

MAGIA Y MUNDO URBANO EN CASTILLA DURANTE EL SIGLO XIII

Juan José SÁNCHEZ-ORO ROSA
Universidad Complutense de Madrid

1. La magia urbana imaginada

EL discurso agustiniano, de corte teórico y reflexivo, se mantuvo como fundamento último que dilucidaba el acontecer mágico y continuó siendo la visión hegemónica sobre la cuestión hasta el siglo XII¹. El proceso evangelizador posterior a su elaboración, así como las características de la sociedad altomedieval aderezaron aquella concepción de la magia con un conjunto muy poco uniforme de prácticas y creencias populares, de raigambre pagana y sostenidas por unas gentes iletradas habitantes de un entorno ruralizado. En este contexto hablar de actividades mágicas era hablar de idolatría, superstición, incultura e ignorancia de la fe verdadera con el telón de fondo de la cristianización. Tenía por protagonistas tanto a hombres como mujeres del pueblo llano y se transmitía de forma oral. Los clérigos y monjes que luchaban contra tales ideas y conductas insistían en el carácter ilusorio que dominaba a las mismas y en la ofensa a Dios que suponía perpetuar esos actos².

En el siglo XIII tal noción de *magia* se mantuvo. Sin embargo, en paralelo podemos observar la difusión de un nuevo discurso sobre esta materia que creemos fue consecuencia del desarrollo urbano acaecido en la época. La revitalización de estos núcleos de población tuvo notables efectos en la dinámica social³. Novedades generadoras de tensiones, filias y fobias que dejaron también su reflejo en el concepto de lo mágico manejado hasta entonces. Los ejes sobre los que se fijó la urdimbre para crear este discurso paralelo serían a nuestro entender los siguientes:

- a) La elevación de la magia a la categoría de saber escolar.
- b) La demonización de judíos y musulmanes.
- c) La tensión entre la tradicional forma de vida monástica-rural y la más pujante y novedosa clerical-urbana.
- d) El abandono del escepticismo y la proliferación del relato fantástico de tono ejemplarizante, pero defendido como narración verídica.

Estos cuatro rasgos, sobre los cuales se teje una visión imaginaria de la magia, escogen siempre como escenario la ciudad. De hecho, ahora se recuperarán relatos como *la leyenda de Teófilo* nacida en las postrimerías de la Edad Antigua. La historia de este clérigo ambicioso que consigue una vicaría con artes maléficas tras pactar la entrega de su alma al diablo, había tenido poco predicamento en un mundo rural. La emergencia de las ciudades medievales, la afirmación de los poderes episcopales y de sus aparatos administrativos diocesanos, con las consiguientes pugnas clericales por beneficios y canonjías, rescataron aquel relato del olvido y lo hicieron idóneo para denunciar conductas deshonestas muy cercanas. En el contexto peninsular y de la mano de Gonzalo de Berceo, el milagro de Teófilo parecía la crónica de un suceso real ocurrido en una ciudad cualquiera de Castilla⁴.

La urbe era el denominador común que ligaba todos los rasgos enumerados anteriormente y en el denodado esfuerzo por hacer verosímil lo que se estaba contando, los autores no inventaban lugares, sino que citaban localidades reales aprovechando cierta fama preexistente y contribuyendo así, al mismo tiempo, a fomentar su renombre. En el caso hispano, Toledo, Sevilla y Córdoba, fueron las villas aludidas con mayor reiteración.

a) La elevación de la magia a la categoría de saber escolar

Es bien sabido que la epistemología y la ontología existente hasta entonces sufrieron una profunda reflexión crítica durante los siglos XII y XIII. La recepción y lectura de las obras aristotélicas contribuyeron poderosamente a ello. Fue el tiempo de las grandes *summas* teológicas y de la especulación acerca del sentido y la adecuada organización de los saberes. La proliferación de las escuelas catedralicias, los estudios generales y las universidades aportaron la cara material de todo ese bullir sapiencial. Esta dinámica resultó ser también un fenómeno asociado al urbanismo, pues los monasterios rurales fueron perdiendo entidad como centros de estudio frente a la vitalidad de los situados en las ciudades. Precisamente, dicho desplazamiento generará recelos en el entorno monástico más tradicional que, siguiendo los postulados agustinianos, contemplaba como distracciones las artes liberales, desconfiaba del espíritu competitivo y pragmático que rodeaba su estudio y apostaba por una forma de vida más recogida y menos ambiciosa⁵.

Dentro de este movimiento general, la magia también acabó sometida a examen y como consecuencia empezó a vislumbrarse un posible cambio de status. Matizando la monolítica visión sustentada por Agustín de Hipona sobre esa noción, salieron a la luz algunos autores que creían posible una concepción de lo mágico sin su vertiente demoníaca. Defendían un saber capaz de indagar en las virtudes ocultas de las sustancias, en las influencias de los astros, en las fuerzas desconocidas de la naturaleza y de los símbolos que, de este modo, ya no tendrían como origen al diablo, sino que serían un aspecto hasta entonces desconocido del orden divino⁶. Lo mágico dejaba de ser explicación para convertirse en problema y en una materia digna de estudio con ribetes religiosos y morales, al constituirse en una vía para el mejor conocimiento de Dios y de su obra. Semejante aperturismo alarmó a otros que radicalizaron sus posiciones. Estos repararon entonces en una clase de mago que ya no era un iletrado, recién cristianizado, practicante de una magia oral, de escasa complejidad y costumbrista. Sino que advirtieron la presencia de un mago varón, estudiante, letrado y, por tanto, en su mayoría de condición clerical, seguidor de una magia entendida como saber complejo, que requería de profesores, tratados y escuelas para ser aprendida. El modelo universitario inspiraba este tipo imaginario de magia y permitía a sus divulgadores rellenar los huecos que la falta de evidencias pudiera dejar vacíos. Además, permitía fáciles identificaciones interesadas útiles para denostar los centros más ortodoxos. Una síntesis magnífica de todo lo hasta aquí dicho la tenemos en el discurso pronunciado en 1229 por Hélinand, monje cisterciense de Froitmont. Durante el acto inaugural de la nueva universidad de Tolosa, recientemente concluida la cruzada contra los cátaros dijo: “Mientras que otros muchos se empecinan en enriquecerse, los maestros y los escolares recorren las ciudades y el mundo entero para convertirse en eruditos y en lo que se suele llamar sabios. Pero esta sabiduría en buen número de casos equivale a locura. En efecto, de estos estudios que se fijan siempre nuevas metas, sin alcanzar nunca la verdad, de esta ciencia o de esta sabiduría que en nada ayuda a la salvación, ¿qué se puede sacar, sino locura?...”

