

CÁBALA Y AOJAMIENTO EN EL *TRATADO DE LA FASCINACIÓN DE ENRIQUE DE VILLENA*.

Mariano Villalba
Universidad de Buenos Aires
e-mail: mariano.villalba@hotmail.com

ISSN en trámite
melancolia@revistamelancolia.com

RESUMEN

El *Tratado de la fascinación* de Enrique de Villena (1384-1438) es el primer texto en la Península Ibérica y el segundo en toda la Europa Occidental dedicado exclusivamente a tratar el tema del *aojamiento*. Redactado en forma de epístola para su amigo Juan Fernández Válera, en él construyó un discurso apologético de prácticas cabalísticas para curar y proteger contra el aojamiento que circularon a través del rabino Hasdai Crescas y su grupo en la Corte de Juan I de Aragón. Sin embargo, Enrique de Villena debió ajustar su discurso al de la ortodoxia tras las implicancias que cábala y aojamiento tuvieron luego de la Disputa de Tortosa de 1413 y la regulación de las prácticas curativas por parte de las coronas de Aragón y Castilla.

PALABRAS CLAVE: cábala, aojamiento, Enrique de Villena

KABBALAH AND EVIL EYE IN *THE TRATADO DE LA FASCINACIÓN OF ENRIQUE DE VILLENA*

ABSTRACT

The *Tratado de la fascinación* of Enrique de Villena (1384-1438) is the first text in the Iberian Peninsula and the second in all Western Europe exclusively dedicated to the evil eye. Written as an epistle to his friend Juan Fernández Válera, he built an apologetical discourse of kabalistic practices to cure and protect from the evil eye held by rabbi Hasdai Crescas and his followers in the court of John I of Aragon. However, Enrique de Villena had to tighten his discourse to orthodoxy, as kabbalah and evil eye were compromised practices after the Dispute of Tortosa of 1413 and the regulation of medical practices in the crowns of Aragon and Castile.

KEY WORDS: Kabbalah, evil eye, Enrique de Villena

Mariano Villalba es Profesor (2010) y Licenciado en Historia (2014) por la Universidad de Buenos Aires y Magister en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural (2016) del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional General San Martín, Argentina. Miembro del Centro de Estudios sobre el Esoterismo Occidental de la Unión de Naciones Suramericanas. Se ha desempeñado como profesor interino colaborador en seminarios temáticos y de investigación de la carrera de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires sobre historia del esoterismo occidental. Miembro de grupos de investigación en Argentina y Brasil, ha participado como expositor en diversas conferencias y jornadas. Entre sus publicaciones se encuentran dos reseñas de libros, un artículo: “El Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena. Esoterismo en la corte de Juan II de Castilla”, *Magallánica: revista de historia moderna*, N°3. Varia, (2015) pp. 186-216 y un capítulo de libro: “Juan José Durandó y la Colonia San José (1887-1916): espiritismo y curanderismo en Entre Ríos.” en Juan Pablo Bubello, José Ricardo Chaves, Francisco de Mendonça Junior (Eds.) (2015). *Estudios sobre la historia del Esoterismo Occidental en América Latina: enfoques, aportes, problemas y debates*, México-Buenos Aires.

Introducción.¹

“Omito las fascinaciones alcanzadas por una mirada repentina y los más agudos amores instantáneamente encendidos por los rayos de los ojos”
Marsilio Ficino, *De vita coelitus comparanda*, cap. XVI (Kaske, Clark, 1998: 324).

“La fascinación es un vínculo que viene del espíritu embrujado y a través de los ojos del fascinado ingresa a su mismo corazón”, Heinrich Cornelius Agrippa, *De Occulta Philosophia Libri Tres* (Agrippa, 1533, Liber I, cap. L)

Si bien la idea de que puede dañarse por medio de la mirada se encuentra presente en la cultura occidental desde la Antigüedad Clásica, comenzó a preocupar a los eruditos de Europa recién hacia el siglo XIV cuando comenzaron a aparecer numerosas menciones sobre la *fascinatio* en tratados galénicos (Salmón, Cabré, 1998: 54). El *Tratado de la fascinación* de Enrique de Villena (1384-1438) fue el primer texto en la Península Ibérica y el segundo en toda la Europa Occidental dedicado exclusivamente a tratar este tema, conocido como *aojamiento* en la cultura castellana y también en nuestra América luego de la llegada de los conquistadores. A partir de este texto de 1425, los mayores representantes del esoterismo occidental españoles y del resto de la geografía europea, como Marsilio Ficino o Enrique Cornelio Agrippa, se referirían también a este fenómeno en sus producciones eruditas.

