

CIRCE: MAGIA, CIENCIA Y SEXUALIDAD FUERA DE LA NORMA EN LA LITERATURA DEL SIGLO DE ORO

Circe: magic, science and out the norm sexuality
in Golden Age Spanish Literature

MIGUEL GÓMEZ JIMÉNEZ

Universidad Complutense de Madrid

miguelgomezjimenez@ucm.es

RESUMEN: El presente artículo aborda el mito de Circe en relación con la magia, la ciencia y la sexualidad fuera de la norma en dos textos de la literatura áurea como son el Jardín de flores curiosas (1570) de Antonio de Torquemada y Coloquios matrimoniales (1550) de Pedro de Luján. Tratará de explicar la relación de Circe con la compleja y debatida cuestión de la época en torno a la magia natural como forma de ciencia experimental o como producto de la superstición, así como la manipulación del mito femenino como vehículo didáctico de enseñanza moral y cristiana. En ambos casos, el tratamiento del mito es un recurso literario empleado por los autores para justificar una posición ideológica sesgada que restringe el comportamiento de la mujer no solo en el ámbito de las relaciones sociales, sino en el entorno doméstico ligado al matrimonio.

PALABRAS CLAVE: Circe, magia, ciencia, sexualidad, literatura áurea.

ABSTRACT: The present article deals with the myth of Circe regarding magic, science and sexuality out of the norm in two Golden Age literary texts such as Jardín de flores curiosas (1570) of Antonio de Torquemada and Coloquios matrimoniales (1550) of Pedro de Luján. It will explain the relation between Circe and the complex and debated issue of this period on natural magic as a form of experimental science or as a product of superstition, and the manipulation of the feminine myth as a moral and Christian didactic instruction vehicle. In both cases, the treatment of the myth by the authors represents a literary resource to justify their biased ideological position constraining women not only in society but in the domestic environment concerning marriage.

KEYWORDS: Circe, magic, science, sexuality, Golden Age Literature.

El mito de Circe¹ siempre se ha vinculado con la magia y con el sexo fuera de la norma. Cuando Circe y Ulises mantuvieron una relación erótica, narrada por Homero en la *Odisea*, Ulises rompió su compromiso conyugal con su esposa Penélope. Su tripulación sucumbió ante los encantos de la diosa y su experto manejo de las hierbas, cuya ingesta produjo el efecto conocido como metamorfosis; a excepción del rey de Ítaca, quien había recibido la ayuda de Hermes mediante el antídoto de la hierba *moly*.²

No cabe duda de que Circe simboliza la tentación del goce sensual desde aquel momento; representa el arquetipo de mujer seductora por su capacidad para envolver en hechizos el atrevimiento de aquellos que alcancen las lejanas costas de su isla más allá del horizonte donde se pone el Sol. El mito vincula magia y erotismo de forma innata, al margen de consideraciones acerca de su ascendencia y genealogía divina, ha heredado la capacidad para manipular a los hombres mediante el conocimiento de hierbas y filtros hasta el punto de manejar los impulsos masculinos a su antojo. Tanto es así, que Circe, como integrante del conjunto mítico odiseico, es considerada sin lugar a duda la pionera experta en el arte de la magia destinada a la práctica de la metamorfosis. La comprensión de la ‘ciencia’ mágica se transmite de generación en generación desde épocas en el que el individuo se sentía más próximo a las divinidades, incluso compartían el mismo mundo, como ocurría en el universo homérico, a partir del cual el mito de Circe se filtra en la literatura posterior con frecuentes alusiones mitológicas.³

¹ La presente comunicación fue presentada el 15 de septiembre de 2021 en el congreso *Eppur si muove: La Ciencia en la Literatura Española (Siglos XVI-XIX)*. Numerosos estudios han dedicado sus esfuerzos a la investigación acerca de la magia en la literatura áurea en los últimos años, como por ejemplo: Alonso (1994), Pedrosa (2000), Andrés Martín (2006), Lara (2010), López-Ríos (2004), Sevilla (2008), Lara (2015), Montaner (2016). Es importante destacar, de igual modo, el interés creciente por el mito de Circe, tanto en la literatura clásica (Galindo, 2016), como en el recorrido literario del mito en las letras españolas hasta la actualidad (Gómez, 2018). Por tanto, se trata de una cuestión ampliamente debatida y aún abierta al diálogo.

² Poco se sabe sobre los poderes mágicos de esta hierba que Hermes entrega a Ulises antes de encontrarse con Circe. Teofrasto aportó información acerca de esta planta en relación con el episodio odiseico: «Dicen que es semejante a aquel al que se refiere Homero. Tiene la raíz redonda, semejante a una cebolla, y la hoja parecida a la de la escila. Se hace uso de ella, según dicen, contra los hechizos de la hierba *moly* empleada por Ulises. Pero no es difícil, como pretende Homero, sacarla de la tierra» en *Historia de las plantas* (1988: I, XXVI, 7).