Sucede que en la actualidad los jóvenes buscan las artes liberales, en Orleáns las autoridades, en Bolonia los códigos, en Salerno los remedios, en Toledo los demonios. En parte alguna buscan la virtud... La verdadera ciencia es la ciencia de los santos. Las letras no son la verdadera ciencia como tampoco el oro y la plata son la verdadera riqueza”⁷. Pronunciado este discurso en un contexto de cruzada antiherética que había puesto en jaque el corazón del Occidente cristiano, Hélinand parece querer buscar las circunstancias responsables de esa crisis y prevenir nuevos males. Para él estaba claro que la única ciencia fructífera era aquella que ayudara a obtener la salvación, que permitiera alcanzar mayor virtud y condujera a la santidad. Contemplaba con recelo y desdén el resto de saberes y su búsqueda, no dudando en asimilar el derecho y la medicina a las artes demoníacas. Cuando convertía a Toledo en un centro universitario equiparable a Salerno, Orleáns o Bolonia, lo hizo para denostar a estos últimos, haciendo uso de una fama bien conocida por el público asistente a su alocución. Y es que Toledo era el lugar donde mejor quedó plasmada esa idea de magia escolar que muchos autores popularizaron⁸. Cesáreo de Heisterbach hacia 1223-1224 no dudaba en afirmar dentro de sus narraciones extraordinarias cómo la ciudad del Tajo estaba llena de estudiantes procedentes de distintos lugares de Europa entregados al aprendizaje de la nigromancia⁹. ¿En qué condiciones imaginaban que transcurrían estos estudios? Se suponía que había numerosos expertos nigromantes habitando en la ciudad y su reputación era bien conocida por el resto de sus convecinos, a los que no parecía molestarles demasiado. Los inquietos recién llegados buscaban entonces ganárselos como mentores, algo que no siempre resultaba fácil. A veces el maestro tomaba a uno de esos viajeros como discípulo y le impartía una enseñanza muy personalizada¹⁰. En otras ocasiones el instructor contaba con un grupo de alumnos. En ambos casos el magisterio se realizaba en la casa del preceptor y no parecía haber una escuela como tal, de la que un conjunto de formadores se hiciera cargo. Así, la enseñanza sin ser del todo clandestina, puesto que se realizaba en el ámbito doméstico, no en lugares alejados de la ciudad, tampoco contaba con un recinto o edificio concreto de referencia y por todos conocido. La formación se sustentaba en la exposición oral del maestro, pero también en la lectura de tratados que eran entregados al alumno¹¹, además de la ejecución de ciertos rituales guiados por el profesor¹². Los escolares ya adiestrados volvían a sus países de origen para poner en práctica los conocimientos adquiridos, sin importarles la condición social de quien tuvieran delante¹³. También, los maestros en ocasiones salían al extranjero e incluso se consideraba que algunos fundaban nuevas escuelas de magia, incrementando así la red de centros consagrados a las artes diabólicas¹⁴. El hecho de que tras la constitución de estas escuelas estuviera un antiguo alumno formado en Toledo, otorgaba una impronta especial y un sombrío prestigio a la nueva fundación.

Varias circunstancias hicieron de Toledo la capital de las artes mágicas, hasta el punto de que se identificará la nigromancia como *arte toledana*: la labor desarrollada por la denominada escuela traductora de Toledo cuyas obras indujeron a reflexionar críticamente sobre la cosmovisión cristiana vigente y, en consecuencia, provocaba animadversión en las mentes más conservadoras¹⁵; las leyendas referidas a la cueva de Hércules y al Palacio encantado del rey Rodrigo¹⁶, y ciertas profecías que también tuvieron como centro a esta ciudad¹⁷. Aunque son tres aspectos que tuvieron un origen autónomo y en principio desligado de la magia, poco a poco, habrá deslizamientos en uno y otro sentido, de tal modo que todos acabarán contagiados de esa mala fama y, con ello retroalimentarán a su vez el desprestigio de la villa. Así, algunos traductores medievales serán recordados como astrólogos y nigromantes¹⁸. Mientras que la Cueva y el Palacio Encantado durante el siglo XV acabaron convertidos en recintos donde el demonio adoctrinaba discípulos.

b) La demonización de judíos y musulmanes

En el siglo XIII ya estaba bastante difundida la idea de que judíos y musulmanes eran agentes del diablo¹⁹. Todo lo que hubiera sido tocado por ellos quedaba impregnado automáticamente de un aura demoníaca. Dado que la magia en su esencia tenía un notable componente diabólico, los representantes de estas comunidades no cristianas ocuparon frecuentemente el papel de instructores de artes nefandas. Por ejemplo Gonzalo de Berceo no disimuló su acentuado antisemitismo cuando describió al maestro judío del *milagro de Teófilo*²⁰ y Wolfram von Eschenbach en su *Parzival* hizo de su personaje Flegetanis un sabio mago judío, escritor de la historia del Grial en un olvidado manuscrito, finalmente hallado en Toledo por Kyot²¹.

