

SOBRE LA FÁBULA Y LO "FABULOSO" DEL «JARDÍN DE FLORES CURIOSAS»*

Unas palabras previas sirvan para aclarar esta aproximación a una de las obras más incomprendidas de la literatura española, el *Jardín de flores curiosas* de A. de Torquemada.

Hay una región del pensamiento que el hombre siente como independiente y "otra" respecto a los procesos lógicos habituales, a las relaciones establecidas en el acontecer diario, a la historia como cadena de meros hechos. Idea clarísima en Platón, quien a este propósito habla de un modo que a nosotros nos resulta todavía accesible, al decir que en ella "celebramos en estado de perfección, libres de los males que después nos esperan, en suprema contemplación de apariciones perfectas", antes de negar a la "letra", entendida como acumulación alfabética y libresca, todo poder realmente intelectual (*Fedro*, 30 y 59).

Por decirlo con término de uso frecuente, aunque raramente fiel, es ésta la región de lo "sagrado". Los datos sugestivos que a ella se refieren en las más alejadas culturas nos impresionan primeramente por la analogía de lenguaje con que se nos habla de su conocimiento. Ese lenguaje no es discursivo sino fundado en señales, *seméia*, que según Santo Tomás califican el "milagro" como acontecimiento *praeter ordinem naturae*, siendo la realidad profana, en cierto modo, desmentida o escarnecida por ellos. Cuando se presentan, el hombre siente que se encuentra delante de un mensaje de lo eterno, para descifrar y transmitir el cual debe recurrir a un sistema expositivo que, a menudo, cuaja en el relato emblemático que

* Amplió y anoto aquí unas consideraciones sobre *Antonio de Torquemada*, mitógrafo "ingenuo" y popular, que constituyeron mi ponencia en el último congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas (VI, Toronto, agosto de 1977).

llamamos “fábula”, esto es la palabra por excelencia, la que el tiempo no corroe¹.

El supuesto esencial para que las “señales” hablen y el universo mítico se revele como algo más que una galería de curiosidades perdidas o un anecdotario moralizante, es la capacidad de “maravilla”, una porción de la conciencia todavía dispuesta a coger indicios que contradicen la lógica de lo diario.

La dogmática del progreso ha podido desterrar toda idea de cultura no vinculada a una versión “civilizada” de sí misma, lo que viene a ser lo mismo que “literal”, “impresa”, dando derecho a una expresión vergonzosa como “subdesarrollo” y a las nociones imprecisas pero inexorables que de ella siguen². Ahora bien, el haber confundido la alfabetización con la civilización, al analfabeto con el salvaje, es tan sólo el último grado de un progresivo despego de lo existencial de aquella zona metafísica o “sagrada” antes aludida. Despego del cual ya se dio cuenta el mismo Platón que así comenta los efectos de su trámite: “El alfabeto engendrará olvido en las almas de quienes lo aprenderán: estos dejarán de ejercitar la memoria, ya que fiándose de lo escrito, recordarán no desde dentro de sí mismos, sino desde fuera, gracias a señales extrañas: lo que tú has encontrado no es una receta para la memoria, sino para llamar a la mente. No ofreces a tus discípulos verdadera sabiduría, sino que les das tan sólo la apariencia de ella, puesto que ellos, pudiendo leer muchas cosas sin enseñanza, se crearán doctísimos siendo casi ignorantes e incurables de su ignorancia, no sabios sino sabihondos” (*Fedro*, 59).

Hecha esta distinción, se verá que cuanto menos la litera-

¹ Cf. M. ELIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1948, cap. XII, *passim*.