³ Caro Baroja vuelve sobre el aspecto tradicional de la magia como herencia del mundo antiguo, en donde se sitúan las edades en las que convivían sobre la tierra héroes y semidioses, hijos de los dioses mismos o miembros de su linaje (1990: 47-48).

Circe, por tanto, es un mito de mujer poderosa gracias al conocimiento de la magia de las hierbas en un contexto amatorio y transgresor, cuya sabiduría es adquirida de forma congénita, un atributo característico de una semidiosa procedente del mundo grecolatino. Circe ha sido considerada una maga de cuento popular, de la que se desconoce la procedencia de sus encantamientos, cuyo alcance y efectividad correspondían al ámbito de la denominada magia blanca, aquella capaz de intervenir y alterar el curso original de los acontecimientos naturales.

Como figura nacida de la mitología, sus poderes, lejos de ser adquiridos, son otorgados por su naturaleza, es decir, el carácter divino permite ciertas cualidades intrínsecas a su entidad sobrenatural. En la tradición grecolatina es tipificada como una *pharmakís* o hechicera, una especialista en fármacos y en la elaboración de hierbas naturales. Sin embargo, desde el punto de vista áureo, su arte es calificado de «alta magia», en clave de *magia naturalis*, aunque el origen de sus habilidades se difumine y resulte ciertamente inconcluso (Montaner, 2016: 461).

Antes de profundizar en los textos propuestos, es necesario incorporar testimonios imprescindibles e ilustrativos del tratamiento del mito en relación con la magia y el amor desde los comienzos del periodo medieval y su desarrollo posterior. La magia de Circe fue motivo suficiente y ampliamente enjuiciado como para demonizar al mito femenino. Los pensadores cristianos se encontraban con un dilema establecido entre la credulidad y la imposibilidad de la realización de la metamorfosis. Especialmente influyente fue la justificación determinante aportada por San Agustín en su obra *Ciudad de Dios*, en cuyo texto calificaba a Circe de maga de sobra conocida, *maga illa famosissima*, por la tradición pagana y cristiana posterior. El santo descartaba la existencia de una realidad física producto de la metamorfosis; en cambio, consideraba que la acción de la magia trastornaba el equilibrio mental mediante una especie de sueño inducido a través de un pacto con el diablo. San Agustín calificaba a Circe de *daemonum* por actuar como mediadora del diablo, y añadía un relato ocurrido en Italia relacionado con cierto grupo de mujeres capaces de manipular la voluntad masculina en su propio beneficio. Trata de explicar el fenómeno asombroso como un acontecimiento ocurrido producto de la distorsión de la mente, desde la que se proyecta una imagen fantástica, *phantasticum hominis*, ante los ojos de la crédula víctima herética, alterada bajo los efectos de la mezcla de sustancias, del engaño y de la burla del demonio.⁴

⁴ Remito a los pasajes de la obra de San Agustín referenciados en el Libro VIII, capítulos XVII y XVIII (2004: 441-447).

Ya desde San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* y el propio Roger Bacon en el siglo XIII se había establecido una distinción entre la magia vinculada con el obscurantismo, la superstición y la realización de cultos diabólicos y aquella otra relacionada con la naturaleza y la práctica de la denominada como magia natural, es decir, aquella orientada hacia el control de técnicas racionales con las que contribuir a la curación de una persona, la construcción de unas máquinas con alguna finalidad asimismo práctica. Según el estudio de Cardini (1982: 44), prevalecía la posibilidad, pues, de condenar por completo cualquier acción relacionada con la magia entendida como demonolatría, contraria a aquellos interesados por descubrir los fenómenos de la naturaleza, aunque sin apartarse de los condicionamientos doctrinales cristianos, y que habían defendido el carácter racional basado en la práctica de la experiencia de la llamada «mágica natural», considerado como antepasado del espíritu científico actual.

Partiendo de los estudios sobre la magia de Frazer, Caro Baroja (1990) atiende a la permanencia del pensamiento mágico desde la época medieval hasta su continuidad en el Renacimiento, periodo este último en cuya concepción del mundo todas las criaturas y todas las cosas creadas estaban conectadas por un vínculo común denominado principio de simpatía cósmica, emparentado por una suerte de correspondencias o semejanzas recíprocas. Los cuerpos celestes guardaban afinidad con los elementos terrestres y, a su vez, con el ser humano, considerado el centro del universo. El pensamiento mágico encontraba su paralelismo con el científico de acuerdo con las relaciones de causalidad (Caro Baroja, 1990: 36). Foucault reduce y sincretiza de forma magistral las formas de conocimiento en el Renacimiento en dos: la *eruditio* y la *divinatio*, es decir, erudición y adivinación, ambas dedicadas a descifrar el Libro por excelencia de la Biblia y de los textos grecolatinos, que eran la clave para desvelar el Libro abierto de la Naturaleza (Trías, 1970: 51-69).