Las ciudades donde judíos y musulmanes habitaban compartirán una suerte semejante. Urbes como Sevilla y Córdoba de raigambre islámica serán ideales centros para aprender magia. Y Toledo, aunque ya hacía varias décadas que había sido reconquistada, participaba de un halo judaico muy bien aprovechado por ciertos autores²².

Lo cierto es que ambas comunidades fueron presentadas en estas historias como una realidad dada e inalterable. Como el sustrato necesario que propiciaba la adquisición de conocimientos mágicos por los protagonistas. Ningún autor o divulgador de tales relatos mostrará empatía hacia ellos ni aludirá a su posible evangelización. Simplemente hicieron de la mala reputación que les perseguía un cómodo recurso literario que justificara las tribulaciones de sus personajes sin más miramientos.

c) La tensión entre la tradicional forma de vida monástica-rural y la más pujante y novedosa clerical-urbana

La gran mayoría de estas historias, que hacen de la magia un saber escolar y urbano, tuvieron por creadores o divulgadores a monjes y por protagonistas a clérigos seculares. El sentido de esta oposición, entre las condiciones sociales de los escritores y sus personajes, se hacía transparente en la moraleja final que muchos de esos relatos destilaban. Varias de estas narraciones se crearon con fines ejemplarizantes para ensalzar las bondades de la vida monástica tradicional frente a la carrera de honores en que se había convertido la Iglesia, cada vez más urbana, jerarquizada y centralista²³. Por ello, la magia no era un fin en sí mismo, sino un medio para el encumbramiento personal. Y la posesión de tales ambiciones y el abandono del desapropio y la humildad cristiana, productos de un estilo de vida nuevo y poco recomendable. Las tramas contenidas en estas narraciones, sin duda, tenían como destinatario preferente a un público eclesiástico y estudiantil, quizás deslumbrado por los nuevos saberes, y al que había que mostrar, con toda crudeza, las tentaciones en las que podían caer, tanto como aquellos otros caminos alternativos de vida religiosa que estaban a su alcance. Los practicantes de magia ya no eran solo las capas más populares de la sociedad, había también víctimas en la propia Iglesia y dentro de sus élites intelectuales y políticas.

d) El abandono del escepticismo y la proliferación del relato fantástico de tono ejemplarizante, pero defendido como narración verídica

En este discurso recreado de la magia no tuvo cabida el escepticismo. Las narraciones y noticias eran transmitidas siempre desde la certidumbre. La mención de nombres concretos para

personajes y lugares aportaban la máxima verosimilitud. Y la magia aparecía allí como un saber sólido, eficaz, cuyos efectos y aciertos no ofrecían duda. Los nigromantes conseguían mediante rituales y símbolos aquello que perseguían: Triunfaban realmente en la vida; hacían aparecer a fallecidos; hablaban con el demonio... La magia no producía ficciones, sino hechos. De este modo, si hasta el siglo XII, la Iglesia se mostraba reacia a aceptar todos sus efectos, siendo el *Canon Episcopi* la formulación escéptica más consistente al respecto, en el siglo XIII asistimos a la difusión de unos relatos que no vacilaban en considerar fiables estas artes. Dicha creencia transcendía la literatura moral. Así, en 1080 a Gregorio VII le consideraron un nigromante formado en Toledo. La denuncia, hecha en plena querrela de las investiduras durante un sínodo episcopal convocado por el Emperador germano en Brixen, sirvió, entre otros cargos, para excomulgar al mencionado papa. El hecho de que dicha imputación se incluyera en la sentencia final y fuera reiterada después por varias autoridades eclesiásticas sin considerarla algo ridículo, demuestra que la magia era entendida como real, y considerada cierta la mala reputación de Toledo²⁴.

En definitiva, a lo largo del siglo XIII logró imponerse como discurso paralelo esta nueva metáfora de las artes mágicas que sintetizaba muchas de las tensiones, incertidumbres y transformaciones que el emergente mundo urbano estaba incorporando a la sociedad medieval.

2. La magia urbana perseguida

Como en la antigüedad ocurriera con Tesalia o Caldea, a los ojos de muchos la Península aportaba el contexto adecuado con el que cimentar relatos fantásticos moralizantes, denuncias por nigromancia o el desprestigio de ciertos personajes encumbrados socialmente²⁵. Se creía que aquí era posible aprender una magia muy poderosa, efectiva, capaz de torcer voluntades y conseguir riquezas. Se creía también que en muchas ciudades abundaban los profesores, los alumnos y los tratados necesarios para aprender esos conocimientos. Sin embargo, en el siglo XIII, las fuentes de derecho castellano no reflejaban esa imagen. Había una gran distancia entre la magia urbana imaginada y la realmente perseguida por las diferentes autoridades del reino. Ni el número, ni la veracidad que rodeaba las noticias al respecto ni la mala fama de ciertas villas hicieron que se adoptaran medidas extraordinarias para erradicar estas prácticas. Los sínodos diocesanos, concilios provinciales, fueros concejiles y legislación regia coincidían en condenar las diversas formas de magia sin mayores estridencias o tratamientos especiales, aunque eso sí, lo hacían desde perspectivas diferentes.