² Sabemos, en cambio, que hubo culturas en que la transcripción literal del pensamiento fue reducida al mínimo y no a lo más importante. La “alfabetización” sólo es necesaria en una sociedad de tipo industrial, y ésta, por su parte, no puede nacer sino en un contexto histórico en que lo metafísico o “religioso” en sentido propio juegan un papel nulo. Las sociedades religiosas son altamente “analfabetas”, las altamente alfabetizadas son sumamente pobres de contenido espiritual, como refleja su lamentada indigencia artística, estética, especulativa, etc. Es curioso cómo, entre otras, dos personas de tan distinta formación cultural hayan llegado a esta misma conclusión. Cf. J. BERGAMÍN, *La decadencia del analfabetismo*, en *Cruz y Raya*, 3, junio, 1933; y A. K. COOMARASWAMY, *Am I my Brother's Keeper?*, New York, 1947, cap. II.

tura se “parecerá” a la descripción de lo cotidiano y anecdótico o particular, tanto más se acercará a la noción intuitiva que Platón reservaba al hombre ajeno a la cultura escrita. En efecto, la poesía, en el sentido auténtico de la palabra, es todo lo contrario de una vinculación pasajera con su propio tiempo, la negación de cualquier “compromiso” habido y por haber, pues su universalidad estriba precisamente en poder hablar siempre al corazón humano; la prosa es la gran segundona de la literatura, precisamente porque ha nacido para registrar y describir, es decir para observar la corteza transeúnte de la realidad. La literatura oral, en cambio, la románticamente calificada de “anónima”, es esencialmente poética, ya que sus contenidos no pertenecen al acaecer de los hechos sino al reino ya fijo e inmutable del mito. Hasta en los últimos ejemplos europeos de literatura oral vemos que el hecho sirve como elemento de mitificación, es decir de trascendimiento de lo fáctico, a pesar del engañoso realismo de ciertas situaciones.

La literatura oral actúa de modo opuesto a lo que se llama “toma de conciencia”, ya que aparece en épocas y condiciones en que la conciencia no necesita ser recobrada, es compañera cotidiana del hombre en su individualidad y en su quehacer con los demás. En suma, es el hombre “analfabeto” de que habla Platón el sabio cuyos intereses se dirigen no a las vicisitudes del tiempo sino a lo inmortal e inmutable, a las verdades eternas que laten en él. Pero ¿cómo se expresa este universo “otro” que habla al hombre de las sociedades tradicionales? Mediante un sistema de señales o *seméia* que lo representan en analogía constante y universal. Así que habrá diferentes planos de lectura de una misma “señal” como, cambiando ligeramente de campo, acontece con los bestiarios medievales que permiten, al mismo tiempo, una interpretación alegórico-didáctica, otra naturalista, otra teratológica: donde la primera se basa en el dominio ejercido por el hombre sobre las pasiones, en analogía a su realeza en el cosmos, siendo los animales emblema de las *malae cogitationes*³; la segunda, en la su-

³ *Patrología latina*, 73; y todavía PARACELSO (*De Fundamento Sapientiae*) afirma que “los animales y sus instintos precedieron a los hombres, por tanto el alma animal del hombre posee en sí, combinados en una misma alma, todos los elemen-

perior adhesión del animal a la natuarleza respecto al hombre, siendo éste “sometido a la razón, al pensamiento y al dogma de sus creencias”⁴; la tercera, en un sistema de lo monstruoso no siempre ligado a realidades éticamente interpretables, donde ya puede entereverse cierta deleitación “literaria” por el mismo hecho de la narración⁵. Mircea Eliade ha escrito páginas magistrales sobre la multiplicidad de planos y perspectivas que caracterizan la lectura mítica.

Estos *seméia* prescinden de lo que llamamos juicios morales, y, a medida que los tiempos van registrando su gradual emancipación de lo metafísico, pueden llegar hasta contradecirlos. Cuando se presentan, el hombre siente que se encuentra delante de un mensaje de lo eterno y para descifrarlo y transmitirlo a su vez deberá recurrir a un sistema expositivo que, a menudo, cuaja en el relato emblemático que llamamos “fábula”, es decir “palabra”, la palabra por excelencia, la que el tiempo no corroe⁶.

Para concluir este intento de aproximación al concepto de lo “sagrado” y a su principal revelación, el “milagro”, acon-

tos animales del mundo, pero posee algo más: el principio divino que no le viene de la tierra, sino de Dios. Su función es elevar hacia el plano divino los elementos animales que él encarna”.

⁴ IBN 'ARABÍ *la sagesse des prophètes*, Paris, 1974, pág. 86; es la misma noción que asiste a San Ambrosio en su *Hexameron*.