Pero el caso del esoterismo en la Península Ibérica tiene una importancia particular, ya que el texto de Villena fue el disparador de una literatura exclusiva sobre la fascinación o aojamiento que podemos encontrar a lo largo de los siglos XV y XVI y que queda aún por explorar. Doce años después, el obispo de Ávila, Alonso Fernández de Madrigal (1410-1455), publicaría un opúsculo sobre el tema dentro de sus *Çinco figuratas paradojas* de 1437; el médico de los Reyes Católicos, Diego Álvarez Chanca (1480-1515), haría lo suyo

¹ El presente trabajo es parte de mi investigación de Tesis de Maestría en Sociología de la Cultura y Análisis Cultural titulada “Esoterismo y poder en Castilla y Aragón. Enrique de Villena y su *Tratado de la Fascinación* (1425) y *Tratado de Astrología* (1438)”, defendida el 3 de mayo de 2016 en el Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional General de San Martín, Argentina. A su vez, fue continuación de mi investigación de Tesis de Licenciatura en Historia “*Polémicas anti-astrológicas y apologías mágicas. Análisis histórico cultural sobre la astrología y la magia astral en el Tratado de Astrología* -atribuido a Enrique de Villena- (España, siglo XV)” defendida el 3 de Julio de 2014 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Agradezco los comentarios de Dr. Nicolás Kwiatkowski, Dra. Silvina Vidal y Dr. Francisco de Paula Souza de Mendonça Júnior sobre mi trabajo de maestría que procuré atender para este artículo.

con su *Tractatus de fascinatione* en 1499; treinta años después, otro médico de Alcalá, Antonio de Cartagena (¿-1560), publicaría su *Libellus de fascinatione* (1530) como apéndice a una obra sobre la peste; los lusos Gaspar de Ribeiro (de quien poco se sabe), con su *Questio de fascinatione* (ca. 1535) y Thomas Rodríguez da Veiga (1513-1579) con su *Relectiones de facinatione* de 1561.

¿Es la misma fascinación verdaderamente un problema de ámbitos ibéricos? Así lo afirmaba Rafael Salillas en la conclusión del estudio más exhaustivo sobre este tema en esta región, *La fascinación en España*, publicado hace ya más de un siglo (1905: 107). Si observamos que en la bibliografía internacional especializada sobre el *Western Esotericism* la Península Ibérica durante el período temprano moderno ocupa un lugar marginal, no parece casual que el tema de la *fascinatio* como fenómeno del esoterismo occidental tampoco ocupe un lugar preponderante. Sin pretender considerar los motivos de esta tendencia, consideramos que este artículo contribuirá a comprender las características particulares del esoterismo español en el período temprano moderno (y específicamente apropiaciones cristianas de la cábala y la fascinación) que siguen siendo aún muy poco abordadas en el campo de estudios.²

Siguiendo avances de investigación sobre esta fuente (Bubello, 2012), el objetivo en este caso es analizar la relación entre el fenómeno de la fascinación y la cábala en Enrique de Villena, a la luz del marco cultural general de persecuciones contra el judaísmo, y del incipiente discurso científico-médico que comenzó a impugnar a este fenómeno en el mismo momento de su surgimiento como literatura erudita. El enfoque será el de la Historia Cultural, situando históricamente nuestra fuente en forma sincrónica con la cultura de su época y contrastándola diacrónicamente con otras anteriores y posteriores (Chartier, 1992: 41). Utilizaremos para esto la edición crítica de Ana María Gallina (1978) la cual contrastaremos con otros textos de Villena como el *Tratado de la Lepra* y el *Tratado de*

² Nuestra investigación partió de un proyecto más amplio en 2011-2012 titulado “Esoterismo, polémicas antimágicas, apologías mágicas y poder (España, siglos XV-XVI)” y continuado en 2013-2014 con “Esoterismo y política en la España de Carlos V y Felipe II (Siglo XVI)”, dirigidos por Dr. Juan Pablo Bubello en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Siguiendo la conceptualización propuesta por Antoine Faivre hace tres décadas (1994) y los debates actuales sobre el concepto de *western esotericism*, dichos proyectos procuraron atender a las prácticas, representaciones y los textos fundamentales que los esoteristas de la España moderna pusieron en circulación, sin perder de vista los avances de investigación del resto de las regiones que conformaban la Europa occidental que ya están más profundamente estudiadas (Hanegraaff, Faivre, Van Der Broek, Brach, 2005).