La Iglesia perseguía realmente un pecado. Para ella, utilizar o, simplemente, creer en estas artes implicaba contravenir el primero de los Mandamientos²⁶. Tanto el mago como su cliente, al estar dispuestos a satisfacer por medios ilegítimos sus intereses personales, estaban faltando a la ley divina que les obligaba a amar a Dios por encima de todas las cosas. Pecaban, en consecuencia, también de idolatría porque dejaban a Cristo de lado para acabar rindiéndose a otros ideales. La legislación sinodal no hacía distinciones entre hombres o mujeres, ni entre clientes o autores, aunque sí preocupaba que un clérigo pudiera usar tales artes directa o indirectamente. El encargado habitual de perseguir dichas conductas era el obispo, puesto que conllevaban la pena de excomunió²⁷. Martín Pérez en su manual para confesores, concluido hacia 1316 y muy bien acogido en la universidad salmantina, sintetizó la postura canónica eclesiástica a propósito de

adivinos, encantadores y hechiceros. Además, hizo algunos comentarios indicativos del desdén con el que todavía eran afrontadas este tipo de prácticas por la Iglesia. Pérez, no negaba la gravedad del acto ni quería evitar su persecución porque suponía una ofensa a Dios y un pecado de soberbia. Sin embargo, apoyándose en Agustín de Hipona, dejó caer que quizás estos adivinos y encantadores los disponía el Creador para probar las almas de los creyentes y así saber quiénes eran leales y quiénes no²⁸. Calificó todas estas artes como locuras y no las vinculó en exceso al diablo. Es más, recomendó la penitencia no sólo para los practicantes, sino para aquellos que sostuvieran su existencia y creyeran en ellas. Porque con esas afirmaciones desviaban su fe de Dios²⁹. Aquí estaríamos ante la cara más popular de la magia, sustentada en creencias concretas, que Martín describió al detalle, y usos simples, casi costumbres rituales, seguidas por gentes ignorantes. En cambio, para maestros y letrados sugirió que en la confesión se preguntase si habían leído “ciencias de adivinar, así como ciencias de nigromancia e del arte nicoria e de otras maneras muchas e maldichas que defienden los santos e los derechos, ca ellos han de dar cuenta a Dios de quantos males fizieron aquellos que dellos aprendieron, faziendo encantançiones, conjuraciones, çercos”³⁰. Obviamente, Martín Pérez circunscribía al entorno escolar este tipo de magia compleja que precisaba de lectura y estudio.

En términos generales se puede decir que la Iglesia castellana no demostró una particular animadversión hacia las actividades mágicas. Estas fueron consideradas pecados de singular gravedad, pero en su sanción no se cargaron las tintas, sino que se siguió a la letra la legislación general romana. Sin duda, todas ellas servían para menospreciar a Dios y esto era lo que realmente preocupaba. Y es que se entendía que únicamente detrás de algunas de estas prácticas estaba el Diablo, en el resto la incultura. De ahí que se reprobara la mera creencia tanto como los hechos consumados.

Los concejos, por su parte, perseguían sobre todo el daño infligido³¹. En este caso, los fueros de nuevo arrojan una imagen popular, costumbrista y oral de la magia. No entran en sutilezas religiosas y adoptan una postura pragmática para afrontarla. Por eso, se centran en la gravedad del perjuicio originado y tratan a su autor como delincuente. Tampoco aquí observamos una obsesión por estos asuntos. La persecución legal de las prácticas mágicas no es ni mucho menos una constante en los fueros locales, siendo pocos los casos donde aparece recogida con cierta amplitud. Allí donde lo hace se discriminaba claramente entre el hombre y la mujer. Dado que ésta disfrutaba de mayor protección colectiva como víctima, cuando ejercía de autora, la comunidad se aplicaba con saña. En la familia foral derivada de Cuenca, la mujer *ligadora* de personas o animales podía acabar en la hoguera o salvarse por la ordalía del hierro candente, mientras que el varón, acusado de la misma práctica, terminaba con la cabeza afeitada y expulsado de la villa, pudiendo defenderse mediante lid judicial. Este mismo texto hacía de la *erbolería* y la *fehizería* un oficio propio del sexo femenino.

Por último, la legislación regia aplicable a los concejos del reino se encontraba a medio camino entre las dos perspectivas anteriores. En el libro VI, título II del Fuero Juzgo se trataba “de los malfechores, é de los que los consejan, é de los que dan yerbas”³². Es bien sabido que este código legal era de origen visigodo, pero Fernando III se encargó de hacerlo vigente sobre algunos lugares y ciudades de su reino. A través de sus preceptos observamos a una monarquía cómplice del discurso de la Iglesia, ya que no solo castigaba el mal causado, sino que entendía estar ante un grave pecado y ante ciertas argucias del demonio. Con esta postura el rey salía reforzado en su papel de guardián secular del pueblo cristiano y acentuaba la dimensión religiosa inherente a su poder y gobierno.

Más interesante resulta el intento regio por construir un discurso propio acerca de la magia. Alfonso X fue el promotor de tal idea, sumándose así al debate general sobre el estatus sapiencial de estas artes, y en la Partida séptima, título XXIII, legisló de un modo particular acerca “de los agoreros, et de los sorteros, et de los adevinos, et de los hechiceros et de los truhanes”³³. Este monarca dispuso ciertas salvedades en el ejercicio de las prácticas mágicas, alejándose con ello de la postura canónica eclesiástica que no admitía ninguna excepción. El rey aprobó la adivinación mediante astrología judiciaria siempre que la realizasen personas con la adecuada formación. También admitía los encantamientos realizados con buena intención o aquellos otros que tuvieran como finalidad reparar males o evitar peligros: “non debe haber pena, ante decimos que deben rescebir gualardón por ellos”. La novedad no fue bien acogida y contribuyó, tras el triunfo del infante Sancho, a denigrar la memoria del rey sabio³⁴. Desde entonces la monarquía siguió la senda trazada por la Iglesia y no volvió a considerar de un modo alternativo lo que ésta había dispuesto en sus cánones y concilios.

En la Castilla del siglo XIII fue, por tanto, donde se recreó una nueva idea de magia urbana poderosa, escolar y centrada en el Demonio. Mientras, se continuaba persiguiendo aquella de índole más popular, ligada a lo cotidiano y de transmisión oral con origen tanto en el demonio como en la fascinación e ignorancia de las gentes. Sin embargo, aquellas recreaciones no fueron lo suficientemente amenazantes como para dejar su impronta en la legislación. Habrá que esperar al siglo siguiente, cuando la demoniomanía se extienda por la Península. Entonces las actividades mágicas ya no serán vistas sólo como supercherías que ofenden a Dios, sino como contactos con el diablo que dañan a toda la comunidad y no únicamente al que los realiza. La magia imaginada abandonará su ámbito intelectual restringido y se unirá a la magia combatida, de tal modo que, poco a poco, acabe diluyéndose la frontera entre la realidad y su ficción.