La magia no solo convivía con la religión, sino que se sirvió en muchos aspectos de ella, de sus cultos y de los rituales sin atestiguar. Tomó de ella ceremonias y elementos litúrgicos aprovechando tradiciones religiosas para sus propios fines. Sin embargo, a diferencia de la religión, la magia aplicaba medios a necesidades individuales en lugar de orientar sus esfuerzos hacia la comunidad, u obedecía a relaciones privadas entre quien la practicaba y quien la solicitaba; en cambio, el líder religioso dirigía sus plegarias de forma abierta a sus fieles seguidores. Por otro lado, la magia antigua puede considerarse como precursora de la ciencia en cuanto al hecho de que entre la tecnología moderna y la magia antigua existe una afinidad. Hoy en día nos servimos de los avances de la técnica sin compren-

der su verdadero funcionamiento interno, aunque el grado de credibilidad en ella resulta comparable con la confianza que mantenían en la magia los antiguos griegos y romanos (Lucks, 1995: 10-12).

De acuerdo con la definición del *Diccionario de autoridades*, en el que se define la magia como «ciencia o arte que enseña a hacer cosas extraordinarias y admirables», la magia natural era considerada como un tipo de ciencia aplicada en la que se realizan experimentos relativamente sencillos o demostraciones que solo adquirirían el carácter de extraordinarios para el ingenuo y el ignorante. El prestigio de su conocimiento en relación con la ciencia tal y como la entendemos hoy en día se encuentra en la capacidad de transformar y someter la realidad de modo inmediato a las necesidades humanas mediante fórmulas extraordinarias a partir de su experto manejo.⁵

Circe destina el poderío de su magia a una finalidad particular, aunque no tuviera su reflejo último en Ulises. El relato de su encuentro amoroso fue tan determinante en el desarrollo de su historia mítica como para asignar a Circe la función de ejemplo contrario de conducta de manera reincidente en sucesivas versiones literarias. No solo se constata en las fuentes clásicas, sino en su recorrido posterior a lo largo de la literatura española, con especial atención en el Renacimiento, cuando surge el interés por incorporar a la mujer en el proceso educativo moral y cristiano dentro del ámbito doméstico. De esta cuestión capital se ocuparon tanto pensadores ilustres de la época, como Juan Luis Vives en obras como *La instrucción de la mujer cristiana* (1528), hasta autores de menor difusión como Juan de Pineda y su tratado *Diálogos de la agricultura cristiana* (1589). En este contexto doctrinal se sitúan el *Jardín de flores curiosas* (1570) de Antonio de Torquemada y los *Coloquios matrimoniales* (1550) de Pedro de Luján, en los que se ofrecen dos puntos de vista divergentes en el modo de tratar la llamada magia natural y la temática erótica, aunque afines en lo que concierne a la alusión a Circe como elemento de diferenciación por motivos de género. Dos textos que tuvieron una gran repercusión dado el número de reediciones de las que fueron objeto, lo que es muestra del interés que suscitaba la materia.⁶

⁵ A mediados del siglo xvi era una cuestión debatida y difundida con obras como, por ejemplo, *Magia naturalis* (1558) de Giambattista de la Porta, reimpressa en numerosas ocasiones, cuya influencia se observa en el trabajo posterior *Disquisitiones magicæ* del teólogo jesuita Martín del Río (1599).

⁶ Los estudios introductorios de Giovanni Allegra (1982) del *Jardín de flores curiosas* y de Asunción Rallo Grus (1990) de *Coloquios matrimoniales* dan cuenta del interés suscitado por la materia.

La relación entre estos contextos culturales e intelectuales es complicada y diversa. En esta encrucijada entre el pensamiento mágico, el amor fuera de la norma y una incipiente forma de ciencia experimental encuentra su sentido la incertidumbre del individuo del Renacimiento cuando se enfrenta a un mito tan complejo que admite diferentes aproximaciones. ¿Estaba la magia siendo utilizada para moldear un proyecto mayor de reforma cultural y religiosa en el que la mujer constituía una pieza determinante?, ¿cuál era la relación entre el pensamiento mágico, las transformaciones sociales y del conocimiento con el modo de encauzar la intimidad sexual? Sin duda existía un buen número de especulaciones y de criterios polarizados e interesados acerca de la materia.