⁵ Es este el caso, no el único pero sí el más significativo, del anónimo *Liber monstruorum* de época carolingia (ed. de M. Haupt, Berlín, 1863; id., Hildesheim, 1967). Tampoco es casual que sea este género el que más interesa a los críticos contemporáneos, dada su relativa apertura al arbitrio exegético, en donde el psicoanálisis, ideologías del poder, *plaisir du texte*, etc. se funden y confunden. Véanse p. ej. los trabajos colectivos aparecidos en *Circé: Cahiers de recherche sur l'imaginaire*, Paris, 1975.

⁶ Cf. A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes*, Paris, 1938; y M. LOEFFLER, *Le symbolisme des contes des Fées*, Paris, 1949. Análoga, hasta cierto punto, es la función de la *clownerie*, que en su momento originario de representación carnavalesca de lo diario utiliza a su manera tales “señales” para, en última instancia, desacreditar las acciones vinculadas al tiempo, quitarles dignidad de magisterio. En efecto, es la “fiesta de los locos” como un momento invertido de lo absoluto, una farsa ritual cuyos elementos constitutivos siempre nos sugieren una realidad mítica, una cosmogonía de la cual se ha perdido la clave y de la cual se limita a verter, como de un cajón, objetos y combinaciones de objetos. Sobre este tema escribió páginas memorables R. GUÉNON, *Sur la signification des fêtes “carnavalesques”*, en *Études Traditionnelles*, diciembre, 1945.

tecimiento *praeter ordinem naturae* según Santo Tomás, se ha dicho que su interpretación mediante *seméia* se muestra a quien nunca lo espera dando a su vida un sentido que suprime toda duda, todo concepto sencillamente “racional” del universo, cargando de significado profundo su existencia⁷. Pero el supuesto fundamental para que haya “milagro”, para que las señales hablen, para que el universo mítico se revele como algo más que una galería de curiosidades perdidas o, a lo máximo, como un registro de consejas moralizantes, es la capacidad de “maravilla”, de “estupor”, una porción de la conciencia todavía dispuesta a coger indicios que desmienten la lógica de los hechos profanos.

Hay una literatura misteriosa en la cual no siempre — dicho sea de paso — es fácil distinguir el oro del oropel, la sabiduría verdadera de la más o menos hábil impostura, que a lo largo de los siglos se ha propuesto estudiar la variada experiencia hierofánica⁸; pero también la hay “ingenua”, fabulosa, que casi descuida el nudo esencial del problema para limitarse a registrar sus datos empíricos, sus episodios, literatura vinculada a la lectura metafórica del universo, que, con adjetivo gastado por el abuso, llamamos todavía “folclórica”. Ahora bien, el libro de Torquemada debe ser leído como un registro mítico, compuesto en una época en que concluye la herencia de cierto humanismo medieval y se emancipan de él aquellas facetas que evolucionarán en sentido laico y moderno.

EL “JARDÍN DE FLORES CURIOSAS” COMO REGISTRO MÍTICO.

El Jardín de flores curiosas nace del intento de ordenar

⁷ Es lo que R. RUBENSTEIN (*The religious imagination*) llama “don del significado”, siendo la pérdida o ausencia de “significado de la existencia” lo que más caracteriza al hombre moderno. (Conozco la trad. it., *L'immaginazione religiosa*, Roma, 1974).

⁸ Bibliografía sobre el tema en G. ALLEGRA, *I simboli ermetici nella poesia permutatoria di Juan-Eduardo Cirlot*, en *Annali dell'Istituto Universitario Orientale*. Sez. Romanza, XIX, I (1977), págs. 5-42. Varios textos herméticos y pseudoherméticos, de procedencia renacentista especialmente, no son desconocidos al autor del *Jardín de flores curiosas*.

por tratados y secciones el conjunto de noticias, relaciones, recuerdos clásicos, *mirabilia* que habían ido acumulándose en los siglos que van desde la decadencia clásica hasta los umbrales de la edad moderna. No es casual — nótese bien — que el libro de Torquemada vea la luz cuando ya se han concluído la hazaña americana y sus consiguientes descubrimientos, a la vez que poco sigue sabiéndose sobre ciertas regiones del viejo mundo. Hay en tal “curiosidad” como una elección de lo desconocido que impresiona más si se la compara con el moderado interés que los descubrimientos mismos despiertan en tal tipo de literatura, muy copiosa a finales del xvi. A medida que la historia va banalizando la realidad del cosmos, el hombre todavía medieval va cultivando huertos fascinadores, deleitándose con antiguas relaciones, asignando a los lugares impolutos aquellos misterios de que se ha visto defraudado en los acontecimientos del último siglo.