Notas

¹ La mayoría de los estudios sociales sobre la magia dedican una primera parte a explicar cómo debe ser entendido y cómo será empleado el término en sus pesquisas. Los autores son conscientes de que la palabra, a lo largo de la historia, ha ido acompañada de una fuerte sobrecarga semántica e intencional que exige precisiones adicionales. La Edad Media no fue una excepción al respecto. Durante este período se produjo un intenso debate intelectual para establecer las referencias concretas, la naturaleza íntima y el ámbito en el que debía aplicarse dicho vocablo. La gran paradoja devino en que quienes usaban abiertamente el término *magia* no eran magos, sino sus perseguidores que de esta forma lograban identificar a su oponente. Mientras que quienes servían de diana a tales calificativos o realizaban actividades sospechosas nunca se reconocieron a sí mismos como magos. Es más aún, procuraron esquivar el apelativo, aplicando a sus acciones otras denominaciones, situándolas siempre entre las artes ortodoxas y, por supuesto, de conformidad con la doctrina cristiana. Un ejemplo hispano de esta actitud la tenemos en los prólogos de las obras manifiestamente astromágicas de Alfonso X, donde el monarca se esforzará en demostrar la dimensión cristiana de sus contenidos, tratando así de evitar levantar cualquier suspicacia sobre su ortodoxia. Véase al respecto los acertados comentarios de A. D'AGOSTINO en su edición de *Astromagia de Alfonso X El Sabio*, Nápoles, 1992, 7-75 y A. GARCÍA AVILÉS "Alfonso X y la tradición de la magia astral", *El Scriptorium Alfonsí: De los Libros de Astrología a las "Cantigas de Santa María"*, Madrid, 1999, 83-104 y F. MÁRQUEZ VILLANUEVA, *El concepto cultural alfonsí*, Barcelona, 2004, 203-210.

Sin embargo, la citada paradoja es muy reveladora. Tanto el empeño puesto por unos al esgrimir la palabra *magia* contra quienes realizaban ciertas prácticas, como el celo puesto por los otros para evitar identificarse ellos mismos y sus actos con dicho calificativo, refleja que ambos grupos sabían muy bien de qué se estaba hablando. Así, frente a la opinión de algunos investigadores modernos que hablan de su confusa polisemia, parece claro que durante mucho tiempo dominó una noción bien precisa y generalmente compartida del término. Lo cierto es que la Iglesia había difundido en Occidente un consistente discurso al respecto elaborado, en su forma más acabada, por Agustín de Hipona. A través de la reflexión de este obispo la magia dejó de ser un fenómeno a explicar para convertirse en una teoría explicativa de fenómenos. Ya no era un misterio sino una solución de ciertas incógnitas que favorecía la integración de las mismas en la cosmovisión eclesiástica. Agustín había situado como fuente de todo acontecer mágico al demonio. Con ello, lejos de establecer el carácter falaz e ilusorio de la magia, lejos de demostrar que era producto de la imaginación humana, le otorgó carta de naturaleza en el universo cristiano. Desde entonces cualquier acontecimiento prodigioso, que palmariamente no hubiera acaecido por voluntad directa de la divinidad o de sus intermediarios –ángeles, santos o profetas–, encontraba su razón de ser en la magia y, por ende, en el diablo. De tal modo, que todo suceso incognoscible e inexplicable podía entenderse desde dicha etiología. En la práctica, este discurso cerraba el universo de lo posible e impedía que cualquier novedad pudiera desafiar o poner en entredicho el orden labrado por Dios. Agustín por medio de la magia lograba descifrar *lo imposible*. Ningún suceso prodigioso podría ya sembrar dudas ni tambalear el edificio de la fe. Incongruentemente, había convertido el enemigo a batir en uno de sus puntales doctrinales. Véase al respecto J. J. SÁNCHEZ-ORO ROSA "El discurso sobre la magia de Agustín de Hipona", *Estudos em Homenagem ao Prof. Doutor José Marques*, Oporto, Libro II, Volumen II, 223-238 (en prensa).

² Sobre el papel todo parecía claro: La magia era una treta del diablo, una ofensa a Dios, un resto de paganismo idólatra y un alejamiento del sendero de la Verdad. Por tales razones, no estamos ante un concepto reflexivo, puesto que nadie se atrevería a aplicarlo sobre sí mismo, sino que lo predominante era su faceta estigmatizadora. Pero con un demonio capaz de transformarse en *ángel de Luz*, no resultaba tan fácil llegar a saber la causa última que daba origen un prodigio. Por eso, en vez de dotarse de unas reglas e instrumentos hermenéuticos que pudieran fijar sin sombra de duda el carácter demoníaco o cristiano de ciertos usos o creencias, se optó por un tratamiento más pragmático del asunto. Proliferaron entonces los listados, los tratados que incluían pormenorizadas enumeraciones de actos que debían ser considerados mágicos. Una detallada taxonomía de las prácticas mágicas que sirviera de manual de campo y permitiera su cómoda identificación a aquellos clérigos empeñados en evangelizar el mundo.