Astrología, el cual hemos abordado ya en otro artículo (Villalba, 2015). En todos los casos hemos ajustado el castellano del siglo XV al estilo actual para facilitar la lectura, pudiendo remitirse el lector a las ediciones pertinentemente citadas.

Estado de la cuestión.

El manuscrito original fue descubierto y analizado por el historiador y jurista español Rafael Floranes (1743-1801) y publicado por primera vez en 1876.³ En su *Historia de los heterodoxos españoles* de 1880, el erudito español Marcelino Menéndez Pelayo coincidía con Floranes en calificarlo de ridículo por tratar de tales creencias (1978: T1, 543). A partir de allí, los abordajes sobre este texto siguieron la misma línea positivista de Menéndez Pelayo que lo vinculaba a la “superstición”, la “credulidad” o la “ignorancia” del autor. Ana María Gallina (*Op. cit.*: 69) y Fernando Salmón y Montserrat Cabré (*Op. cit.*: 56) señalaron que sus prácticas son “medievales” y “supersticiosas” y se ubican fuera del “campo médico” ya que la obra no alcanza la complejidad de la de Diego Álvarez Chanca. Bárbara Spinoglio e Hilda Ciapparelli dieron más recientemente explicaciones del mismo tipo, señalando de forma anacrónica -incluso utilizando categorías de la psicología y la medicina moderna- que Villena era “*un gran observador de los problemas psicosomáticos*” (Ciapparelli, 2005: 53), o que “*puede parecer absurdo o incluso ridículo que el autor de una discusión con absoluta seriedad sobre el mal de ojo*” (Spinoglio, 2003).

Todos estos diversos abordajes que estudiaron el texto a partir de su “ignorancia” o “credulidad” repitieron la “leyenda negra” construida sobre Villena a lo largo de la Edad Moderna, iniciada durante su vida pero impulsada tras su muerte luego de la célebre quema de su biblioteca por el obispo Lope de Barrientos bajo órdenes de Juan II de Castilla (Villalba, *Op. Cit.*: 188-189). El mismo Marcelino Menéndez Pelayo había señalado que la leyenda de Villena era de tal magnitud que era equiparable a la del Fausto alemán (1944: T2, 31-40). Confundiendo al Villena “histórico” del “imaginado”, estos autores procedieron de forma similar al caso de Enrique Cornelio Agrippa, sobre quien también recayó una

³ El tratado se encuentra en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNE), Mss/6599, II, h.140-150v.

“gran narrativa” en la cultura moderna que lo relegó al campo de la “herejía”, la “credulidad” o la “superstición” (Hanegraaff, 2015: 93).⁴

En una interpretación más novedosa, el filólogo Jacobo Sanz Hermida señaló que debe comprenderse al *Tratado de Fascinación* de Villena en el marco del *ars dictaminis* y el surgimiento del género epistolar en ese período. Dado que Villena escribió este texto para su criado Juan Fernández Válera en forma de epístola, la escritura del mismo se explicaría por las preocupaciones de la “intelectualidad nobiliar” en la corte de Juan II de Castilla y el surgimiento de un nuevo tipo de lector y género literario. Según Sanz Hermida (2001), debido a las inquietudes de la nobleza castellana en un período de cambio dinástico y revueltas de los infantes de Aragón:

el mal de ojo podrá haber surgido por el miedo hacia una enfermedad de difícil adscripción por lo de supersticioso que encierra, cuya génesis se relaciona con actitudes de venganza, saña o encono, según se creía popularmente, con los problemas sociales que planteaba (p.31)

Debido a este clima de lucha política y el “miedo” que generaba el mal de ojo, Sanz Hermida sostiene que “*Villena intenta convencer a los nobles para que se ocupen/preocupen por temas científicos que después les servirán para adoctrinar a sus inferiores*” (*Ibidem.*: 38). El abordaje de Mar Rey Bueno de 2004 coincide con el de Sanz Hermida en el sentido de que ambos insisten en el carácter conflictivo y de “miedo” u “encono” en la corte de Juan II que explicaría la primera producción erudita del tema en ese contexto. Para la autora (2004), el *Tratado* de Villena surgió como un género específico de literatura erudita en la corte castellana del siglo XV debido a que:

⁴ En el caso de Agrippa fueron sus contemporáneos Paolo Giovio y Andreas Hondor quienes primero aportaron datos sobre su biografía que terminarían siendo asociados al Fausto histórico y a su leyenda de mago escéptico y atormentado (Zambelli, 2007: 115). En el caso de Villena fue Fernán Pérez de Guzmán en 1450 con la biografía incluida en sus *Generaciones y semblanzas*, quien brindó datos sobre su personalidad insistiendo en su inclinación por “algunas viles y rehaces artes de adivinar” (Pérez de Guzmán, 1947: 65). A poco de morir Villena y ser quemados sus libros, ya comenzaron a atribuírsele textos o inventarse libros que se suponían hallados entre los de su famosa biblioteca. La más célebre es la *Carta de los veinte sabios cordobeses* con una supuesta respuesta de Villena donde les revela a sus seguidores un misterio alquímico por medio de un sueño donde se le aparece Hermes Trismegisto. En el período moderno y contemporáneo Enrique surge como protagonista de numerosas comedias y narraciones mágicas en diversas obras del teatro y la novela española como *La cueva de Salamanca* (1628) de Juan Ruiz de Alarcón, *La visita de los chistes* (1631) de Francisco de Quevedo, *Lo que quería ver el Marqués de Villena* (1645) de Francisco de Rojas Zorrilla, *La Redoma encantada* (1839) de Juan Eugenio Hartzenbusch y en *La hierba de fuego* (1874) de José Fernández Bremón (Menéndez Pelayo, 1944: 31-50). La leyenda de Villena incluye *topoi* comunes a toda la Europa renacentista, siendo la más famosa la de la Cueva de Salamanca, la cual llegó no sólo a países de habla hispana como Argentina, Chile y Uruguay sino también a Brasil (Marcos Celestino, 2004: 185).

su génesis se atribuía a actitudes de venganza, saña o encono. En este sentido, la clase privilegiada por excelencia, la nobleza, sería la más susceptible al mal pues, si como se creía, la enfermedad era causada por la envidia y la ira, los más poderosos estarían más expuestos a sufrirla (p.60).

Sanz Hermida y Mar Rey Bueno repiten el abordaje del clásico libro de Keith Thomas en clave funcionalista y psicologicista, siguiendo la perspectiva de Malinowski sobre la “magia”. En el primer capítulo de su libro, Thomas buscaba también detectar las “inseguridades” o “peligros” en la Inglaterra de la primera mitad del siglo XVII que permitieran explicar el florecimiento de la magia, y la superación posterior de esas “angustias” en la segunda mitad y la “declinación de la magia” (1971: 21). Este modelo también ya fue cuestionado en la investigación académica actual (Hanegraaff, 2003: 358).

En este trabajo, por el contrario, veremos que la primer producción erudita sobre la fascinación puede explicarse por las apropiaciones por parte de Villena de las primeras manifestaciones de la cábala que circularon en Aragón, y la dinámica de persecuciones contra los judíos que, junto a un incipiente discurso científico-médico, comenzó a impugnar el poder de la lengua hebrea para curar dicho fenómeno. Enrique de Villena produciría su texto ajustándose mediante una táctica discursiva no sólo frente a las polémicas antimágicas construidas por la Iglesia y la nueva legislación castellana que persiguió al esoterismo (Bubello, *Op. cit.*: 24), sino también frente al otorgamiento del monopolio de la práctica médica a la burocracia real por parte de las coronas castellana y aragonesa.

Aojamiento y polémicas medievales.

Si bien el primer texto en Europa occidental dedicado exclusivamente al tema parece ser el *Tractatus de fascinatione (circa 1331)* del abad Engelberto de Admont (1250-1331), el mismo tuvo una recepción limitada en el sur de Europa y ni Villena, Chanca o Cartagena lo conocieron (Salmón, Cabré, *Op. cit.*: 55; Sanz Hermida, *Op. cit.*: 48). La principal autoridad en el tema en el período medieval fue Avicena, quien, apoyándose en la teoría de la visión de Aristóteles, sostenía que el alma humana podía afectar a otros cuerpos por medio de la mirada a través de la imaginación o *mediación*. Quienes disentían de Avicena,

por el contrario, lo creían posible sólo por una influencia astrológica y no simplemente por el efecto de la mirada (Lindberg, 1976, 43-52; 128; Salmón, Cabré, *Op. cit.*: 57-58). Sólo a partir del siglo XVI ambas posturas podrán conciliarse en una misma representación. Así como Marsilio Ficino sería el primero en vincular astrología y alquimia (Newman, Grafton, 2001: 15), también el célebre florentino vincularía el fenómeno de la *fascinatio* con las influencias de los rayos celestes.⁵