Para entrar en esta debatida cuestión y en los textos propuestos, el compendio de Antonio de Torquemada recogía en su compilación de hechos extraordinarios la conjugación entre el valor de la magia natural como forma de ciencia empírica —tal y como se entendían otras disciplinas principales como la astrología, la medicina, las matemáticas, la alquimia o la farmacología— y admitía la existencia de dos tipos de magia: «La primera es natural: que se puede obrar con cosas que naturalmente tiene virtud y propiedad de hacer aquello que se pretende, así por virtud de hierbas y plantas y piedras y otras cosas, como por constelaciones e influencias celestiales» (Torquemada, 1982: 286). En este sentido, Torquemada confirma la legalidad de este tipo de magia de acuerdo con el pensamiento cristiano, apoyándose en la autoridad de Santo Tomás: «y ésta es lícita y se puede muy bien usar y sin escrúpulo ninguno por las personas que alcanzaren y supieren los secretos que a otros son encubiertos» (Torquemada, 1982: 286). Y asigna el grado de autonomía y validez de esta práctica mágica como fuente de sabiduría esotérica al alcance de algunos pocos privilegiados iniciados en la materia. La magia natural compartía el estudio del ámbito celeste junto con aquellos elementos verificables e integrantes de la naturaleza terrena, en los que se integraba el conocimiento de las hierbas, las plantas o las piedras. El mago conocía las relaciones de simpatía entre sus elementos articulados en armonía y poseía, además, la capacidad de alterar su equilibrio natural. El carácter oculto de la magia reducía la permeabilidad de la sabiduría a un grupo restringido en el que se concentraba una cuota elevada de poder.⁷

⁷ La adhesión al mito de Circe se extiende al universo de ficción y de magia de las novelas de caballerías, en concreto, a la *Historia del invencible Cavallero Don Olivante de Laura* (1564), en cuyas páginas Circe, a partir del capítulo VII, alecciona al joven caballero en el arte de las estrellas y de la nigromancia. La profundización en el mundo caballeresco requeriría de un estudio de mayor extensión, aunque es importante señalar el conocimiento y la utilización por parte de Torquema-

El otro tipo de magia, la negra, dependía, en cambio, de la intervención del demonio para lograr el objetivo marcado: «es la que se usa y ejercita con el favor y ayuda de los demonios» (Torquemada, 1982: 287), alcanzada mediante pacto tácito o expreso con el demonio.⁸ El nigromante se desligaba y desatendía las posibilidades ofrecidas por el conocimiento de la naturaleza para servirse del diablo en sus propósitos personales.

Al establecer una distinción entre magia natural lícita e ilícita, Torquemada se ve obligado a dividir entre aquellos dedicados al ejercicio de la magia normativa y aquellos fuera de la norma, donde encontramos mencionada por vez primera a Circe. Añade y clarifica la división entre hechicera y bruja y el medio con el que articulan su poder concertado con el demonio:

Y aunque hay mujeres que son hechiceras, y no brujas, como se podrá bien ver en Lucio Apuleyo *De Asino aureo*, las que son brujas todas son hechiceras, pues bastan con las hechizos a mudar las formas suyas, y también las de los otros hombres para que parezcan aves o bestias, como lo hacía Circe y Medea, y esto parte con la magia natural de propiedades de piedras, yerbas y otras cosas que los demonios les muestran, con grandes virtudes para hacer los unguentos con que se untan, y parte con ayudarlas y poner en ello el demonio todo su poder, porque jamás dejen de estar engañadas (Torquemada, 1982: 321).

Torquemada confirma la ilicitud de la magia natural en correspondencia con el ejercicio demoníaco practicado exclusivamente por mujeres. Con este objeto alude a las magas de la Antigüedad, Circe, junto con Medea, sintiéndose respaldado con textos de la literatura clásica en su aspiración por comprender una creencia popular a la que no encontraba una explicación plausible. Acude al testimonio de Apuleyo, en concreto a *El asno de oro*, donde se narra el episodio de la bruja Pánfila, quien se untaba el cuerpo con una mezcla desconocida de hierbas para acudir volando por los aires al llamamiento del demonio. Apuleyo aseguraba en su *Apología* ser un científico inofensivo en lugar de un mago y que los experimentos aparentemente extraños correspondían al ejercicio de la investigación, aunque nunca logró librarse de las sospechas de brujería (Lucks,

da de la figura pagana, cuando otorga el favor a Circe de intervenir como personaje de ficción, síntoma del gusto y de la predilección del autor por este mito.

