Taurus, 1979.

SELIGMANN, Siegfried (1910) *Der böse Blick und Verwandtes. Ein Betrag zur Geschichte des Aberglaubens aller zeiten un Völker*, (2 vols.), Berlín, H. Barsdorf.

SERRANO LARRÁYOZ, Fernando (2009) “Astrólogos y astrología al servicio de la monarquía Navarra durante la Baja Edad Media (1350-1446)”, *Anuario de Estudios Medievales*, 39/2, pp. 539-554.

SERRANO Y SANZ, Miguel (1892) “El mágico Villena”, *Revista de España* 142, Madrid, pp. 303-311.

SEYBOLT, Robert Francis (1946) “The Legenda Aurea, Bible, and Historia Scholastica”, *Speculum*, Vol. 21, No. 3, pp. 339-342.

SMITH, Morton (1987) “The occult in Josephus”. In FELDMAN, Louis; HATA, Gohei (eds.) *Josephus, Judaism and Christianity*, Leiden, E. Brill, pp. 236-256.

SHERESHEVSKY, Ezra (1969) “Hebrew Traditions in Peter Comestor's ‘Historia Scholastica’”, *The Jewish Quarterly Review*, New Series, Vol. 59, No. 4, pp. 268-289.

SPINOGLIO, Barbara (2003) “Un viaggio nell'occulto: Enrique de Villena e il *Tratado de aojamiento*”, *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, ISSN-e 1594-378X, N° 3.

SUNKEL, Guillermo (2002) “Una mirada otra. La cultura desde el consumo”. en MATO, Daniel (compilador) *Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en cultura y poder*, Caracas: CLACSO, .

STYERS, Randall (2004) *Making Magic - Religion, Magic, and Science in the Modern World*, Oxford - New York, Oxford University Press.

SZPIECH, Ryan (2012) “Between Court and Call: Catalan Humanism and Hebrew Letters”, *eHumanista/IVITRA 1*, University of Michigan, pp. 168-184.

TAUSIET, María (2011) “Equívoca quintaescencia. Alquimia espiritual y moneda falsa en la España del siglo XVI”, *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LXIII, n° 2, julio-diciembre, pp. 319-348.

TESTER, Jim (1987) *A history of western astrology*, Woodbridge, The Boydell Press.

TCHALIAN, Joseph (1991) “El Tratado del Aojamiento de Enrique de Villena: un traité en quête d'éditeur”, *Les langues néolatines* vol. 85, 276, p. 5-21

THOMAS, Keith (1971) *Religion and the decline of magic*, England, Penguin Books.

THORNDIKE, Lynn (1923) *A history of magic and experimental science*. New York. The Macmillan Company.

- TRACHTENBERG, Joshua (1977) *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion* (1939). New York. Atheneum.
- TUCHMAN, Jules (1884-1912) “La Fascination”, en *Mélusine, Recueil de Mythologie, littérature populaire, traditions et usages*, vols. II-XI.
- ULLMAN, Manfred (1972) *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam*. Handbuch der Orientalistik, Erste Abteilung. Ergänzungsband VI, 2, Leiden, E. J. Brill.
- ULMER, Rivka (1994) *The Evil eye in the bible and rabbinic literature*, KTAV Publishing House, Hoboken.
- VAN BLADEL, Kevin (2009) *The arabic Hermes*. New York. Oxford University Press.
- VAUCHEZ, André (1990) “Les théologiens face aux prophéties à l'époque des papes d'Avignon et du Grand Schisme”, *Mélanges de l'Ecole française de Rome au Moyen-Age*, Temps modernes T. 102, N°2, pp. 577-588.
- VERA, Francisco (1930) *El Tratado de astrología del Marqués de Villena*. Erudición Ibero-ultramarina.
- VERNET, Juan (1978) *La cultura hispanoarabe en oriente y occidente*, Barcelona, Ariel.
- VERDUIN, Kees (2003) *Looking for Jonitus*, University of Leiden. (<http://www.leidenuniv.nl/fsw/verduin/jonitus/jonitus.htm>)
- VICENTE GARCÍA, Luis Miguel (2006) *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*. Madrid. Ediciones del Laberinto.
- VILLALBA, Mariano (2015) “El Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena. Esoterismo en la corte de Juan II de Castilla”, *Magallánica: revista de historia moderna* (en prensa).
- VILLARROEL GONZÁLEZ, Oscar (2011). *El rey y la Iglesia castellana. Relaciones de poder con Juan II (1406-1454)*. Madrid. Fundación Ramón Areces.
- VON STUCKRAD, Kocku (2010) *Locations of Knowledge in Medieval and Early Modern Europe. Esoteric Discourse and Western Identities*, Leiden, Brill.