En la Península Ibérica de los siglos XV-XVI encontramos, hasta el momento, características similares a las del resto del continente. En el siglo XVI Antonio de Cartagena⁶, Gaspar de Ribeiro⁷ y Thomas Rodríguez da Veiga⁸ sostendrán el requisito de la determinación astrológica para que el *aojador* pueda ejercer el mal. La influencia de Marsilio Ficino sobre estos personajes será advertida por los mismos españoles del siglo XVI, para lo cual podemos dejarle la palabra a Alonso López de Corella (1513-1584), quien en sus *Secretos de philosophía y astrología y medicina* de 1547 mencionaba que:

el doctor Cartagena dice en su libello de fascinatione que por influjos celestiales puede tener uno una propiedad de dañar a otro [...] esto concuerda con lo que dice Marsilio Ficino en el libro De triplici vita, el cual aconseja que busquemos amistad y familiaridad con aquellos que tienen afortunados nacimientos (Sanz Hermida, *Op. cit.*: 321)

A principios del siglo XV, en cambio, Enrique de Villena no postula ninguna relación entre astrología y las causas del aojamiento, sino que, basándose en Avicena, lo cree

⁵ “Por lo tanto, ¿negarás que los astros con los rayos de sus ojos, con los cuales nos miran y nos tocan, alcanzan maravillas en un instante?” [An ergo negabis coelestia oculorum suorum radiis, quibus nostra contuentus simul atque contingunt, statim miranda perficere?] (Kaske, Clark, *Op. cit.*: 324). Para un análisis de la fascinación en Ficino en relación al concepto de materia y la metáfora del espejo puede verse (Kodera, 2002: 303-306).

⁶ Dice Cartagena: “el aojamiento es una cualidad celeste, que no obedece a la voluntad sino que obra naturalmente de acuerdo con la disposición del paciente, constelación celeste que no sólo le es influida a un individuo desde la primera salida de la naturaleza, sino que se exige cierto y determinado influjo” (Sanz Hermida, *Op. cit.*: 199)

⁷ Dice Ribeiro: “por la virtud de naturaleza superior, ya sea inteligencia, ya estrella, el alma de uno se pone en el grado inferior y entonces la inferior ha nacido para ser mudada por la aprehensión de la superior y así se produce el aajo” (*Ibidem*: 255).

⁸ Dice Veiga: “Puede también creerse, como acerca de los restantes afectos admirables, que se ha de buscar una fuerza celeste, contraria a la vida humana, impresa en los ojos; así como también puede creerse probablemente que una fuerza opuesta, saludable y benéfica, en los ojos de algunos ha mandado del cielo y que por la intervención de esta facultad aquellos primeros llamados ‘lasdunos’, y los posteriores ‘aojadores’, sanan en espíritu y con el tacto llamados ‘alexiacos’ o ‘que alejan los males’, vulgarmente ‘bendiceras’” (*Ibidem*: 281-282).

posible únicamente por la mirada y su contagio a través del aire.⁹ Alfonso de Madrigal en sus *paradojas* de 1437¹⁰ y Diego Álvarez Chanca en su *Tractatus de fascinatione* de 1499¹¹ tampoco postulan aún ninguna determinación astral. De la misma forma, hemos señalado cómo en el *Tratado de Astrología* Villena defiende la legitimidad de astrología judiciaria y su utilidad para acceder al *spiritus vital*, y cuestiona la pretensión de los alquimistas de obtener la *quintaescencia* mediante sucesivas destilaciones de un elemento, no existiendo ninguna relación entre ambas disciplinas (Villalba, *Op. Cit.*: 206). Astrología, alquimia, cábala y aojamiento conforman en Enrique de Villena prácticas y representaciones diferenciadas, en un período incipiente de la conformación del esoterismo occidental en el período moderno, según la periodización propuesta por Faivre (1994: 49). Pero centrémonos en esta ocasión en la cábala y su relación con el aojamiento, situando a continuación al texto de Villena en el marco cultural de su época.

El “Tratado” de la fascinación y la cábala en Aragón.