El *Jardín* no es solamente una obra literaria en sentido convencional, por ser el elemento creativo y personal muy reducido. Como honrada y repetidamente reconoce su autor, trátase de una amplia recopilación de noticias no siempre controlables pero concienzudamente referidas en sus fuentes ciertas o supuestas. Pero las fuentes no son aquí unos pocos autores o un contemporáneo especialmente seguido en su tiempo, sino todo un ejército de tratadistas, cartógrafos, logógrafos, continuadores que tanto sacan de la cantera literaria como de la popular y colectiva.

La bibliografía manejada por Torquemada nos recuerda la afición de Aulo Gelio por los que éste llamaba *libri graeci miraculorum fabularumque pleni* (*Noctes Atticae*, IX, IV). En efecto, a parte de las fuentes clásicas encabezadas por Ctesias, abunda Torquemada en la lectura de los llamados “anticuarios” y epicúreos del humanismo⁹, lo que ya nos dice indirectamente sus preferencias; en segundo lugar encontramos a los demonólogos antiguos y recientes; finalmente a tres importantes historiadores y mitógrafos del Norte, Saxo Gramma-

⁹ Valgan los nombres de Gemma Frisius, Gaudenzio Merula, Celio Rodigino, Alessandro degli Alessandri, Symphorien Champier ...

ticus, y los hermanos Johannes y Olaus Magnus. Sobre ello me parece fundamental destacar tres puntos esenciales:

1) Las referencias a Hermes Trismegisto y al hermetismo muestran que el autor español no desconocía, siquiera librescamente, los datos fundamentales de la debatida cuestión sobre la legitimidad de ciencias como la llamada “magia natural”, la astrología, la alquimia y la índole infernal de las múltiples brujerías. Con síntesis típica en él, cuenta Torquemada de un libro hermético hallado dentro de una “piedra”¹⁰, en lo que no hace sino vulgarizar una célebre metáfora que corría en tiempos de Apolonio Tiano y que llegaría a ser variamente interpretada por Jâbir ibn Fayyan y por Alberto Magno. Estas y otras citas sembradas en el *Jardín*, confirman su información sobre aspectos importantes de la tradición hermética, así como su voluntad, creo deliberada, de no ahondar en este terreno.

2) La literatura demonológica que implícita o explícitamente se manipula en el Tratado tercero, nos dice de una cultura nada vulgar, ni basada en consejas supersticiosas. Todos los argumentos sobre el diabolismo, esgrimidos en su siglo, son perfectamente conocidos por el autor — a pesar de la forma engañosamente “sencilla” en que los expone —; además, Torquemada toma parte en la polémica acerca de tres puntos concretos: defiende el carácter de “fantasía intensa” del viaje brujesco, según hará más tarde la Camacha cervantina¹¹, y lo que eruditamente llamábase traslado *in somniis*; ataca repetidamente toda explicación naturalista de los fenómenos de brujería, y de modo especial las de Jacob Wier¹², que reducían a efectos del llamado “humor melancólico” los síntomas más conocidos de la posesión. Lo mismo hace a propósito de los poderes mágicos. Al hablar de los “saludadores” refleja críticamente la ambigüedad de los tratadistas de su tiempo, limitán-

¹⁰ A. DE TORQUEMADA, *Jardín de flores curiosas*, prólogo de A. González de Amezúa, Madrid, 1943, pág. 161.

¹¹ Cf. *El coloquio de los perros*, en M. DE CERVANTES, *Obras completas*, Madrid, 1965, pág. 1016.

¹² G. WIERUS, *De praestigiis daemonum et incantationibus ac veneficiis*, Basilea, 1563.

dose hábilmente a exponer los hechos con dudas tan ligeras que se nos antojan *captationes benevolentiae* hacia las autoridades censorias.

