



Hipogrifo. Revista de literatura y cultura
del Siglo de Oro

E-ISSN: 2328-1308

revistahipogrifo@gmail.com

Instituto de Estudios Auriseculares
España

Marrero-Fente, Raúl

De yerbas, animales y otras ponzoñas: renovación mágica en El peregrino indiano de
Antonio Saavedra Guzmán

Hipogrifo. Revista de literatura y cultura del Siglo de Oro, vol. 5, núm. 2, 2017, pp. 199-
214

Instituto de Estudios Auriseculares
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=517554422012>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

De yerbas, animales y otras ponzoñas: renovación mágica en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán

Of Herbs, Animals and other Poisons: Magical Renewal in *El peregrino indiano* by Antonio Saavedra Guzmán

Raúl Marrero-Fente

University of Minnesota

EE.UU.

rmarrero@umn.edu

[*Hipogrifo*, (issn: 2328-1308), 5.2, 2017, pp. 199-214]

Recibido: 04-10-2017 / Aceptado: 16-10-2017

DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2017.05.02.13>

Resumen. *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán incorpora nuevas sustancias en el conjuro mágico. Además del modelo de *La Araucana*, hay ingredientes que provienen de diversas tradiciones discursivas: los tratados renacentistas de historia natural, la Biblia, los bestiarios, la literatura emblemática, la magia y los grimorios.

Palabras clave. Poesía épica; imitación; conjuros; Antonio Saavedra Guzmán; México.

Abstract. *El peregrino indiano* by Antonio de Saavedra Guzmán incorporates new substances into the magic spell. In addition to *La Araucana*, there are ingredients that come from other discursive traditions: the Renaissance treatises of natural history, the Bible, bestiaries, emblematic literature, magic and grimoires.

Keywords. Epic Poetry; Imitation; Magic Spell; Antonio Saavedra Guzmán; Mexico.

En este trabajo finalizo el análisis de los ingredientes mágicos en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán¹. En el canto XI el líder tlaxcalteca Maxixcalt manda llamar a la bruja Tlantepuzylama para hacer una predicción en torno al final de la batalla contra las fuerzas de Hernán Cortés. Hasta el presente, la crítica ha ofrecido una interpretación convencional en torno a este episodio del poema al presentarlo como una simple imitación de *La Araucana*; sin embargo, en el conjuro que aparece en el texto de Saavedra se emplean sustancias ausentes en la obra de Ercilla. Estos nuevos ingredientes provienen de diversos modelos de la tradición intelectual, tales como la Biblia, los bestiarios medievales, los tratados de historia natural del Renacimiento, la literatura emblemática, y los grimorios mágicos, entre otros. Los autores del Siglo de Oro se inspiraban en pasajes de algunas de estas obras que eran transcritos en las misceláneas y polianteas que circulaban en esa época. En esta sección del canto XI, la hechicera Tlantepuzylama menciona los ingredientes siguientes que forman la pócima mágica:

Las uñas de hombre zurdo u otra cosa
cualquiera que allí tenga del tomada,
baho y aliento de doncella hermosa,
que está oprimida, oculta y encerrada,
los huesos del cerastas ponzoñosa,
menstruo de mujer baja, muy usada,
el vello de la gorda y el mas grueso
y de la flaca, el más pegado al hueso.

Ortigas y el caquiztli, yerba mala,
cuaunenepil y otras ponzoñosas,
que hay de ordinario allí en Tlaxcala,
que para curar son menesterosas,
granos de helecho, que su fuerza iguala
a las que aquí hemos dicho rigurosas,
piciete preparado y el tabaco,
que el zumo y el olor es tan bellaco.

Sábila y valeriana preparada,
con el zumo de ruda y de retama,
los dientes de la scítala ensañada,
y la hiel de venado que anda en brama,
lengua de sierpe muy recién cortada,
y la sangre que de ella se derrama,
caspa de moza flaca verdinegra,
lágrimas de mujer que tiene suegra.

De todo estaba hecho una mistura
con uleaxi y aceite de higuera,
y cosas que por ser contra natura

1. La primera parte en «Conjuros de Erico y Fitón en Tlantepuzylama: imitación necromántica en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán», *Bulletin Hispanique*, de próxima aparición. La segunda parte en «Renovación mágica: El conjuro de Tlantepuzylama en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán», *Saberes y enseñanzas en el mundo colonial, siglos XVI–XVII*, de próxima aparición.

dejo, y por no causaros maravilla,
el peyote, Señor, tomar procura,
que es cosa que no ay acá en Castilla,
que bebido, se sabe, por mal modo,
cuanto quieren saber del mundo todo².

Saavedra agrega a los ingredientes del conjuro las «uñas de hombre zurdo». No encontramos en *La Araucana* o en el *Laberinto de fortuna* mención a las uñas. Curiosamente, Lucano en la *Farsalia* 6. 541 señala que Erieto «roe las lívidas excrecencias de la mano desecada»³, de un cadáver para usarla en el brebaje mágico. También Plinio en la *Historia natural* explica el simbolismo mágico de las uñas y afirma que como todo desecho humano se consideraba que podía ofender a los dioses, por eso era un tabú cortarlas durante ciertas fiestas⁴. Este simbolismo explica su uso por las brujas, ya que era un acto de carácter sacrílego. Más adelante Plinio también habla del vínculo de las uñas y la magia de transferencia: «pongamos por caso que se mezclen los recortes de las uñas de pies y manos de una persona con cera, diciendo que se busca remedio para las fiebres... ellos mandan antes de la salida del sol se fijen en una puerta ajena como remedio para estas enfermedades: ¡qué desfachatez si es falso, pero qué crimen si consiguen transferir la enfermedad!»⁵. Como explica James G. Frazer, se trata de la llamada magia contaminante basada en la existencia de relaciones entre la persona y su cuerpo:

La idea general en la que la superstición descansa es la conexión simpatética que se supone persiste entre una persona y cualquier cosa que alguna vez fue parte de su cuerpo o estuvo de algún modo estrechamente unida a él. Unos pocos ejemplos serán suficientes: pertenecen a la rama de la magia simpatética que puede denominarse contaminante o contagiosa. [...] Si los recortes de uñas y pelo quedan en conexión simpatética con la persona de cuyo cuerpo han sido separados, claro está que pueden usarse como rehenes o prendas de su buena conducta por quien los retenga en su poder, pues dados los principios de la magia contaminante, con sólo que dañe al pelo o las uñas, herirá simultáneamente a su propietario original⁶.