Nacido en 1384, nuestro Enrique pasó los primeros veintiocho años de su vida en la corona de Aragón y es allí donde entró en contacto con textos y representantes del esoterismo occidental. Allí fue partícipe del incipiente humanismo catalán de los reinados de Juan I *el cazador* (1387-1396) y su primo Martín *el humano* (1396-1410), reyes que protegieron y financiaron las actividades de astrólogos, alquimistas y cabalistas, llegando a contener la biblioteca de Martín I más de tres mil volúmenes (Ryan, 2011: 105-171; Scott Lucas, 2003: XVI). Sólo por mencionar los más representativos, Villena llegó a tener en su biblioteca el *Liber Raziel*, el *Kiranides*, el *Picatrix*, la *Agricultura Caldea*, obras alquímicas como la *Tabla Esmeralda* o el *Libro de Quintaescencia* de Juan de Rupescissa, diversas

⁹ Afirma Villena: “estas cosas han virtud natural de purificar el aire alrededor del que las trae, y por esto no da lugar a la infección del ojo que dañe, disponiendo en ello otra manera y haciendo en ello tal acción contraria” (Gallina, *Op. cit.*: 113).

¹⁰ Alfonso de Madrigal niega enfáticamente cualquier determinación celeste en base a Aristóteles: “el cielo no tiene ninguna disposición sobre la cual pueda ser quemado o perescer. Así dize Aristóteles en el segundo libro *De çelo et mundo*, corpora supra celestia non suscipiunt peregrinas impressiones, que quiere decir, los cuerpos celestiales no pueden recibir en sí alguna corrupción o alteración”. (Sanz Hermida, *Op. cit.*: 307).

¹¹ En la Cuarta Cuestión de la obra, titulada “si el aojo puede hacerse de otra manera que por la vista”, Diego Álvarez Chanca responde: “se ha de decir que no, pues el aojo, como por todos comúnmente se expone, no es otra cosa que la exterminación hecha por el hombre contra el hombre por la vista” (*Ibidem.*: 123).

obras de época alfonsina como el *Lapidario*, el *Libro de los agujeros*, el *Libro de las formas e ymagenes* y diversas obras atribuidas a Hermes Trismegisto como *Los secretos de Hermes*.¹² Sin embargo, la intromisión de la dinastía castellana de los Trastámara en Aragón en 1412, conocido como Compromiso de Caspe, fue un hecho imprevisto que hizo menos relevante y deseable su presencia en el reino, debiendo moverse a Castilla e interrumpir súbitamente sus tareas intelectuales: “había de estar poco en Valencia y donde entendía tomar mi camino para Castilla y tenía liados mis libros que para ellos tuviera menester” (Carr, Cátedra, 1983: 293).

Según el mismo Enrique nos relata, tenía escritos ya doce capítulos de los noventa que tenía planificados para su *Tratado de la Fascinación* cuando interrumpió su tarea para consolar a su angustiado amigo Juan Fernández Válera, escribano real, regidor de Cuenca y criado de su casa, dedicándole su *Tratado de la consolación*.¹³ Pero al retomar su tarea sobre la *fascinatio* hacia fines de 1422 durante el reinado de su sobrino, Juan II (1407-1454), desestimó su idea inicial de escribir el “Tratado” previsto de noventa capítulos.¹⁴ El *Tratado de la Fascinación* que conocemos es, en verdad, un tratamiento sobre el aojamiento en forma de epístola enviada al mismo Juan Fernández Válera. ¿Qué motivó a Villena a desestimar finalizar los setenta y ocho capítulos de su “tratado” y redactar una epístola de considerablemente menor extensión a su amigo? ¿Por qué el primer tratado sobre la fascinación aparece hacia 1420 en Castilla y cuál es su relación con la cábala?

Villena menciona en su texto que los “físicos” cristianos de su época no logran dar una respuesta satisfactoria sobre las causas de la fascinación ni encontrar formas eficaces

¹² Para una lista completa puede verse el libro de Cotarelo y Mori (1896: 151-175) quien la reconstruyó en base a citas, y Derek Carr (1999: 39-59) quien incorporó autoridades hebreas y árabes no incluidas en la lista de Coratelo. La biblioteca de Enrique de Villena fue la más sobresaliente de su época junto con la del marqués de Santillana, en cuya corte se anudaron las relaciones personales y el acopio de libros (Monsalvo Antón, 2011: 82).