3) El mito de las “tierras septentrionales”. Gracias a sus “autoridades”, danesas y suecas, puede Torquemada bosquejar un panorama de las tradiciones nórdicas en que se mezclan recuerdos de la antigua cosmogonía germana con hazañas iniciático-divinas y pruebas chamánicas aún vivas entre los pueblos colindantes, de cepa ugro-finesa. El haber confundido todos estos elementos con un mero ritualismo demoníaco no es del autor español sino de los nórdicos y de cuantos historiadores escribieron primeramente sobre aquellas culturas. De parecidas confusiones no escapó, relativamente, el propio Snorri. Apoyándome en Dumézil, Eliade y Riemschneider principalmente, trato de llegar, en mi edición, a los nudos primordiales de ese amasijo mítico, cuyo germen late bajo superfetaciones fantásticas e inevitables ingenuidades de los primeros observadores.

Hay otra mitología querida por Torquemada y es la propiamente pagana. Autores como Eliano, Pomponio Mela y Solino le ofrecen un temario del cual sabe elegir aquellas historias que dan un sabor especial a lo fantástico del *Jardín*. Esta predilección por los viajes a tierras misteriosas se confirma en otros motivos típicamente medievales que también capta el astorgano, siendo el del Preste Juan (Tratado segundo) el más cargado de significados tradicionales. No es casual que para ello haya seguido a un escritor no dado ni a fantasías novelescas ni a sorderas racionalistas como Paulo Jovio, que de sus “anticuarios” y “epicúreos” de las historias es el más ilustre.

* * *

Distinta la conciencia erudita y muy otro el rigor filológico del *Jardín* si lo comparamos con el modelo más próximo, la *Silva* de Mejía, no difiere en el intento de referirse a cierta tradición literaria, típica de la baja edad clásica y de la media. Mejía reconoce la índole extraña de su obra pero cree que

precisamente tal cualidad debería asegurarle la fama de libro minoritario¹³; en cambio, nuestro autor, a pesar de su desprecio para el “vulgo”, tan repetido en los *Colloquios*, se hace aquí declaradamente popular, ya como ámbito privilegiado de observaciones, ya como público. La palabra *Jardín*, a diferencia de *Silva*, sugiere una más cuidada demora en la búsqueda del hecho raro, y subraya a la vez el intento de deslindar los temas que forman el terreno de la “curiosidad”. Es como si, a pesar de lo intrincado del paisaje que se nos abre delante, quisiera Torquemada indicarnos las sendas aptas para visitarlo sin correr el riesgo de convertir nuestro viaje en una incursión insensata.¹⁴

Debe reducirse mucho el valor de la tacha patrañera que le acompaña inexorablemente desde el famoso párrafo cervantino, tomado como juicio inapelable, cuando el mismo juez no faltó, en ocasión tan sonada como la del *Persiles*, de utilizar paisajes y fantasías “septentrionales” que el *Jardín* o sus fuentes ofrecían. Si siguiéramos acusando a Torquemada de alma despreciablemente “supersticiosa” por haber recogido noticias total o parcialmente fantásticas que circulaban en su tiempo, o por haber tratado del poder de los astros y las piedras — cuando más que a él les convendría la tacha a tantos humanistas y científicos de su tiempo —, nos quedaríamos en la más angosta y trasnochada ortodoxia positivista.

Cualesquiera que hayan sido en el campo literario las consecuencias de cierto puritanismo “realista”, que nos llevarían a tomar en consideración lo que un Blanco-White escribiría al propósito¹⁵, nos encontramos con estas paradojas: mientras en Francia la obra de un Belleforest — no más original que la de nuestro autor — siguió siendo honrada por el frecuente manejo de narradores y dramaturgos ilustres, la de Torquemada y, en

¹³ PERO MEJÍA, *Silva de varia lección*, ed. de J. García Serrano, Madrid, 1933-1934, dos tomos, I, pág. XL y sigs.