En el verso de Saavedra, como se trata de las uñas de un zurdo se agrega la connotación negativa que tenía la mano izquierda en la magia de la antigüedad clásica (Simón, p. 84). Aquí Saavedra también puede haber tenido en mente el verso de la *Farsalia* 6.562: «ella corta con su mano izquierda las guedejas del efebo moribundo»⁷, detalle de Lucano para insistir en el sentido maligno del acto de Erieto. Como señala Tesoriero existían numerosas creencias supersticiosas en relación a

2. Saavedra, *El peregrino indiano*, p. 195. Todas las citas pertenecen a esta edición. Modernizo la ortografía de acuerdo a los criterios editoriales de la revista. Para un análisis del poema ver Marrero-Fente, 2017, pp. 239-254.

3. Lucano, *Farsalia*, p. 274.

4. Plinio, *Historia Natural*, p. 496.

5. Plinio, *Historia Natural*, p. 492.

6. Frazer, 1965, p. 278. Ver además el documentado trabajo de Lincoln, 1977.

7. Lucano, *Farsalia*, p. 275.

la mano izquierda, como fuentes del mal (p. 140), y agrega que las uñas se consideraban con la capacidad mágica de otorgar control sobre el alma de otra persona por su capacidad de volver a crecer, una cualidad que justificaba su uso en los hechizos mágicos (pp. 129-130).

El verso de Saavedra el «baho y aliento de doncella hermosa», hasta donde sabemos, carece de antecedentes en la poesía épica. El lenguaje paródico del verso puede ser una alusión a las comedias celestinescas. Retorna Saavedra a las fuentes épicas con el verso «los huesos del cerastas ponzoñosa». Como señalan Schleich, Kästle y Kabisch, la víbora cornuda cerastes es una serpiente del viejo mundo, que vive en el desierto del Sahara y el Norte de África. La etimología de su nombre en griego quiere decir cuernos. Esta serpiente tiene unos pequeños cuernos encima de los ojos. Los efectos de su mordedura pueden ser mortales, produce dolor, inflamación, y pérdida de sangre (p. 534). Ercilla la incluye en *La Araucana*: «y la espina también descoyuntada / de la sierpe cerastes»⁸; inspirado por el *Laberinto* de Mena: «membranas de líbica sierpe çerrasta»⁹, que tomó a su vez de la *Farsalia* donde es mencionada por Lucano en el canto 6.679: «la piel de una cerastes líbica todavía viva»¹⁰; y en el canto 9.716: «el cerastes que avanza retorciendo el espinazo»¹¹. Es conocido que la fuente de inspiración de Lucano fue la *Theriaká* de Nicandro¹²; y la descripción de este reptil pasó a la *Historia de los animales* de Eliano: «estos cuernos se parecen a los del caracol, aunque, a diferencia de los de éste, no son blandos»¹³. Esta misma idea es repetida por Plinio en la *Historia natural*: «Por lo que se refiere a las serpientes es sabido de todos que la mayoría tienen el color de la tierra en la que se esconden y que hay innumerables especies: en el cuerpo de la cerastes sobresalen unos pequeños cuernos, a menudo cuatro pares, con cuyo movimiento, ocultando el resto del cuerpo, atraerían a las aves»¹⁴. La imagen de este ofidio como símbolo del engaño fue recogida por san Isidoro en las *Etimologías* 12. 4.18:

Hay una serpiente a la que se llama cerastes (en griego «cuernos» se dice *kéra-ta*): posee cuatro cuernecillos que muestra seductoramente, como si se tratase de comida, y con ello atrapa a los animales que se sienten atraídos por ella. Esconde todo su cuerpo en la arena no dejando ver ninguna parte del mismo, a excepción de los cuernecillos que le sirven para la captura de las aves u otros animales a los que atrae con ellos. Es la más flexible de todas las serpientes, hasta el extremo de que parece no tener espinazo¹⁵.

Como señala James Nicolopoulos la serpiente cornuda es visualmente la más «infernal» de las serpientes venenosas, por esa razón los poetas describen la cabel-

8. Ercilla, *La Araucana*, p. 642.

9. Mena, *Laberinto*, p. 235.

10. Lucano, *Farsalia*, p. 114. Sobre este pasaje de la *Farsalia* ver el análisis de Tesoriero, 2000, p. 203.

11. Lucano, *Farsalia*, p. 79. Ver además el comentario de Claudia Wick, 2004, p. 295.

12. Lucano, *Farsalia*, p. 258.

13. Eliano, *Historia de los animales*, p. 104.

14. Plinio, *Historia Natural*, p. 93.

15. San Isidoro, *Etimologías*, p. 83.

lera de las Furias como las contorsiones de serpientes cerastes. No hay otra serpiente en el canon clásico más directamente asociada a la muerte¹⁶. Además de la tradición europea, Saavedra pudo conocer una serpiente mexicana similar a la cerastes, y que Bernardino de Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España*, describe: «Hay una serpiente en esta tierra que se llama *mazacóatl*; (es) muy grande y muy gruesa, de color pardo oscuro, tiene eslabones en la cola, tiene en la cabeza cuernos como ciervo y por eso la llaman *mazacóatl*, porque tiene cuernos como ciervo» (pp. 270-271).