Precisamente, este contacto con la religiosidad tardoantigua y su aculturación cristiana incorporó nuevos matices a la idea de magia. Esta acabó concebida como un conjunto heterogéneo de conductas y creencias muy divulgadas entre una población predominantemente rural. Detrás de tales usos no parecía haber un respaldo filosófico de gran envergadura, sino la inercia de las costumbres paganas, sin mayores sostenes intelectuales. Los tiempos en que los teúrgos defendían su credo mediante profusos tratados habían quedado definitivamente superados y ahora las gentes a las que tenían que adoctrinar los misioneros cristianos no tenían ni mucho menos tal empaque erudito. De este proceso de conversión, de derribo de las viejas certidumbres y su sustitución por otras nuevas sobre unos renovados cimientos, los grandes

- beneficiados fueron el demonio y el escepticismo. El demonio porque ayudaba con eficacia a integrar la realidad pasada de los dioses y mitos antiguos en el nuevo orden cristiano. Desde este punto de vista, las divinidades paganas habrían existido y gran parte de lo narrado sobre ellas habría ocurrido efectivamente, pero no porque se estuviera ante auténticas deidades que pudieran ensombrecer o competir con el Dios verdadero, sino por el concurso del diablo que adoptaba tal apariencia. Semejante argumento hacía del cristianismo la única y más veterana de todas las religiones y del paganismo o cualquier otro credo, con independencia de su antigüedad y vigor, un dañino embuste. Precisamente, dicha concepción contribuyó a extender el escepticismo entre los clérigos, muchos de los cuales consideraban supercherías las creencias y costumbres sostenidas por sus fieles. Ejemplo de esta postura sería el famoso *Canon Episcopi* que negaba toda realidad a la extendida creencia en los vuelos nocturnos de ciertas mujeres. Véase para este período altomedieval FLINT, V.I.J. *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford, 1991; PETERS, E. *The Magician, the Witch and the Law*, Philadelphia, 1978 y RUSSELL, J. B. *Witchcraft in the Middle Ages*, London, 1972.
- ³ Los transformaciones más relacionadas con nuestro análisis de la magia serían el desplazamiento de los centros de saber de los monasterios a las ciudades; las nuevas formas de espiritualidad a cargo de las ordenes mendicantes; el incremento del poder episcopal y eclesiástico secular; los acusados fenómenos de acumulación, estratificación y jerarquización de la sociedad y la coexistencia con grupos más o menos institucionalizados de judíos y musulmanes.
- ⁴ Sobre los orígenes y difusión de la *leyenda de Teófilo* con abundante bibliografía específica N. COHN, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, 1980, p. 295 y J. B. RUSSELL, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, 1995, 88-93. En el caso hispano contamos con versiones castellanas de este relato durante el siglo XIII en Gonzalo DE BERCEO, *Los milagros de Nuestra Señora*, ed. B. Dutton, *Obras completas*, Londres, 1971, vol. II, 211-47. *Castigos é documentos del rey Don Sancho*, ed. P. de Gayangos, en *Escritores en prosa anteriores al siglo XV*, BAE, Madrid, 1,860, 214-217 y ALFONSO X, *Cantigas de Santa María*, vol I, Coimbra, 1959, 9-10.
- ⁵ Un síntesis reciente acerca de todo el clima aquí esbozado en J. PAUL, *Historia intelectual del Occidente Medieval*, Madrid 2003, 327-458.
- ⁶ Los términos del debate y las diferentes posturas adoptadas por la élite intelectual eclesiástica en E. PETERS, *The Magician, the Witch and the Law*, Philadelphia, 1978, 63-81. Un eco hispano de esta discusión lo encontramos en Pedro Alfonso y su *Disciplina Clericalis* elaborada a finales del siglo XII, y en la que este autor, al enumerar las artes liberales, comenta que “los filósofos que cultivan la profecía, dicen que la nigromancia es la séptima [de las artes]. Algunos, entre ellos, los que no creen en las profecías, afirman que la séptima es la filosofía, que precede a todos los elementos humanos y a las cosas naturales”. A. GONZÁLEZ PALENCIA, *Pedro Alfonso. Disciplina Clericalis*, Madrid-Granada, 1948, 19. Esta distinción entre magias, una realizada con demonios y otra sin ellos, no solo se abría paso entre teólogos y eruditos sino que ya estaba popularizada. Wolfram von Eschenbach en su *Parzival* se hizo eco de la diferencia al decir que “Kyot, el famoso maestro, encontró en Toledo el texto originario de esta historia (*la del Grial*), olvidado en algún rincón y escrito en árabe. Antes tuvo que aprender los signos mágicos, sin estudiar el arte de la magia negra (*nigromancia*). Le ayudó su fe cristiana, pues, si no, esta historia sería aún desconocida. Ningún saber pagano nos puede revelar la esencia del Grial ni cómo se descubrió su secreto”. Wolfram VON ESCHENBACH, *Parzival*, Madrid, 2001, 224-225.
- ⁷ MIGNÉ P. L., 212, col. 603. Acerca del contexto y condiciones en que fue pronunciado este discurso P. LABAL, *Los cátaros: herejía y crisis social*, Barcelona, 1984, 194.
- ⁸ En el excelente trabajo recopilatorio de Jaime FERRERO ALEMPARTE “La escuela de nigromancia de Toledo”, *AEM*, 13 (1983) 205-268 son citados no menos de veinte noticias y relatos divulgados por autores europeos del siglo XIII que hacían de Toledo una ciudad donde adquirir fácilmente conocimientos de magia y nigromancia.
- ⁹ *Ibíd.* 209-210.
- ¹⁰ Serían los casos del maestro nigromante Melchita o del estudiante toscano Felipe de Pistoia. *Ibíd.* 215-216 y 218-219.
- ¹¹ Felipe de Pistoia ha de leer un libro para empezar su instrucción, *Ibíd.* 215.
- ¹² *Ibíd.* 209-210.
- ¹³ *Ibíd.* 214-215
- ¹⁴ *Ibíd.* 216-217. Gregorio VII fue acusado en el Sínodo de Brixen en 1080 de haber estudiado magia en Toledo y denunciado por nigromante. La acusación mencionaba que había una escuela de magia en Roma, en la que habrían estudiado también otros papas como Benedicto IX y Gregorio VI y que habría sido fundada por Silvestre II, estudiante a su vez de magia en Córdoba o Sevilla. E. PETERS, *The Magician, the Witch and the Law*, Pennsylvania, 1978, 28-29.
- ¹⁵ C. FOZ, *El traductor, la Iglesia y el rey*, Barcelona, 2000.
- ¹⁶ Sobre el origen, transmisión y fama de estas leyendas J. HERNÁNDEZ JUBERÍAS, *La Península Imaginaria. Mitos y leyendas sobre Al-Andalus*, Madrid, 1996, 194-208 y F. RUIZ DE LA PUERTA, *La Cueva de Hércules y el Palacio Encantado de Toledo*, Madrid, 1977.
- ¹⁷ Jaime FERRERO ALEMPARTE “La escuela de nigromancia de Toledo”, *AEM*, 13 (1983) 222-226.