⁸ Sobre pactos con el demonio en la literatura hispana del Renacimiento, remito al estudio de Fernández (2013: 225-254).

1995: 16). En este orden de cosas debe hacerse una distinción entre la magia de la metamorfosis como un rasgo característico del poder mágico de Circe, y la metamorfosis vinculada con los vuelos mágicos, como aquellos procedentes de las brujas apuleyanas.

El unguento erótico era el instrumento asombroso que facilitaba el encuentro con el diablo, cuya mezcla, desconocida por Torquemada y de la que no aporta datos, produciría un efecto alucinógeno, una experiencia psíquica a través del sueño que trastornaba la imaginación: «porque se untan con algunos unguentos que las hace perder el sentido, pareciéndoles que se convierten en aves o en animales; y muchas veces, no solamente a ellas mismas, pero también engañan los ojos de los que las miran y ven» (1982: 316). Las mujeres formaban cofradías o hermandades que se congregaban en lugares ocultos, alejados de las zonas urbanas, a los que acudían volando, de igual modo que se desplazaban por el aire los demonios, en forma de seres híbridos. La experiencia psíquica altera el equilibrio mental y la consiguiente pérdida temporal del conocimiento:

Y estando de esta manera imaginándose animales, [...] les representa el diablo en la imaginación y fantasía todas aquellas cosas que quiere [...] a ellas les parece que verdaderamente las ven y se halla en ellas; y la otra, es que real y verdaderamente son llevadas por los demonios (Torquemada, 1982: 316).

El efecto de la magia recae sobre la imaginación y la capacidad para crear y participar de la fantasía liberándose de las convenciones sociales. La invención juega un papel esencial en el resultado del hechizo en cuanto a la instauración y el control de una ilusión desplazada hacia un espacio y un tiempo alternativo. De tal modo, cuando Torquemada llega a una cuestión inexplicable, se apoya en el prestigio de las magas, figuras extremadamente demonizadas, pero heredadas del prestigioso mundo pagano:

Porque el demonio forma en ellas aquel cuerpo fantástico al derredor del suyo con aquella apariencia engañosa, y lo mismo hacen también los encantadores, que muchas veces nos engañan a la vista, como lo hicieron Circe y Medea y otras que usaron esta arte mágica, que tornaba a los hombres en brutos animales (Torquemada, 1982: 316).

La magia natural entendida de este modo perturbaría la facultad de la imaginación, creando una falsa ilusión de experimentar un delirio sexual contrario al orden moral cristiano. El suceso sería compartido en un mismo acto por más

mujeres en un espacio y en un tiempo manejados por el demonio y teniendo como precedente el mito de Circe.

El diálogo de Torquemada continúa tratando de ofrecer una taxonomía de encantadores, hechiceros y, finalmente, de brujas. Estas poseen la particularidad de pertenecer a un linaje maléfico:

Se conciertan con el demonio para gozar en esta vida de todos los deleites y placeres que pueden [...] lo primero que hacen es blasfemar de todo lo que nuestra ley contiene [...] se mezclan a rienda suelta cumpliendo sus desordenados apetitos [...] casi todas dicen que son mujeres, como más aparejadas, así para ser engañadas del diablo, como para caer en el pecado de la lujuria (Torquemada, 1982: 314).

La práctica de la magia demonológica no reconocía el pecado como un obstáculo, pues, en cierto modo, se situaba por encima de la moralidad, a la que era capaz de doblegar. Así, las brujas, que supuestamente buscaban el placer y los deleites ausentes en la cotidianeidad de sus días, fueron progresivamente discriminadas. Las leyendas populares relacionadas con demonios ya habían sido citadas con anterioridad en el *Canon Episcopi* datado en los siglos IX y X. Posteriormente, junto con el *Malleus Maleficarum* o el *Martillo de las brujas* de Sprenger y Kramer, donde de nuevo se mencionaba el poder de Circe siguiendo la línea demonológica iniciada por San Agustín, la Iglesia reforzaba los esfuerzos por identificar los espíritus, sin distinción, como agentes del diablo. El *Canon Episcopi* ya prevenía contra la idea generalizada de que eran las mujeres las que creían en la ilusión y los fantasmas de los demonios. Los poderes brujescos no eran más que ilusiones diabólicas enraizadas en certezas populares ampliamente compartidas, pero de tal alcance como para destacar la fuerza de la imaginación misma como estímulo cuya sensibilidad psíquica podía surtir efectos reales (Cardini, 1982: 94). Tales creencias endémicas estaban estrechamente vinculadas con el deseo sexual desordenado, así como con el perjuicio de propiedades o personas. Esta relación implicaba la subordinación al diablo. Una contaminación peligrosa era aquella particularmente ligada con la práctica relacionada con los incubos y los súcubos y las fantasías sexuales asociadas con ellos, que podían derivar en monstruos y en la generación de seres híbridos formados de diferentes naturalezas (Webster, 1988: 100).