¹³ En este mismo *Tratado de la consolación* nos comenta el suceso: “Mudo y vacío la pluma de continuar el *Tratado de la Fascinación*, es, a saber, *Sermón del ojo*, *siquiera aojamiento*, que a vuestras preces y para vos había comentado, distinguiéndolo en tres partes y cada una de aquellas en treinta capítulos subdividiendo. Y de la primera doce tenía cumplidos, divulgada y actualmente parecida. Y aún están así aquellos pocos o primeros capítulos, esperando unir los otros en la división prometida” (Carr, 1976: 7). En el *Tratado de la Fascinación* también resalta en cuatro oportunidades que la presente sería sólo un anticipo de una obra de mayor desarrollo ya planificada.

¹⁴ El manuscrito del *Tratado de la fascinación* explicita que fue terminado un 3 de junio pero el año es objeto de conjetura. En base a su estudio filológico, Ana María Gallina sugiere el año 1425 ya que Villena habría comenzado a escribir el *Tratado* a fines de 1422 o principios de 1423 junto con su interpretación del *Salmo Quoniam Videbo* que realizó en 1424 también para Juan Fernández de Válera (*Op. cit.*: 65).

para curarlo: “los físicos de ahora saben de esto poco, porque desdeñan la cura de tal enfermedad, diciendo que es obra de mujeres y por eso no alcanzan las diferencias y secretos de ello” (Gallina, *Op. cit.*: 129). Por el contrario, considera que los que sí conocen los “secretos” del aojamiento son los judíos por “la antigüedad de su lengua” y por conocer formas cabalísticas para curarlo y prevenirlo: “Y por cierto en estas obras que por virtud de palabras se obran grandes secretos alcanzaron los ebraiquistas. Esto hizo la gran antigüedad de la lengua, donde descienden las otras lenguas. Esto dice san Gerónimo en *Super Sophoniam*” (*Ibidem*: 126). Villena menciona que quienes le transmitieron estos conocimientos de prácticas cabalísticas para curar el aojamiento (y del célebre *Gayat Alhaquim*) fueron sus “maestros”¹⁵, puntualmente los rabinos Hasdai Crescas, quien le enseñó prácticas para curar por medio de colgar salmos en el cuello del *aojeado*¹⁶, y Zaraya Ferrer, quien probaba algunas *cabbalot*.¹⁷

Miembro de una familia de astrólogos, Hasdai Crescas (1340-1411) era el rabino de la comunidad judía de Barcelona y realizaba prácticas astrológicas y alquímicas para el rey Juan I *el cazador* (Sanpere y Miquel, 1878: 160-163). A causa de esta protección real, el rabino Crescas dirigió libremente un círculo de cabalistas llegados de Bizancio, entre los cuales estuvieron Profiat Durán, muy cercano a Enrique de Villena, Judah Moskoni, Joseph Ḥabiba, Joseph Albo y el otro cabalista a quien Villena conoció y hace referencia, Zerahia ha-Levy o *Ferrer Saladin*, quien sucedió a Crescas como rabino de la misma ciudad luego de su muerte en 1411 (Schwartz, 2003: 183-185; Idel, 2011: 166, Ackerman, 2012: 217; Lawee, 1997: 203).

Precisamente, Villena describe algunas de las prácticas cabalísticas “por virtud de palabras” que realizaban estos judíos de su época para proteger contra el aojamiento, como poner “nóminas” o palabras con representaciones de ángeles en los enfermos, o la práctica

¹⁵ “Ciertamente ha hecho mención en los *Avarized* y *Aben Reduan* en el *Gayat Alhaquim*. No alego los textos porque no vi sus libros, sino que lo oí decir a mis maestros” (*Ibidem*: 109).

¹⁶ “el maestro Hasdai Crescas, que fue en este tiempo, me contó que viera colgando al cuello el salmo que comienza: «Aser hais», que entre nosotros dice «Beatus vir», que luego el paciente sudaba si no era de ojo; y si non sudaba, parecía su complexión estar mal concertada por el daño de fascinación recibido” (*Ibidem*: 119).