El siguiente ingrediente mencionado por Saavedra es «menstruo de mujer baja, muy usada», verso que emula el modelo de *La Araucana*: «menstruo y leche de hembras azotadas» (p. 643). Desde Plinio se creía que la menstruación era venenosa. Saavedra agrega a las sustancias del conjuro «el vello de la gorda y el más grueso/y de la flaca, el más pegado al hueso», posiblemente por el valor mágico del vello en la literatura clásica, con ejemplos en la *Farsalia* 6. 562-63: «Ella arranca del cadáver del adolescente el primer vello de sus mejillas»¹⁷; por su parte, Plinio en la *Historia natural* habla del empleo de vellos en remedios¹⁸.

Una diferencia importante en el catálogo mágico de Saavedra es la presencia de plantas que no aparecen en los poemas de Ercilla y Mena¹⁹. En las octavas siguientes Saavedra menciona por primera vez plantas mexicanas junto a otras de la tradición clásica, en lo que constituye una renovación del motivo épico. Saavedra incluye las ortigas para indicar al lector que todas son hierbas malignas, y después lo refuerza con la aclaración «yerbas mala». La ortiga (*urtica*) es una planta conocida desde la Antigüedad²⁰. Su fama queda registrada por los distintos nombres que recibe, entre ellos, el de «hierba de los ciegos», que prueba su notoriedad. También se usaba como estimulante sexual en los animales, según el testimonio de Eliano²¹. El Dioscórides cita tres variedades de ortigas: la blanca (*Lamium Alba L.*), la mayor (*Urtica dioica L.*), y la menor (*Urtica urens L.*). Saavedra debe referirse a la ortiga mayor. De acuerdo a la descripción de Dioscórides: «La semilla, bebida mezclada con mosto, estimula las relaciones sexuales y desopila la matriz... La decocción de sus hojas bebida, mezclada con un poco de mirra, provoca la menstruación» (p.124). Por su parte, San Isidoro en las *Etimologías* describe sus propiedades: «La ortiga (*urtica*) se denomina así porque su contacto produce quemazón en el cuerpo, pues es de naturaleza ardiente y al tocarla provoca prurito y escozor»²². También Juan de Jarava en *Historia de las yervas y plantas* recoge tres variedades de ortigas: romana, mayor y menor, y atribuye a la segunda la capacidad de incitar a

16. Nicolopulos, 2000, pp. 144-145. Sobre este pasaje mencionado por Nicolopulos ver además el excelente análisis de Tesoriero, 2000, p. 184.

17. Lucano, *Farsalia*, p. 275.

18. Plinio, *Historia Natural*, pp. 475-476.

19. Sobre los herbarios mágicos en la literatura española ver el documentado trabajo de Devoto, 1974.

20. Para la historia de esta planta ver Font Quer, 1987, pp. 132-134.

21. Eliano, *Historia de los animales*, p. 34.

22. San Isidoro, *Etimologías*, p. 367.

la lujuria²³. En los *Apuntes para la botánica mexicana*, Manuel Urbina describe las características de esta planta:

Todo el mundo conoce por experiencia el escozor o comezón que causa la picadura de nuestras ortigas indígenas. Las ortigas están cubiertas, sobre toda su superficie, de «pelos urticantes», es decir, pelos canaliculados y glandulosos en la base, que segregan un líquido corrosivo y quemante, conteniendo ácido fórmico, el cual determina sobre la piel un calor quemante y ampollas; esta propiedad tan conocida de nuestros indígenas, hizo que le llamasen á todas las ortigas con el nombre mexicano de *Tzitzicaztli*: planta que causa escozor o comezón²⁴.

De acuerdo a Paracelso, la ortiga era emblema de la lujuria y describe sus propiedades mágicas de aumentar el valor y la audacia, indicando que debía recolectarse cuando la luna está en la constelación de Escorpión²⁵.

Saavedra añade otro componente original al herbolario de Tlantequaylana: el «caquiztli». En la *Historia natural de la Nueva España*, Francisco Hernández habla de tres variedades de este arbusto²⁶. Saavedra posiblemente se refiere al caquiztli de Hueitlalpa que es la variedad mortal, siguiendo el criterio de Hernández que la considera «planta venenosa que tomada produce al punto la locura y la muerte»²⁷. En los *Apuntes para la botánica mexicana*, Manuel Urbina describe otras características malignas de esta planta:

La *Tetiatia*, *Caquiztli*, *Zumaque venenoso* o *Mala Mujer*, corresponde al *Rhus toxicodendron*, Linn., de la familia de las Anacardiáceas. Esta planta, muy abundante en la América del Norte, existe en muchos lugares de la República, goza de cierta fama entre los indígenas, por cuyo motivo le ha sido puesto el nombre de *Tetiatia*, que se deriva de dos palabras mexicanas: *Teti*, piedra ó huevo, y *tlalia*, quemar, nombre que hace alusión á la inflamación que produce en el escroto ó que hincha los órganos de la generación. El nombre de *Caquiztli* se refiere á las emanaciones venenosas que despide, es decir, que es necesario «huir precipitadamente» para no sufrir con ellas algún daño...El efecto por esta planta se manifiesta en comezones, hinchazones, erupciones de la piel que se extienden principalmente á la cara, ojos y aun á partes delicadas como el escroto²⁸.

Otro nuevo ingrediente que cita Saavedra es el «Cuaunepilli». En la *Historia natural de la Nueva España*, Francisco Hernández describe tres tipos de esta planta: «el Coanepilli tricúspide o mazacoanepilli, que significa coanepilli de ciervo, o cihacoanepilli»; el «Coanepilli que tiene hojas con forma de corazón»; y el «Coanepilli atattaccense»²⁹. Saavedra parece referirse a este último, del cual Hernández ofrece una explicación sobre la etimología de su nombre: *lengua de ser-*

23. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, p. 139.