¹⁴ He aquí unos títulos que suponen influencia directa o indirecta de las obras de Mejía y Torquemada: M. DE SANTA CRUZ, *Floresta española*, Toledo, 1574; J. PÉREZ DE MOYA, *Filosofía secreta*, Alcalá, 1585; J. DE MEDRANO, *Silva curiosa*, París, 1587; A. DE SALAZAR, *Thesoro de diversa lección*, París, 1636; ya se habían publicado en Madrid (2ª ed.?) las *Historias prodigiosas de diversos sucesos acaecidos en el mundo*, reunidas por Boaysteau, Belleforest y Tesserant (1586).

el fondo, como se ha observado¹⁶, la de Mejía, fueron difamadas más que en nombre de un espíritu crítico e incrédulo de raíz moderna, de un grosero y plebeyo “buen sentido” sanchesco que nunca ha sido título de gloria en ningún ámbito cultural.

Pero es incontestable que la moda de las misceláneas de hechos “raros” fue agotándose en España a principio del siglo xvii¹⁷, mientras todavía un siglo más tarde seguía atestiguando en Francia un interés para lo extranatural que al fin y al cabo nunca se extinguió del todo¹⁸.

La de Torquemada es una manera, por así decirlo, “romántica” de acercarse a lo fabuloso y a lo que la superstición — en el sentido de lo que es *superstite*, lo que sobrevive — guarda como resto degenerado. Él no manejará sólo textos y opiniones respetables y venerandos: éstos le servirán más bien como respaldo y *trompe l'oeil* de un edificio querido y ambicioso aunque frágil por sí mismo en la consideración de los doctos: el de las tradiciones populares. Por esto no deben llamar a engaño sus repetidas ironías sobre la ignorancia y necesidad del vulgo: el espíritu con que nos cuenta ciertas leyendas parece más anticiparse al de una de las de Aulnoy que ser contemporáneo de un Villalón o de un Juan de Huarte.

Es en este ámbito cultural donde cabe considerar sus anécdotas más interesantes, ahí donde parcialmente, al menos, se desmiente su a modo de programa de la abundante cosecha (“... cuando no hay autor de crédito no quiero creer lo que se trata en el vulgo, que por la mayor parte son casos fabulosos”), resultando que los más sabrosos episodios “narrativos”

¹⁶ Sobre el placer de las imaginaciones inverosímiles, en *Varietades o el Mensajero de Londres*, I (1825), págs. 413 y sigs.

¹⁷ Cf. F. PUES, *La “Silva de varia lección” de Pero Mexía*, en *Les Lettres Romanes*, t. XIII, 2 (1959), 1^a parte, pág. 119.

¹⁷ No hay que olvidar (ni, por otra parte, exagerar) las intervenciones inquisitoriales que alcanzaron al mismo Jardín de TORQUEMADA.

¹⁸ Recuerdo, como ejemplo, el afortunado centón del *abbé Bodelon*, *L'histoire des imaginations extravagantes de M. Oufle, causées par la lecture des livres qui traitent de la Magie, du Grimoire, des Démoniaques, Sorciers, Loups-Garous, Incubes, Succubes et du Sabbat; des Fées, Ogres, Esprits Folets, Phantômes et autres Revenans* ..., París, 1712.

del *Jardín* circulaban hasta no hace poco por los pueblos de la región galaico-asturiana, ni había autores de "crédito" que los defendieran¹⁹.

Otros proceden en cambio de un contexto fabuloso de sabor oriental. Uno de ellos es el episodio referido al estudiante, futuro médico de Carlos V, que se encontró con el diablo "en hábito de religioso", el cual en cortísimo tiempo, caballero en un rocín fantasmal, le llevó de Salamanca a Granada sin que el joven se diera cuenta de lo largo del viaje. Si el poder del traslado mágico mediante el caballo es un mito ya documentado en la tradición occidental, como lo es su demonicidad salvaje²⁰, totalmente oriental es el motivo archiconocido del tapiz volador que encontramos graciosamente registrado y "aclimatado" por nuestro nada insensible autor.

Este patrimonio de creencias populares y tradiciones locales le sirve a Torquemada como materia novelesca que hace más asequible y gustosa la larguísima casuística que tanto los Padres como los demonólogos recientes habían dedicado a la compleja maraña de brujería, diabolismo, fenómenos extraños, residuos de paganismo. En este último aspecto vemos que la

¹⁹ Son los casos de Tapia, que se fue a nadar con el diablo, el de Fuentes de Ropel, que sabe a leyenda piadosa y espiritista a la vez, el del blasfemador al cual un torbellino mata y erra tan conocida esta leyenda "que apenas había un español que no la supiese de memoria", siéndolo quizás más la referida a Miguel de Mañara, otra fuente de cuentos románticos. Pero el primero en recoger el motivo con intentos folclóricos fue Torquemada. Sobre la "fortuna" literaria, española y francesa, del "estudiante Lizardo", cf. N. ALONSO CORTÉS, *Zorrilla: su vida y sus obras*, Valladolid, 1942, págs. 232-236.