- ¹⁸ Miguel Escoto (1175-1236) estuvo en la Sicilia islamizada de Federico II donde se dedicó a la alquimia, astrología, metalurgia y filosofía. Fue astrólogo oficial de la corte suava. Antes visitó España e Italia donde adquirió sus conocimientos. Sabemos que en Toledo estuvo a comienzos del siglo XIII donde realizó algunas traducciones de textos árabes. Dante lo colocó en el Octavo Círculo de su Infierno acusándolo de mago (Infierno, XX, 117). L. THORNDIKE, *History of Magic and Experimental Science*, Nueva York, 1929, 319-328. Hacia 1250 el maestre Juan de Toledo, oriundo de Inglaterra, fue nombrado cardenal por Inocencio IV (1243-1254). Recibió su apodo porque antes de ingresar en el Cister y durante su juventud permaneció en Toledo donde tradujo al latín una obra de Serapion. Fue un reputado médico en la corte papal, autor de un tratado sobre la salud muy divulgado. Paralelamente se le atribuye una obra de alquimia conservada en Palermo *Litera de toto magisterio* y diversos autores lo definieron como “astrólogo y maestro de nigromancia” (Giovanni Vilani, cronista de Florencia) o aquel “toledano maestro de nigromancia” (Salimbene). Parece ser que también envió a Alemania una profecía realizada por Joaquín de Fiore y redactó una larga serie de versos proféticos en un manuscrito florentino. PARAVICINI BAGLIANI A., *Medicina e scienze della natura alla corte dei papi nel Duecento*, Spoleto, 1991, 261-264, 403-406 y *La cour des papes au XIII^e*, París, 1995, 184-185. El contacto con Toledo genera un estigma inequívoco especialmente si uno se dedica a ciertos saberes, con independencia de que vista el más sagrado paño u ocupe el más digno cargo eclesiástico.
- ¹⁹ J. DELUMEAU, *El miedo en Occidente*, Madrid, 2002, 393-470 y D. NIRENBERG, *Comunidades de violencia. La persecución de las minorías en la Edad Media*, Barcelona, 2001, J. B. RUSSELL, *Lucifer. El diablo en la Edad Media*, Barcelona, 1995, 215-216. En la literatura castellana del siglo XIII se recogen numerosos testimonios alusivos a la relación íntima entre judíos y musulmanes con las artes mágicas y el diablo A. GARROSA RESINA, *Magia y superstición en la Literatura Castellana Medieval*, Valladolid, 1987, 127-131, 160-167
- ²⁰ Berceo califica a este judío como “trufan falso pleno de malos vicios”, que “Sabie encantamientos e otros artificios” y era vasallo del diablo. Este le guíaba en el arte de hacer profecías o curar a impedidos, acciones que causaban la admiración de su clientela, pero en el fondo eran medios para matar almas incautas a mayor gloria de Satanás.
- ²¹ Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Madrid, 2001, 224-225.
- ²² El poeta clásico Virgilio fue uno de los personajes que sufrió una transfiguración más acusada durante la Edad Media. Pasó de profeta precursor del cristianismo a mago nigromante. Aprovechando esta fama apareció el tratado *Virgilio cordubensis philosophia*, traducido al latín en Toledo hacia 1290. En él, el autor aunque sabía de la fama de Toledo decidió no abandonar Córdoba y allí adquirir conocimientos mágicos de los árabes. Con ellos logró invocar a los espíritus no demoníacos e interrogarles sobre determinados problemas filosóficos relativos al alma humana, la causa primera del universo, etc. A esa ciudad, según el mismo relata, acudieron desde entonces numerosos estudiosos interesados en escuchar las enseñanzas así adquiridas. Sobre este manuscrito y la visión que del poeta Virgilio se tenía en la Edad Media D. Comparetti, *Virgilio nel Medioevo*, Firenze 1941. Otro personaje asociado con el aprendizaje de las artes mágicas a través de los musulmanes hispanos fue Gerberto de Aurillac. Sobre este monje, que acabó convertido en el papa Silvestre II, se tejó una de las leyendas más populares del medioevo. En ella, Gerberto aparecía como un versado conocedor de la nigromancia y la astrología adivinatoria de la que hizo un certero uso para ascender en la Iglesia y alcanzar la cátedra pontificia. El origen de sus conocimientos estaría en un supuesto viaje a Al-Andalus, donde visitó Córdoba, según unos autores, o Sevilla, según otros, y durante algún tiempo fue instruido en tales artes. Aunque el desprestigio comenzó ya a finales del siglo XI, en el XIII se continuó edulcorando su recuerdo con tintes cada vez más siniestros. Analiza la leyenda y recopila todas las fuentes latinas al respecto A. GRAF, “La leggenda di un pontefice (Silvestro II)”, *Miti, leggende e superstizioni del medio evo*, Parma, 2002, 201-256. Una biografía de este personaje en P. RICHÉ, *Gerberto. El papa del año mil*, Madrid, 1990.
- ²³ Cesario de Heisterbach es el más expresivo al respecto cuando concluye sus dos relatos sobre los estudiantes de nigromancia en Toledo haciendo que los protagonistas, escarmentados de sus malas experiencias con la magia, ingresen en la propia orden cisterciense. Resulta muy elocuente el diálogo sostenido entre dos alumnos de nigromancia, uno vivo y el otro muerto y condenado a los tormentos del Infierno. El aparecido recomienda a su amigo que ingrese en el Cister pues no hay vía más segura para la salvación y es la orden con menor número de condenados del mundo. Salimbene de Adam cuenta otras dos historias. En la primera un nigromante adiestrado en Toledo invocó a un arzobispo fallecido y obligado a penar por la pompa y la vanagloria de la que disfrutó en vida. Y en la segunda, sobre Felipe de Pistoia al que también un nigromante, su mentor, le recomendó que fuera a París y estudiara allí la divina escritura, pues le profetizaba un excelente futuro dentro de la Iglesia. J. FERRERO ALEMPARTE “La escuela de nigromancia de Toledo”, *AEM*, 13 (1983) 211 y 214-215. Sobre las características intencionales y retóricas que rodean a este tipo de narraciones F. BRAVO “Arte de enseñar, arte de contar. En torno al *exemplum* medieval”, *La Enseñanza en la Edad Media*, Logroño, 2000, 303-327.
- ²⁴ Véase la nota 14.
- ²⁵ Algunas historias no se ciñen a ciudades concretas, sino que hacen de toda España el lugar donde más difundidas están las artes mágicas porque existiría una predisposición natural de sus gentes a practicarlas. J. FERRERO ALEMPARTE “La escuela de nigromancia de Toledo”, *AEM*, 13 (1983) 213 y 215.