24. Urbina, *Apuntes para la botánica mexicana*, p. 145.

25. Paracelso, *Botánica oculta*, p. 190.

26. Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, pp. 120-122.

27. Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, p. 122.

28. Urbina, *Apuntes para la botánica mexicana*, p. 145.

29. Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, pp. 587-588.

piente: *coatl* = culebra y *nepilli* = lengua, quizás para aludir a sus propiedades mortíferas, similar al veneno de las serpientes. Esta planta es rica en alcaloides, por lo que en dosis altas puede causar la muerte por intoxicación. Posiblemente esta propiedad era aprovechada por las hechiceras y explica su inclusión en el herbolario de Tlantepuzylama.

La siguiente planta mencionada por Saavedra son los «granos de helecho», sin antecedentes en *La Araucana*, o el *Laberinto*. Sin embargo, forma parte de los herbolarios de las hechiceras en *La Celestina*, la *Farsa de la hechicera* y el *Testamento de Celestina*. El helecho era notorio desde la Antigüedad, incluso Dioscórides la llama: «soporte de Hermes», aunque silencia sus propiedades mágicas. También la incluye Juan de Jarava en la *Historia de las yervas y plantas*³⁰. Según Paracelso, cura la melancolía, provoca la menstruación y evita los embarazos: «Tiene abundantes aplicaciones en la Magia Negra. Destruye las pesadillas, aleja el rayo y obra contra los hechizos»³¹. En un documentado trabajo Eva Lara resume las características principales del helecho en la cultura mágica europea:

Planta muy usada en hechicería, debían recogerse en la noche de San Juan... Era creencia común que el helecho atraía la lluvia, daba protección y buena suerte, riqueza, juventud, salud y ayudaba a descubrir tesoros ocultos. También se empleaba para realizar exorcismos. El helecho macho ... se usaba en la magia amorosa para atraer a las mujeres... Tiene bastantes aplicaciones en la magia negra. Al mismo tiempo, es protector en tanto aleja las pesadillas, los rayos, combate los hechizos y a los espíritus malignos... Las ramas de helecho machacadas forman parte de la mixtura que da lugar a la tinta con que se han de escribir los pactos diabólicos ... y posee muchísimas cualidades mágicas: puede actuar contra cualquier espíritu maligno, sanar a un enfermo, defender del diablo, lograr la simpatía de otra persona³².

Saavedra incorpora dos nuevas plantas americanas: el «piciete preparado y el tabaco». El poeta parece establecer una distinción entre estas dos especies botánicas del Nuevo Mundo. La distinción que hace Saavedra es la misma que viene en la *Historia* de Gonzalo Fernández de Oviedo. Como señalan José Pardo Tomás y María Luz López Terrada:

el nombre de *tabaco* es un vocablo taíno que no se aplicaba (o, en todo caso, no sólo se aplicaba) a la planta de la que se tomaban esas hojas secas, sino a uno de los instrumentos con los que se inhalaba el humo que éstas producían al ser prendidas. El propio Las Casas explicó esta acepción del término tabaco y Fernández de Oviedo la confirmó también, cuando escribió: «E los Indios [...] tomaban aquel humo con unos Cálamos o Cañuelas de carrizos. E aquel instrumento con que toman el humo, o las Cañuelas que es dicho, llaman los Indios Tabaco; e no a la yerba o sueño que les toma»³³.

30. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, p. 276.

31. Paracelso, *Botánica oculta*, p. 71.

32. Lara, 2006, p. 49.

33. Pardo Tomás y López Terrada, 1993, p. 226.

Las propiedades farmacológicas del tabaco aparecen descritas en la *Historia natural de la Nueva España* de Francisco Hernández³⁴; y las del piciete en la *Crónica de la Nueva España*, de Francisco Cervantes de Salazar³⁵, sin hacer referencia a su uso mágico. Estas características mágicas son recogidas por Juan de Cárdenas en la *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*: «Y ésta es la causa por que los indios sacerdotes de esta tierra, para haber de consultar al demonio, usaban primero tomar el humo del piciete más fuerte que hallar podían; y así se lo mandaba el demonio, y era para que más presto se embriagasen y perdiesen el miedo con la embriaguez»³⁶. El siguiente ingrediente que incluye Saavedra es la sábila, ausente en *La Araucana*, el *Laberinto*, y la literatura celestinesca. La sábila es el aloe vera, también llamado acíbar. Según Font Quer esta planta era conocida desde la Antigüedad y remite a Dioscórides para mayor información sobre sus funciones y beneficios³⁷. Juan de Jarava en la *Historia de las yervas y plantas* afirma: «El acíbar vive abundantemente en las Indias y de allá se trae el zumo a Europa»³⁸. Por otra parte, José Ramón Gómez Fernández en *Las plantas en la brujería medieval* recuerda que el aloe se usaba en la fumigación, una «actividad bruñeril [que] consistía en la quema de diferentes vegetales con el fin de introducir por vías respiratorias los principios activos que desprenden ciertas plantas al ser quemadas»³⁹.

Otra sustancia nueva del herbolario de Saavedra es la valeriana, sin antecedentes en los modelos épicos o de la literatura celestinesca. De acuerdo a Font Quer la valeriana es «un sedante y un ligero hipnótico»⁴⁰. Dioscórides menciona dos especies de valeriana: la valeriana (*Valeriana phu* L.) y la valeriana griega (*Polemonium caeruleum* L.), ambas eran plantas relacionadas con la magia. La primera era conocida por sus propiedades emenagogas. La segunda, la valeriana griega, por servir de amuleto mágico contra las picaduras de los escorpiones⁴¹. También Juan de Jarava en la *Historia de las yervas y plantas* trae dos variedades de valeriana, adjudicando a la valeriana común la propiedad emenagoga antes mencionada por Dioscórides: «Mueve la purgación acostumbrada a las mujeres»⁴². Paracelso señala la relación de esta planta con la magia: «Durante el sueño hipnótico produce efectos sorprendentes. Es sabido que si se hace oler dicha planta a un sujeto hipnotizado, éste se pone a cuatro patas y aberrear como una bestia hostigada»⁴³.