²⁰ Cf., entre otros, A. H. KRAPPE, *La genèse des mythes*, París, 1938.

lectura de los clásicos casa con las más recias creencias populares, o con la nueva versión de leyendas que nunca habían dejado de circular²¹. En cuanto a sus fuentes, es evidente que Torquemada prefiere las que tienden no a explicar los fenómenos o a intentar una aclaración natural de los hechos, sino, por el contrario, las que hacen obra de mitificación: a Plinio le prefiere Solino, a Pomponio Mela San Gerónimo, a Marco Polo Jean de Mandeville. Al tratar de sátiros alega el parecer de San Gerónimo, no sólo por las razones arriba aludidas sino porque la *auctoritas* del cristiano hace oficialmente inatacable la afirmación. A renglón seguido vienen noticias peregrinas sobre los llamados “ayuntamientos” faunescos acompañados por gran ruido de flautas y tambores, y es Gaudencio Merula quien le sirve para acreditar la fama de lujuria que rodeaba a esos genios de la naturaleza.

Pero la parte más interesante y vivaz del *Jardín* la constituye el tratado tercero, el que más contribuyó a asegurar el pasajero éxito de la obra, así como la fama “de oídas” que la acompaña desde entonces. En efecto, es la vertiente mágico-maravillosa y demoníaca la que prevalece en una valoración de conjunto de este libro, el cual también en tal aspecto ofrece una organicidad mayor de lo que suele creerse. La vuelta a la magia, a la astrología, a las prácticas adivinatorias y el nuevo florecer de las ciencias basadas en la analogía, caracterizan, como es sabido, el siglo de Torquemada; una rama de tal erudición, no la más importante pero sí la más impresionante, se encuentra plantada en el *Jardín*.

A pesar del evidente placer con que el autor se mueve en este terreno, no puede sin embargo ocultar cierto vago temor teológico que nos recuerda, por si lo hubiéramos olvidado, su formación y espíritu esencialmente medievales, y además que el Concilio de Trento acababa de fulminar creencias que hasta entonces habían sido toleradas cuando no institucionalizadas por la Iglesia. La erudición clásica o las recientes lecturas hu-

²¹ Véase, siempre en el tratado tercero, el caso de Vázquez de Ayola, estudiante de Bolonia, versión adecuada a tiempos y lugares conocidos del hecho ocurrido en edad clásica a Atenodoro filósofo, y narrado por Plinio el Joven (*Epistolario*, VII, ep. 27).

manísticas se quedan en la superficie, facilitan la información que hace al caso pero no menoscaban las más hondas reverencias del astorgano. Éstas le aconsejan salir de la senda de los clásicos y meterse en otra sólo cuando ésta ha sido exorcizada por la palabra de los Padres; recato o precaución que, por cierto, no salvó su obra del Índice de los libros prohibidos, primero en Portugal (1581) y después en España (1632).

Este paréntesis se llena de observaciones sobre diablos "incubos" y "súcubos", con el apoyo de San Agustín (*De civ. Dei*, XXIII y XIX), pero no menos útil le es al autor la inmediatez de los hechos conocidos. Torquemada recuerda incidentalmente su estancia en Cerdeña para alegar un ejemplo de "súcubato" que tiene como víctima a una doncella, la cual, por otra parte, había caído en la red de un grupo de brujas relacionadas, *more sabbatico*, con análogas fraternidades de Francia y Navarra. Me parece probable aquí una referencia a los procesos de brujería celebrados en los dos lados del país vasco a finales del xvi²², lo que confirma que Torquemada cultivaba su *Jardín* con un ojo a los libros y el otro a los hechos que en su época acontecían.