VON STUCKRAD, Kocku (2005) 'Western Esotericism: Towards an Integrative Model of Interpretation', *Religion* 35, 2, pp. 78–97.

VOSS, Angela (1994) "On the Knowledge of Divine Things' Ficino's concept of notio - Divinatory versus 'Scientific' Astrology", *Sphinx: A Journal for Archetypal Psychology and the Arts*, vol.6, 155-172.

WADE, Peter (2008) "Población negra y la cuestión identitaria en América Latina", *Universitas Humanística*, no.65 enero-junio, pp. 117-137.

WEILL-PAROT, Nicholas (2010) "Astrology, Astral Influences, and Occult Properties in the Thirteenth and Fourteenth Centuries", *Traditio: Studies in ancient and medieval history, thought, and religion*, Volume 65, pp. 167-187.

WEILL-PAROT, Nicholas (2007) "¿La hispanidad de la magia astral? El contraejemplo de Jerónimo Torrella", *La Crónica*, 36.1, pp. 145-172.

WEILL-PAROT, Nicholas (2006) "Contriving classical references for talismanic magic in the Middle Ages and in the Early Renaissance". En BURNETT, Charles; RYAN, w. (eds.) *Magic and the Classical Tradition*, London-Torino, pp. 163-176.

WEILL-PAROT, Nicholas (2002) "Astral magic and intellectual changes". En BREMMER, J.N.; VEENSTRA, J.R. (eds), *The Metamorphosis of Magic*, Leuven, Peeters, pp. 168-187.

WALKER, D. P (2000) *Spiritual & Demonic Magic from Ficino to Campanella* (1958), Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press.

WALSH, John K.; DEYERMOND, Alan (1979) "Enrique de Villena como poeta y dramaturgo: bosquejo de una polémica frustrada", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, T. 28, No. 1, pp. 57-85.

WEDEL, Theodore (1920) *The medieval Attitude toward Astrology, particularly in England*, Oxford University Press.

WILKINSON, Robert J. (2007) *Orientalism, Aramaic and Kabbalah in the Catholic Reformation*, Leiden-Boston, Brill.

WILLIAMS, Raymond (1980) *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

WOLFSON, Elliot (1991) “Merkavah Traditions in Philosophical Garb: Judah Halevi Reconsidered”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, Vol. 57, 1990, pp. 179-242.

WOLFSON, Harry Austryn (1933-34) “Studies in Crescas”, *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*, V, pp. 155-175.

WOLFSON, Harry Austryn (1929) *Crescas' Critique of Aristotle*, Cambridge, Mass.

YATES, Frances (1983) *Giordano Bruno y la tradición hermética (1964)*, Barcelona, Editorial Ariel.

YISRAELI, Yosi (2014) “Constructing and Undermining Converso Jewishness: Profiat Duran and Pablo de Santa María”. En KATZNELSON, I.; RUBIN, M. *Religious Conversion. History, Experience and Meaning*, London, Ashgate Publishing, pp. 185-217.

ZAMBELLI, Paola (2007) “Agrippa of Nettesheim as a critical magus”. En ZAMBELLI, Paola, *White magic, black magic, in the European Renaissance. From Ficino, Pico, Della Porta to Thithemius, Agripa, Bruno*, Leiden, Brill, pp. 115-137.