Otra planta incluida por Saavedra en el herbolario de Tlanteputzylama es la ruda (*Ruta graveolens*), mencionada en *La Celestina* y en *El Testamento de Celestina*. La ruda también es una planta emenagoga, porque contiene el alcaloide llamado

34. Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, pp. 242-245.

35. Cervantes de Salazar, *Crónica de la Nueva España*, p. 119.

36. Juan de Cárdenas, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, p. 246.

37. Font Quer, 1987, p. 884.

38. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, p. 195.

39. Gómez Fernández, 1999, p. 53.

40. Font Quer, 1987, p. 759.

41. Dioscórides, *Pedacio Dioscorides Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, p. 111.

42. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, p. 318.

43. Paracelso, *Botánica oculta*, p. 200.

pilocarpina que induce al aborto; de ahí su presencia entre los ingredientes de las farmacias de las hechiceras. Como explica Font Quer:

El uso más frecuente y popular de la ruda como emenagoga, es decir, para provocar la menstruación o para amentarla en los casos de insuficiencia, parece bien fundado... la dosis empleada debe ser corta, porque esta planta es tóxica. Además, la ruda ejerce una notable acción sobre las fibras musculares uterinas, y, a ciertas dosis, congestiona los órganos de la pelvis. Como consecuencia puede provocar el aborto⁴⁴.

Según José Ramón Gómez Fernández la ruda era una «de las plantas más empleadas en los actos de brujería en la edad media»⁴⁵, también se usaba en los ungüentos para volar⁴⁶; y más adelante afirma «son plantas tóxicas rubefacientes, pues contiene ciertas sustancias tóxicas (antotoxinas)»⁴⁷ que provocan alucinaciones como la sensación de vuelo. Por su parte, el Doctor Laguna en su comentario al capítulo 48, del Libro III de Dioscórides ofrece una versión más positiva sobre el uso de esta planta: «Dicen algunos que tiene la ruda gran fuerza contra los malignos espíritus y contra toda suerte de hechicería»⁴⁸. La descripción de esta planta en Dioscórides menciona sus propiedades medicinales, pero alerta de un peligro: «Si se come mucho de la variedad de monte, mata»⁴⁹. San Isidoro en las *Etimologías* sigue la tradición que asigna a esta planta propiedades inmunológicas contra los venenos: «La ruda es una planta muy ardorosa. Hay una especie silvestre de sabor bastante amargo. Pero ésta y la cultivada son muy ardorosas. La comadreja nos demuestra que esta planta es un antídoto contra los venenos, pues antes de combatir contra una serpiente se inmuniza comiendo esta planta»⁵⁰. Juan de Jarava en la *Historia de las yervas y plantas* describe la ruda y agrega: «Dioscórides dice que la ruda hace orinar y hace a las mujeres venir su purgación»⁵¹. El vínculo de esta planta con la magia también aparece en Paracelso, quien advierte de sus propiedades emenagogas: «Las mujeres embarazadas deben abstenerse de su empleo, pues predispone al aborto, acompañado de grandes peligros»⁵². Más adelante explica su uso «en los perfumes de Saturno entran en mayor parte los granos de esta planta. Unas ramitas de Ruda llevadas encima preservan de todo embrujamiento»⁵³; también *El gran libro de San Cipriano* menciona su empleo en los hechizos amatorios⁵⁴.

44. Font Quer, 1987, p. 427.

45. Gómez Fernández, 1999, p. 19.

46. Gómez Fernández, 1999, p. 77.

47. Gómez Fernández, 1999, p. 103.

48. Dioscórides, *Pedacio Dioscordes Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, p. 299.

49. Dioscórides, *Pedacio Dioscordes Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, p. 299.

50. San Isidoro, *Etimologías*, p. 381.

51. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, pp. 279-280.

52. Paracelso, *Botánica oculta*, p. 196.

53. Paracelso, *Botánica oculta*, p. 196. Ver el documentado estudio de Lara, 2006, p. 54.

54. Surfurino, 1900. Ver los comentarios de Laza, 1958, pp. 173-174.

Otra innovación de Saavedra al herbolario mágico de la poesía épica es la retama. Esta planta no la mencionan los modelos épicos españoles, tampoco es citada en la literatura celestinesca. Aunque Saavedra puede tomar la referencia de múltiples autores clásicos y españoles porque es una planta que cuenta con una prestigiosa tradición literaria, como recuerda la documentada investigación de Rosa Durán⁵⁵. Dioscórides menciona dos tipos: la retama loca (*Osyris alba* L.) y la gayomba, conocida como retama macho (*Spartium junceum* L.), y dice que la decocción bebida de la retama loca ayuda contra la ictericia, también se usa para fabricar escobas. Mientras que la retama macho «purga los humores sanguinolentos y las impurezas residuales»⁵⁶. Por su parte, Juan de Jarava en la *Historia de las yervas y plantas*, ofrece más detalles sobre la retama macho, llamada «*Spartium*. Inhiesta»⁵⁷. La retama está compuesta por un alcaloide denominado retamina y la gayomba, apunta Font Quer, contiene un alcaloide muy tóxico llamado citisina⁵⁸.