El comportamiento de las supuestas brujas se caracterizaba por mostrar una conducta antisocial contraria a la norma cristiana, realizando pactos con el demonio para mantener relaciones sexuales ocultas ajenas al cumplimiento de los

preceptos de la religión. El comportamiento se extendía a otras mujeres que asistían a los aquelarres en forma de reuniones clandestinas que se convertían en un riesgo para el orden social.⁹ Sin embargo, reducir los acontecimientos a zonas marginales sería distorsionar la realidad, puesto que tanto en las zonas recónditas como en las áreas habitadas de las ciudades no faltaba el contacto con las supersticiones y las creencias en los fenómenos brujeriles.

Aunque, como veremos, el tono y la orientación ideológica extraídas de Circe difieren en cuanto a la concepción de la magia y el manejo del mito por parte de Pedro de Luján en su obra los *Coloquios matrimoniales*. El texto ofrece una posición mágica diferente ante el panorama social ilustrado por Torquemada, caracterizado por la superstición y el apoyo de las autoridades clásicas y cristianas. Los coloquios matrimoniales, en cambio, reúnen material didáctico destinado a fijar un código de conducta garante del buen funcionamiento conyugal, sobre el que se cimentaba la base del orden familiar y social en correspondencia con el mandamiento divino.

La elaboración temática se va construyendo con el discurso de dos mujeres, Dorotea y Eulalia. Dorotea es una mujer casada que refiere sus consejos gracias al grado de conocimiento alcanzado a través de la acumulación de experiencia, junto con el ejercicio de la lectura y el comentario de ejemplos de la literatura procedente de fuentes latinas. En esta tesitura, Luján muestra una actitud moderna en cuanto al modo de articular el tratamiento del mito clásico, aunque permanece su talante aún tradicional con su constante recurrencia a las fuentes antiguas como su principal apoyo argumentativo. Los diálogos se distribuyen en seis coloquios, que corresponden a seis situaciones o estados, entre los que se debaten el de la joven soltera antes del matrimonio, durante el matrimonio, la maternidad y el cuidado de los hijos.

En el segundo coloquio, Dorotea aconseja a Eulalia sobre su reciente matrimonio, en el que han surgido discordias conyugales. El coloquio expone la importancia del sacramento matrimonial como estado moralmente superior al de la

⁹ Paracelso describía de este modo lo ocurrido en dichos encuentros: «Allí las brujas participaban en ceremonias utilizando ingredientes tradicionales como la grasa de gato y lobo, y la leche de burra. Se refocilaban con íncubos y súcubos o con espíritus nocturnos errantes que trasladaban esperma de humanos a animales impuros tales como chivos, perros, gusanos y sapos, con la consecuencia de que pudieran ser generados monstruos viles partiendo de estas reuniones ilícitas. El Diablo podía, por supuesto, transmutar a las brujas en formas tales como perros, gatos o licántropos» (Webster, 1988: 107).

soltería y el correcto modo de comportarse de acuerdo con el ideal de mujer casada. Para apoyar su argumento, Dorotea recurre al ejemplo de la magia de Circe:

DOROTEA: [...]Y esto no pienses que se ha de hacer con bebedizos, sino con obediencia y conformidad de costumbres, porque el amor causado por sola la hermosura corporal no es durable.

EULALIA: Pues cuéntame por tu vida cómo lo trujiste a tus costumbres; ¿usaste por dicha de algunas yerbas o bebedizos, o traes contigo algunas yerbas?

DOROTEA: Sí, por cierto, que le di bebedizos, y aun traigo conmigo yerbas de muy gran virtud.

[...]

EULALIA: Harásme muy gran bien y merced, y servicio a Dios.

DOROTEA: Los bebedizos que yo le di son destas confecciones: amarle, quererle, y conformar mi voluntad con la suya, de manera que su no querer es mi no querer, y que su querer es mi querer. Las yerbas que traigo conmigo son cinco, y más una piedra muy relumbrante y hermosa y de admirable virtud.

EULALIA: ¿Cuál son?