Como se hará habitual en la literatura demonológica, Torquemada hace una neta distinción entre "magia blanca" ("nigromancia natural") y "magia negra", o, como él dice, la "que se usa y exercita con el favor y ayuda de los demonios". Habla de jerarquías diabólicas y de pactos con el diablo, alegando la autoridad de Francisco de Vitoria (*Relectiones theologicae*, 1557). Su espíritu, repitámoslo, es de folclorista y agudo cosechador de casos, no de moralista e "investigador", a no ser de un modo empírico y popular. En varias ocasiones recuerda Antonio hechos de que ha sido testigo directo en los años en que se encontraba en Salamanca como estudiante, facilitando las distinciones populares entre "hechiceras" y "brujas", con los mismos matices que han hecho observar los estudiosos del fenómeno al tratar de sus reflejos literarios.

Al valorar positivamente la figura del curandero o "saludador", el prudente Torquemada advierte al lector que

²² El más famoso de todos fue el de Zugarramurdi (1610); cf. J. CARO BAROJA, *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1973, págs. 202 y sigs.

muy bien puede el provecho ir mezclado con impostura y, así como lo había hecho el maestro Ciruelo, se pone al reparo de sospechas inquisitoriales acusando la posible ascendencia diabólica de un poder adquirido, sea como sea, extramuros de la ortodoxia católica. La exposición de Torquemada, al abordar el tema de las sabidurías “ocultas”, mantiene y acentúa su índole de cosecha erudita, a veces no exenta de reflexiones morales o religiosas, pero siempre externa al espíritu que alimentó este copioso manantial literario-filosófico del Renacimiento. Se detiene, por así decirlo, delante del aspecto “anticuario” de tal literatura, y hasta en su última versión, secularizada, le fascina más la cita del nombre que la meditación sobre las ideas que la cita envuelve. No se le escapa la aspiración a lo sobrenatural, presente en algunas proposiciones de la tradición hermética, pero no sabe o no quiere buscar su raíz, la razón hondamente doctrinal que podría meterle en la buena pista.

En los últimos dos Tratados el elemento curioso y fantástico, que predomina en toda la obra, casa con una literatura especialmente consagrada a países remotos y lejanas costumbres. Trátase de la geografía “septentrional” cuyo comienzo, como género historiográfico y folclórico, se debe a la obra de Olao Magno y cuya fortuna literaria en España está registrada en el *Persiles* cervantino. El trabajo sale aquí de la simple compilación, para adquirir una abierta intencionalidad que diríase el presupuesto de su “ideología de lo maravilloso”. Se acentúa la aludida astucia que le hace invocar las *auctoritates* cuando más chocante es la noticia presentada, sin que, al mismo tiempo, el autor regatee dudas e irónicas correcciones a los geógrafos de la antigüedad. Pero cuando esto hace es, nuevamente, *ex profeso*, como para justificar o atenuar lo que está a punto de ofrecer: si los antiguos cartógrafos, por ejemplo, excluían la presencia de habitantes en la zona tórrida y en los “países postreros”, y esto se ha probado ser inexacto, quien hoy niega tierras y gentes “extrañas” y hace burla de cuantos creen en ellas o intentan describirlas, podría igualmente equivocarse como les ocurrió a los primeros.

Es este un aspecto sutilmente polémico del *Jardín* contra el “realismo” histórico de los contemporáneos y compatriotas

de su autor, que se empeña en sustituir universos legendarios a la realidad decepcionadora de los hechos. De ahí que también Torquemada nos proponga el Norte como última Thule, región feliz que accidentes naturales e históricos han preservado de la corriente profanadora de los modernos navegantes. Quizás sea éste el punto en que la intuición del secretario del conde de Benavente se acerca más a la percepción del mito, a la vaga idea que de él mantuvieron ciertos pueblos dentro de la máxima incertidumbre de datos documentales. Su admiración deja entonces de ser solamente humanística y, hasta en la precavida valoración contrarreformista, parece dirigirse al espíritu más que a la letra "histórica" de la realidad pretérita. Todo lo que es o tiene visos de ser "antiguo" lo ve Torquemada no sólo como ejemplar o memorable, sino, con nostalgia, en unas ocasiones más velada que en otra, como ámbito y marco en que fue posible y espontáneo lo "maravilloso".

GIOVANNI ALLEGRA.

Università di Perugia.