Retorna Saavedra a mencionar sustancias como la «scítala», que proceden de los modelos épicos. Posiblemente una imitación del verso de *La Araucana*: «el unto de la scítala serpiente» (p. 643), que Ercilla incorpora en su poema siguiendo el modelo de la *Farsalia* de Lucano: «el escítale el único que desnuda su piel cuando todavía la tierra está rociada de escarcha»⁵⁹. Con una larga historia de antecedentes en la literatura ofiológica, que se remonta hasta la *Theriaká* de Nicandro⁶⁰. En Dioscórides, la scítala, también llamada Cecilia, es una víbora que muerde como una picada de abeja, y aunque no mata, causa una inflamación muy fuerte y grandes dolores⁶¹. También San Isidoro en las *Etimologías* habla de este ofidio: «Hay una serpiente llamada scytale, porque su espalda resplandece con tan gran variedad de colores, que hace detener el paso de los que la ven por el deseo de contemplarla; debido a que es muy lenta al reptar y no puede alcanzar a sus presas, las captura dejándolas extasiadas por la admiración de su belleza»⁶².

El siguiente componente que Saavedra incluye es la «hiel de venado que anda en brama», ausente en *La Araucana*, aunque Mena lo menciona en el *Laberinto* en el verso: «medula de ciervo que tanto envejece / que traga culebra por rejuvenir»⁶³, cuya fuente es *La Farsalia* 6. 672: «ni las médulas de ciervo engordadas con carne de serpiente»⁶⁴. Como señala Charles Tesoriero,

55. Ver Durán, 1983, pp. 205-226.

56. Dioscórides, *Pedacio Dioscordes Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, p. 356.

57. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, p. 211.

58. Juan de Jarava, *Historia de las yervas y plantas*, p. 355.

59. Lucano, *Farsalia*, p. 79. Ver además el comentario de este pasaje en Wick, 2004, pp. 297-298.

60. Nicandro, *Theriaká*, p. 65. Sobre la recepción de este animal en la literatura clásica es de consulta imprescindible el erudito trabajo de Cazzaniga, 1957.

61. Dioscórides, *Pedacio Dioscordes Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, p. 254.

62. San Isidoro, *Etimologías*, p. 85.

63. Mena, *Laberinto*, p. 232. Sobre este pasaje ver la explicación de Nicolopulos, 2000, p. 146.

64. Lucano, *Farsalia*, p. 279.

este verso de Lucano combina dos aspectos sobre el ciervo: su antipatía natural hacia la serpiente, a la que según los autores clásicos perseguía hasta sus cuevas, sacándolas y matándolas. Por eso partes de este animal eran usadas como amuletos contra las mordeduras de serpientes. Otro aspecto es el uso de las médulas de ciervo en la magia medicinal. Por último, agregar la referencia a la hiel del venado, tiene como objetivo aumentar el realismo de la lista de los ingredientes⁶⁵.

Según San Isidoro en las *Etimologías*:

El nombre de ciervos (cervi) deriva de kérata, es decir, de «cuernos»; pues en griego «cuernos» se dice *kérata*. Son enemigos de las serpientes, y cuando se sienten afectados por una enfermedad, las extraen de sus madrigueras con el resoplido de su nariz y sanan devorándolas como alimento, ya que su veneno hace desaparecer la enfermedad. Sienten especial inclinación por la hierba llamada díc-tamo, ya que, alimentados con ella, repelen las flechas que hayan recibido⁶⁶.

Por otra parte, en *La Celestina* son mencionados el «tuétano de ciervo»⁶⁷ y los «huesos de corazón de ciervo»⁶⁸. Como explica Eva Lara también en el *Testamento de Celestina*⁶⁹ hay referencia al «corazón de venado», y aclara «con el hueso del corazón del ciervo se podía fabricar un amuleto que ya era bien conocido por las hechiceras clásicas. Plinio afirmaba que los ciervos son muy provechosos en el uso de la medicina, ya que el hueso de su corazón sirve para no malparir y también es muy bueno para los desmayos. Russell también asegura que este elemento aparece en los escritos médicos de Petrus Hispanus como un remedio contra las enfermedades del corazón...» (p. 49). En *El laboratorio de Celestina*, Modesto Laza Palacios, reproduce un pasaje del comentario del Doctor Laguna que ayuda a entender la inclusión de la hiel de ciervo entre los ingredientes mágicos del poema de Saavedra: «Son asimismo venenos mortíferos...un humor verde amarillo que se haya en la cola del ciervo...El humor de la cola de ciervo bebido causa grandes y bravas angustias de corazón»⁷⁰.

Otro nuevo ingrediente del conjuro de Saavedra es «lengua de sierpe». No aparece en *La Araucana*, aunque en *La Celestina* se habla de la «lengua de víbora» que servía «para remediar amores e para ser querer bien»⁷¹. En otro pasaje el Doctor Laguna afirma: «Recogese también parte del veneno en la lengua»⁷². Según San Isidoro en las *Etimologías*: «Ningún animal mueve la lengua con tanta celeridad como la serpiente, hasta el punto de que parece estar dotada de tres lenguas, cuando en realidad no posee más que una»⁷³. Aunque es muy probable que Saavedra

65. Tesoriero, 2000, p. 194.

66. San Isidoro, *Etimologías*, p. 61.

67. Fernando de Rojas, *La Celestina*, p. 57.

68. Fernando de Rojas, *La Celestina*, p. 61.

69. Lara, 2006.

70. Laza Palacios, 1958, p. 142.

71. Fernando de Rojas, *La Celestina*, p. 61.

72. Citado en Laza, 1958, p. 151.

73. San Isidoro, *Etimologías*, p. 89.

alude al reptil, es curioso que una planta mexicana también lleva el nombre de «lengua serpentina»⁷⁴. Los siguientes dos ingredientes que Saavedra agrega al conjuro son «casha de moza flaca verdinegra», y «lágrimas de mujer que tiene suegra», ninguno forma parte de las sustancias mágicas en *La Araucana*, el *Laberinto* o *La Celestina*. Es posible que el autor los recreó a partir del refranero popular o de la tradición oral.