DOROTEA: Las yerbas son ser callada, ser pacífica, ser sufrida, ser retraída, y ser honesta. Cata aquí cinco yerbas de tan maravillosa virtud que tornan a nuestros maridos de sus mismas virtudes: porque si nosotras somos calladas, nuestros maridos se tornan callados para no decirnos cosa de que recibamos enojo alguno; si nosotras somos pacíficas, ellos se tornan pacíficos para no reñir con nosotras y nunca hacernos mal alguno; si nosotras somos sufridas ellos se tornan sufridos para que, aunque vean algún descuido en nosotras, lo disimulen o con blandas y amorosas palabras nos lo avisen; si nosotras somos retraídas, ellos se tornan retraídos para no andar de día ni de noche en busca de mujeres de mal vivir; ni nosotras al fin somos honestas, ellos al fin se tornan honestos, recatados y bien mirados. Cata aquí cinco yerbas que ni Medea las halló, ni ninguna hechicera las atina; porque si Circe las hallara o Medea las conociera, la una para tener a Ulises y la otra a su Jasón, no hubiera menester buscar lo que no acertaron, ni querer lo que no pudieron hallar (1990: 103-104).

Pedro de Luján recupera el mito de Circe y adapta la magia a un discurso particular e inusitado hasta el momento, olvidándose por completo de cualquier interés por encontrar vínculos con la magia como elemento integrador de la naturaleza. Luján disfraza la magia natural de contenido doctrinal rompiendo con la lógica del mito cuando actualiza y aplica nuevas posibilidades de significado,

modificando sustancialmente la esencia del mismo. Para el autor renacentista, la maga no supo utilizar el conocimiento en beneficio propio y, de paso, desautoriza su poder evitando de este modo posibles desavenencias con el espíritu católico reinante. Las hierbas, lejos de producir efectos psicotrópicos, forman parte de un código inventado de aprendizaje de habilidades emocionales en el que Dorotea revela el conocimiento adquirido de forma privada, como si se tratara de un ritual de iniciación cuya instrucción perseguía el ascenso hacia un estado superior.

El éxito de su cometido se debe al método aplicado: el razonamiento, la experimentación, la profundización en la conducta emocional y la conciencia de cambio. El razonamiento se construye en base al valor simbólico de la palabra, es decir, a partir de un juego de correspondencias que surte efecto de acuerdo con las propiedades atribuidas a las hierbas con un claro sesgo ideológico por parte del autor, aplicando propiedades asignadas a las hierbas semejantes a las habilidades de una esposa ideal.

Además de ello, la teoría había de ser aplicada, el éxito se basa en la práctica que certificaría su eficacia. Dorotea escucha los consejos de Eulalia extraídos de su propia experiencia de mujer casada, a lo que se suman los ejemplos que aporta de la Antigüedad clásica. En este proceso educativo, Luján otorga tanto valor al ejercicio teórico como a la vivencia personal. La joven Eulalia es receptora y actante al mismo tiempo, es decir, recibe, aplica y toma conciencia del avance adquirido gracias a Eulalia en un proceso equivalente en muchos aspectos al de guía emocional y paciente.

En todo el proceso, Eulalia es consciente de su propia transformación interior y del poder ejercido a su vez sobre su marido, cuya metamorfosis ocurre en su comportamiento dentro de un contexto conyugal. El devenir de la conversación permite la profundización e interiorización psicológica de Eulalia. Cada coloquio cubre un estado convirtiéndose a su vez en una experiencia vivida satisfactoria. Gracias al consejo mágico, Eulalia continúa su evolución hacia el siguiente estado sucesivo, que sería el de la maternidad.

El mito de Circe se transforma en ambos textos en un código ideológico y de conducta moral para una sociedad que estructuraba el amor mediante pactos familiares, burlando las leyes de la naturaleza, en la que convivía el aspecto erótico como una forma social institucionalizada y sacralizada a través de la institución matrimonial. Se pretendía dar respuesta a algo que estaba latente y vivo en las creencias tanto cultas como populares, tanto en la transmisión oral como en la tradición escrita. La magia natural, de acuerdo con las consideraciones de Antonio de Torquemada, constituía una amenaza producto de la superstición, basaba