- ²⁶ En el “Tratado de los Diez Mandamientos”, ed. A. Mored-Fatio, *Romania*, XVI (1887) 379-382 a propósito del primer precepto del Decálogo dice “En este mandamiento pecan los que façen encantaciones o conjurios por mulleres, o getan suertes por las cosas perdidas, o catan agüeros o van a devinos”.
- ²⁷ Sínodo de León de 1267 establece que “so pena de descomunión que ningun clerigo non sea encantador, nen adevinador, nen sortorero, nen aqueyador, nen faga cartas per a poner al cuello et que esto mismo defienda a sos feligreses”. El sínodo también leonés de 1303 asigna como caso episcopal la dispensa “con los adevinos et que echan suertes”. Mientras que en el de 1318 bajo el título “De los sorteros, adivinos y agoreros” menciona que “Otroși, damos por descomulgados a todos los sorteros e sortoleras e adevinos e adevinas, e a todos aquellos e aquellas que a ellos fueren. E esto que sea publicado cada domingo e cada fiesta de curar. E otroși, damos por descomulgados todos los agoreros, e que non sean soterrados sin mandamiento del obispo, e esto después que fueren amonestados por tres domingos.” GARCÍA GARCÍA, A. *Synodicon Hispanum. Astorga, León y Oviedo*, Madrid, 1984, 236, 274 y 290. Los sínodos comopolitanos de 1289 y 1309 que “Statuimus quod nullus clericus sit sortilegus vel incantator, vel augur, vel divinator. Et si monitus super hoc non resipuerit, beneficio suo privetur et est excommunicatus a canone”. GARCÍA GARCÍA, A. *Synodicon Hispanum. Galicia*, Madrid, 1981, 275 y 284.
- ²⁸ “Así prueba Dios las almas con promesas de saludes e de plazerías temporales por mensajeros agoreros, adivinos, sanadores o escantadores de sorteros o encantadores o catadores de çera o de plomo, de fuego, de agua, de estrella, de çercos, de tienpos, de años, de días e de horas e de otras tales muchas locuras que non se podrían contar. Estas tales pruebas consiente Dios por que se conozcan las almas fieles de Dios,... E de tales almas fia Dios e de las otras non.” M. PÉREZ, *Libro de las Confesiones*, Madrid, 2002, 1.119, 154-157.
- ²⁹ Significativamente titula ese apartado como “Penitencia en los pecados de maleficios fazer e de escantar e de conjurar e de aver fe en las cosas que se non fazen por Dios” M. PÉREZ, *Libro de las Confesiones*, Madrid, 2002, 3.53, 608-609.
- ³⁰ M. PÉREZ, *Libro de las Confesiones*, Madrid, 2002, 2.131, 141.
- ³¹ Por la necesaria brevedad remitimos a la enumeración y análisis del contenido de estos fueros que se hace en J. SARRIÓN GUALDA “Encantamiento, herbolarias, y hechiceras en el fuero de Cuenca y en los de su familia”, *Espacios y Fueros en Castilla-La Mancha (siglos XI-XV). Una perspectiva metodológica*, Madrid, 1995, 389-404; J. M. MARTÍNEZ-PEREDA, *Magia y delito en España*, Bilbao, 1991, 87-105, H. DILLARD, *Daughters of the Reconquest: Women in Castilian Town Society, 1100-1300*, Cambridge 1984, 201-212; R. HOMET, “Cultores de prácticas mágicas en Castilla Medieval”, *CHE*, LXIII-LXIV (1980) 178-217 y J. CARO BAROJA, “La magia en Castilla durante los siglos XVI-XVII”, *Algunos mitos españoles*, Madrid, 1974, 209-215.
- ³² Ed. M. MARTÍNEZ ALCUBILLA, *Códigos antiguos de España*, tomo I, RAH, Madrid, 1885.
- ³³ *Las Siete Partidas del Rey Don Alonso el Sabio*, RAH, Madrid, 1807, vol. 3.
- ³⁴ La afición a la astrología judiciaria y a la magia astral de Alfonso X contribuyeron a que sobre él se vertieran varias leyendas al poco de morir, M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, *Alfonso X el Sabio*, Barcelona, 2004, 448-455. Todavía en el siglo XVII la tolerancia de aquel monarca hacia ciertas adivinaciones y encantamientos escandalizaba a algunos teólogos castellanos muy beligerantes contra la superstición, F. ALEJANDRO CAMPAGNE, *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV al XVIII*, Buenos Aires, 2002, 318-319.