Las octavas finales del conjuro también están dedicadas al herbolario mágico de Tlantequiyilama. Estas plantas son el uleaxi, el aceite de higuera y el peyote. No he encontrado información sobre el uleaxi. El aceite de higuera, puede ser una referencia al «Apitzalpatli de Tehoitztla», y conocida como higuera. Aparece descrita por Francisco Hernández en la *Historia de las plantas*: «sus semillas constituyen una importante fuente de aceite, y es bien conocida y usada en medicina por sus propiedades purgantes»⁷⁵. Aunque no podemos descartar que Saavedra también puede tener en mente a la variedad europea de la higuera, denominada ricino, muy conocida desde la Antigüedad, como registra Dioscórides⁷⁶. Esta dificultad léxica en la denominación de las plantas americanas en la literatura del Siglo de Oro la analizan José Pardo Tomás y María Luz López Terrada:

La cuestión terminológica es, sin duda, el problema esencial. Los autores partieron de unos términos castellanos que habitualmente se usaban para designar determinadas especies, ... o determinados remedios de uso común en la medicina española de la época y no siempre diferenciaron con claridad entre un producto extraído de determinadas plantas y el nombre concreto de éstas, o entre una denominación popular y otra más técnica, referidas a un mismo simple. Para complicar aún más estas confusiones terminológicas, las denominaciones latinas, procedentes del mundo de los boticarios y herbolarios más que de la esfera puramente médica, surgen a veces en los textos, y no siempre con la precisión que sería deseable. Por ejemplo, cuando Oviedo hablaba de la *cataputia mayor*, estaba empleando una denominación latina, transcrita sin más a la ortografía castellana, tomada de la jerga de los boticarios y que éstos emplearon para designar al ricino común (*Ricinus officinalis* L.), pero el nombre de ricino no aparece en la obra, sino que se habla en todo momento de «higueras del infierno», que es una denominación popular de tal planta, aunque aquí se esté empleando para designar una especie botánica americana distinta, probablemente la euforbiácea *Jatropha curcas* L.⁷⁷.

Vemos este mismo problema en el caso de la higuera, pues Saavedra quizás tenía en mente a la higuera europea porque era una planta prestigiosa en la tradición mágica occidental. Como aclara Eva Lara:

La higuera fue un árbol consagrado a Hermes y a Juno y [...] protegía los casamientos, por lo cual podría estar relacionado con la magia amorosa. Igualmente, se afirma que se creía que la higuera era visitada constantemente por el diablo,

74. Ver la historia de esta planta en Font Quer, 1987, p. 55.

75. Hernández, *Historia Natural de la Nueva España*, p. 7.

76. Ver la extensa explicación que ofrece Font Quer, 1987, pp. 187-188.

77. Pardo Tomás y López Terrada, 1993, p. 190.

que codiciaba sus frutos [...] Además, la sycomancia era un método de adivinación que se valía de las hojas de la higuera. Se escribía la pregunta sobre una hoja y el vaticinio dependía del tiempo en que ésta tardara en secarse⁷⁸.

El último ingrediente del herbolario épico de Saavedra es el peyote (*Lophophora williamsii*), un cactus alucinógeno conocido por las culturas indígenas mexicanas. Los cronistas y sacerdotes españoles dejaron diversos testimonios de los efectos psicotrópicos y el simbolismo religioso de esta planta entre los indígenas. Uno de los primeros en hablar del peyote fue Bernardino de Sahagún en la *Historia general de las cosas de Nueva España*: «Hay otra yerba como tunas de tierra, se llama peyotl, es blanca [...] los que la comen o beben, ven visiones espantosas o irrisibles: dura esta borrachera dos o tres días y después se quita»⁷⁹. Otros autores, como Juan de Cárdenas en la *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias* analizaron en más detalle el vínculo del peyote con el imaginario religioso de los indígenas: «Cuéntase con verdad del peyote, del poyomate y del hololisque que, si se toman por la boca, sacan tan de veras de juicio al miserable que las toma, que, entre otras terribles y espantosas fantasmas, se les representa el demonio y aun les da noticia, según dicen, de cosas por venir; y debe ser todo trazas y embustes de Satanás, cuya propiedad es engañar con permisión divina al miserable que en semejantes ocasiones le busca»⁸⁰.

El canto XI de *El Peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán es un ejemplo de innovación de la poesía épica americana. Saavedra incorporó al catálogo animales y plantas mexicanas desconocidas para Ercilla y otros poetas épicos del Siglo de Oro. Estas sustancias mágicas expandieron el imaginario fantástico de la épica a nuevos horizontes geográficos y culturales.

Lista de ingredientes mágicos comentados:

aceite de higuera
 aliento de doncella
 caquiztli
 caspa de moza
 cerastas
 cuaunenepil
 granos de helecho
 hiel de venado
 lágrimas de mujer que tiene suegra
 lengua de sierpe
 menstroo
 ortigas
 peyote

78. Lara, 2006, p. 50.

79. Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, p. 132.

80. Juan de Cárdenas, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, p. 223. Ver además el tratado de Jacinto de la Serna. Para un análisis reciente del uso mágico del peyote puede consultarse el estudio de López Ridaura, 2015, pp. 52-62.

piciete
 retama
 ruda
 sábila
 scítala
 tabaco
 uñas de hombre zurdo
 vello
 valeriana
 uleaxi