en dogmas populares extendidos que escapaban a la vigilancia del clero. El fin particular de la magia se desligaba de cualquier posibilidad de vehículo científico. Por el contrario, conducía a la obtención del deseo que se erigía sobre el pecado, no siendo un impedimento para la magia ejercida en connivencia con el demonio. El incumplimiento de los sacramentos alentaba el comportamiento sexual irracional y disoluto que facilitaba una posible alternativa femenina ante el determinismo social. De tal modo, mujeres que supuestamente buscaban el placer y los deleites que no encontraban en la cotidianidad eran progresivamente acusadas de brujería y de romper con el orden moral, en definitiva, una alternativa complementaria ante el determinismo social y un atajo frente a la exigencia moral y espiritual enmarcada en un contexto de conveniencias sociales. En cambio, Pedro de Luján, en línea con la reforma educativa humanística, sentía que el comportamiento emocional natural femenino debía ser contrarrestado con la instrucción y la labor de un asesor perspicaz conocedor de las supuestas inclinaciones femeninas. La finalidad social de su doctrina se alinea con un canon de conducta ajustado a la sociedad tridentina, esencialmente católica, en la que se confundía el voto del matrimonio con el amor y el control de la intimidad femenina dentro y fuera del seno familiar. En estas circunstancias aún permanecía latente el mito erótico de Circe, a pesar de ser rebajado y demonizado, como modelo y temido referente, origen y antepasado de la magia natural y la farmacología, respetado por la creencia extendida en su sabiduría y en la autonomía erótica que le otorgaba su poder.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Alonso, Pilar (1994): *De un universo encantado a un universo reencantado. Magia y literatura en los Siglos de Oro*, Valencia, Grammlea.
- Andrés Martín, Ofelia-Eugenia (2006): *La hechicería en la literatura española de los Siglos de Oro*, Madrid, Fundación Universitaria Española.
- Cardini, Franco (1982): *Magia, brujería y superstición en el Occidente medieval*, Barcelona, Península.
- Caro Baroja, Julio (1990): *Las brujas y su mundo*, Madrid, Alianza Editorial.
- Fernández, Natalia (2013): «El pacto con el diablo en la literatura hispánica del Renacimiento», en Eva Lara y Alberto Montaner (coords.), *Señales, portentos y demonios. La magia en la literatura y la cultura españolas del Renacimiento*, Salamanca, Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas, 2013, pp. 225-254.
- Foucault, Michael (1984): *Las palabras y las cosas*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Galindo Esparza, Aurora (2015): *El tema de Circe en la tradición literaria. De la épica griega a la literatura española*, Murcia, Ediciones de la Universidad de Murcia.
- Gómez Jiménez, Miguel (2018): *El mito de Circe en la literatura española: de la época medieval a la contemporaneidad*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense.
- Lara Alberola, Eva (2015): «Las referencias a la literatura clásica en la tratadística de los siglos xv-xvii como evidencia del carácter “literario” de la brujería: primera aproximación», *Atalaya*, 15, <https://doi.org/10.4000/atalaya.1624>.
- Lara Alberola, Eva (2010): *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*, Valencia, Universitat de València.
- López-Ríos, Santiago (2004): *Fantasia y literatura en la Edad Media y los Siglos de Oro*, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Veruert.
- Lucks, George (1995): *Arcana Mundi*, Madrid, Gredos.
- Luján, Pedro de (1990): *Coloquios matrimoniales*, ed. Asunción Rallo Gruss, Madrid, Anejos del *Boletín de la Real Academia Española*.
- Mérida, Rafael M. (2001): *Fuera de la orden de natura: magias, milagros y maravillas en el Amadís de Gaula*, Kassel, Reichenberger.
- Montaner Frutos, Alberto (2016): «La magia y sus formas en la literatura del Siglo de Oro», en María Luisa Lobato, Javier San José y Germán Vega (eds.), *Brujería, magia y otros prodigios en la literatura española del Siglo de Oro*, Alicante, Biblioteca Miguel de Cervantes, 2016, pp. 405-474.
- Pedrosa, José Manuel (2000): *Entre la magia y la religión: oraciones, conjuros, ensalmos*, Oiartzun, Sendoa.
- Rallo Grus, Asunción (2005): «Maravilla y erudición en el humanismo español: Jardín de flores curiosas de Antonio de Torquemada», en Juan José Alonso Perandones, Juan Matas Caballero y Juan Manuel Trabado Cabado (coords.), *La maravilla escrita, Antonio de Torquemada y el Siglo de Oro*, León, Universidad de León, pp. 111-174.
- (1988): *La prosa didáctica en el siglo xvii*, Madrid, Taurus.

- Real Academia Española (2013 [1726-1739]): *Diccionario de autoridades*, Madrid, JdeJ Editores.
- Sevilla, Florencio (2008): *Edad de Oro: Magia y ciencia en la literatura áurea*, Madrid, Universidad Autónoma.
- Teofrasto (1988): *Historia de las plantas*, Madrid, Gredos.
- Torquemada, Antonio de (1564): *Historia del invencible Cavallero Don Olivante de Laura*, Barcelona, Claudio Bornat.
- (1982): *Jardín de flores curiosas*, ed. Giovanni Allegra, Madrid, Castalia.
- Trías, Eugenio (1970): *Metodología del pensamiento mágico*, Barcelona, Edhasa.
- Webster, Charles (1988): *De Paracelso a Newton: la magia en la creación de la ciencia moderna*, México, Fondo de Cultura Económica.
- San Agustín (2004): *Ciudad de Dios*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.