BIBLIOGRAFÍA

- Cárdenas, Juan de, *Primera parte de los problemas y secretos maravillosos de las Indias*, Salamanca, CILUS, 2000.
- Cazzaniga, Ignazio, «L'episodio dei serpi libici in Lucano e la tradizione dei 'Theriaka' nicandrei», *Acme*, 10, 1-3, 1957, pp. 27-42.
- Cervantes de Salazar, Francisco, *Crónica de la Nueva España*, ed. Manuel Magallón, Madrid, Atlas, 1971.
- Devoto, Daniel, *Textos y contextos: estudios sobre la tradición*, Madrid, Gredos, 1974.
- Dioscórides Pedanius, *Pedacio Dioscordes Anazarbeo, acerca de la materia medicinal, y de los venenos mortíferos*, ed. Andrés de Laguna, Salamanca, Mathias Gast, 1570.
- Durán, Rosa, «Sobre la fortuna literaria de la retama», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, 59, 1983, pp. 205-226.
- Eliano, Claudio, *Historia de los animales*, ed. José María Díaz-Regañón López, Madrid, Gredos, 1984, 2 vols.
- Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, ed. Isaías Lerner, Madrid, Cátedra, 1993.
- Font Quer, Pío, *Plantas medicinales: el Dioscórides renovado*, Barcelona, Labor, 1987.
- Frazer, James George, *La rama dorada*, México, FCE, 1965.
- Gómez Fernández, José Ramón, *Las plantas en la brujería medieval: propiedades y creencias*, Madrid, Celeste, 1999.
- Hernández, Francisco, *Historia natural de Nueva España*, México, UNAM, 1959.
- Jarava, Juan de, *Historia de las yervas y plantas*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2005.
- Lara Alberola, Eva, «Testamento de Celestina: Una burla de la hechicera», *Celestinesca*, 30, 2006, pp. 43-88.

- Laza Palacios, Modesto, *El laboratorio de Celestina*, Málaga, Antonio Gutiérrez, 1958.
- Lincoln, Bruce, «Treatment of Hair and Fingernails among the Indo-Europeans», *History of Religions*, 16, 1977, pp. 351-362.
- López Ridaura, Cecilia, «De la mandrágora al peyote. Plantas brujeriles en España y América», en *Las minorías: Ciencia y religión, magia y superstición en España y América (siglos XV al XVII)*, ed. Antonio Cortijo Ocaña y Ángel Gómez Moreno, Publications of eHumanista, University of California, Santa Barbara, 2015, pp. 52-62.
- Lucano, Marco Anneo, *La Farsalia*, ed. Víctor-José Herrero Llorente, CSIC, Madrid, 1996.
- Marrero-Fente, Raúl, «Conjuros de Ericto y Fitón en Tlantepucylama: imitación necromántica en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán», *Bulletin Hispanique*, en prensa.
- Marrero-Fente, Raúl, «Renovación mágica: El conjuro de Tlantepuzylama en *El peregrino indiano* de Antonio Saavedra Guzmán», en *Saberes y enseñanzas en el mundo colonial, siglos XVI–XVII*, ed. Guillermo Serés, Bellaterra, Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, Universidad Autónoma de Barcelona, en prensa.
- Marrero-Fente, Raúl, *Poesía épica colonial del siglo XVI. Historia, teoría y práctica*, Madrid/Frankfurt, Iberoamericana/Vervuert, 2017.
- Mena, Juan de, *Laberinto de fortuna y otros poemas*, ed. Carla De Nigris, Barcelona, Crítica, 1994.
- Nicandro, *Theriaká e Alexiphármaka*, ed. Giuseppe Spatafora, Roma, Carocci, 2007.
- Nicolopoulos, James, *The Poetics of Empire in the Indies. Prophecy and Imitation in «La Araucana» and «Os Lusíadas»*, University Park, Pennsylvania State University, 2000.
- Paracelso, *Botánica oculta, Tratado de las plantas mágicas*, Barcelona, Edicomunicación, 1999.
- Pardo Tomás, José, y María Luz López Terrada, *Las primeras noticias sobre plantas americanas en las relaciones de viajes y crónicas de Indias, 1493-1553*, Valencia, Instituto de Estudios Documentales e Históricos sobre la Ciencia, Universitat de València, CSIC, 1993.
- Plinio, *Historia natural*, ed. Josefa Cantó, Isabel Gómez Santamaría, Susana González Marín y Eusebia Tamiño, Madrid, Cátedra, 2002.
- Rojas, Fernando de, *La Celestina. Tragicomedia de Calisto y Melibea*, ed. Francisco J. Lobera, Guillermo Serés, Paloma Díaz-Mas, Carlos Mota, Iñigo Ruiz Arzalluz y Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española, 2011.

- Sahagún, Bernardino de, *Historia general de las cosas de Nueva España*, ed. Ángel María Garibay K., México, Porrúa, 1956, 3 vols.
- Saavedra Guzmán, Antonio, *El peregrino indiano*, ed. María José Rodilla, Madrid, Iberoamericana, 2008.
- San Isidoro, *Etimologías*, ed. José Oroz Reta, Manuel-Antonio Marcos Casquero y Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982, 2 vols.
- Serna, Jacinto de la, *Tratado de las supersticiones, idolatrías, hechicerías, y otras costumbres de las razas aborígenes de México*, ed. Francisco del Paso y Troncoso, México, Fuente Cultural de la Librería Navarro, 1953.
- Simón, Francisco Marco, «Topografía cualitativa en la magia romana: izquierda y derecha como elementos de determinación simbólica», *Memorias de Historia Antigua*, 7, 1986, pp. 81-90.
- Schleich, Hans-Hermann, Werner Kästle y Klaus Kabisch, *Amphibians and Reptiles of North Africa*, Koenigstein, Koletz Scientific Books, 1996.
- Surfurino, Jonás, *El libro de San Cipriano: libro completo de verdadera magia o sea tesoro del hechicero*, México, Biblioteca Ciencias Ocultas, 1900.
- Tesoriero, Charles, *A Commentary on Lucan Bellum Civile 6.333-830*, Tesis doctoral inédita de la Universidad de Sydney, Australia, 2000.
- Urbina, Manuel, *Apuntes para la botánica mexicana*, en Hunt-Cortes digest, México, [s.n.], 1904.
- Wick, Claudia, *Marcus Annaeus Lucanus, Bellum civile. Liber IX. Einleitung, Text und Übersetzung*, München, Saur, 2004.