¹⁷ “el rabino Zarahya, a quién decían Ferrer, que fue en este tiempo, me contó que probara algunas *cabbalot*, entre ellas, que tomara un ramo de lulaf y diciendo sobre él *cadix*, y escribiendo en una de sus hojas el nombre de *Sandalfón*, el ángel, y dando a beber al enfermo fascinado del polvo de esto, que el sanaba. E decía más, que, asentándolo en la teba de rostro al *hehal* y diciendo «Adonai elohin» siete veces, que había remedio por virtud de estas palabras” (*Ibidem*: 124).

de colocar filacterias (*tephillim*) que funcionaban como amuletos protectores a partir de las palabras que tenían grabadas (Gallina, *Op. Cit.*: 106, 124). Ya mencionamos cómo también en su *Tratado de Astrología* Villena construyó un discurso apologético de la magia astral de Hasdai Crescas y Zaraya Halevi y sus representaciones mágico-astroales de objetos de culto judío como el Tabernáculo y el Templo (Villalba, *Op. Cit.*: 198-203). Pero en este caso, a pesar de resaltar a estos cabalistas como los únicos conocedores del problema del aojamiento, al mencionar a un cabalista de Girona Villena introduce la palabra de “nuestros doctores”, aduciendo que dichas prácticas están prohibidas a los cristianos:

Rasech Enod el maestro de Girona en su cábala pone que, mostrando el sadai con la mano, alzando los tres dedos primeros en manera de sin, el segundo encorvado en manera de dalet, y el purgar poniéndolo en manera de yod, y haciendo que se escuda de la mano e que diga taff taf ia maguen David, será guardado de mala catadura de ojo por virtud de este nombre. Empero por haber sido estos nombres judíos y no haber hecho nuestros doctores de esto mención, no usan entre cristianos de ello. (Gallina, *Op. Cit.*: 111).

Este asunto merece resaltarse, ya que, como sabemos, la escuela de cabalistas de Girona sería, junto a Provenza, uno de los principales grupos que impulsaron las primeras manifestaciones de la cábala desde la Península Ibérica hacia Italia, el norte de África, Medio Oriente y Alemania. Y luego de surgir los grupos de Girona y Provenza, en la segunda mitad del siglo XIII surgiría otro grupo de cabalistas y pietistas renanos conocidos como *Hasidim Ashkenaz*, algunos de los cuales se radicaron en Castilla (Dan, 2006: 18-20; Scholem, 2001: 14, 64). En efecto, Villena menciona explícitamente a uno de ellos y a ciertas prácticas cabalísticas que recomendaba para diagnosticar y curar el aojamiento:

De esto puso el rabí Aser en la cábala que dejó en Toledo escrita de su mano que, si toman tiesto de cántaro ante que lo cuelgan y escriben en él el nombre camarhar escrito en hebreo, que se hace con cinco letras: caddi, mem, rex, haf, rex y sale de las cinco pacumquim de Beresid, tomado las postrimeras letras de ellas, lo pusieren en la mano del enfermo, que duerma con ello que gemirá entre sueños mucho, si por ojo tuvo aquel accidente, y si no lo hace no es de aquello (Gallina, *Op. Cit.*: 119).

En este caso se trata del rabino Aser ben Yehiel (1250-1327), talmudista y cabalista alemán quien, escapando de las persecuciones de Rodolfo I en 1303, aceptó en 1305 el cargo de rabino de la comunidad de Toledo donde estuvo protegido por Salomón ben Aderet (1235-1310), discípulo y sucesor de Nahmánides (1194-1270) (Cantera Montenegro, 2002: 81; Gallina, *Op. Cit.*: 74, Carr, 1999: 46). La mención de Villena del alemán Aser ben Yehiel y sus “*cinco pacumquim de Beresid*” que recomendaba para curar

el aojamiento merece subrayarse. *Ma'aseh bereshit* y *ma'aseh merkavah* constituyen las dos disciplinas esotéricas de las que da cuenta la Mishná y que refieren a los primeros desarrollos históricos de la Cábala en el sur de Francia, apropiadas más tarde por Pico de la Mirándola en su *Oratio de hominis dignitate* (Dan, *Op. Cit.*: 11; Scholem, 2001: 18; Copenhaver, 2002: 76). Esto es relevante para el esoterismo español ya que estas disciplinas esotéricas tuvieron, precisamente, una profunda influencia en las especulaciones teosóficas de los pietistas alemanes radicados en Castilla que menciona Villena (Wolfson, 1990: 180). En efecto, nuestro Enrique no sólo cita a Aser ben Yehiel sino también a su discípulo, Isaac ben Joseph ben Israel de Toledo, otro pietista alemán radicado en Castilla que escribió sus *Harazim* (Idel, *Op. Cit.*: 342):

Dice Rabí Açac Alizraelí en el libro de los Harazim que, diciendo estos nombres: alla, miza, zora, guardado aquel día de este daño será; por cuanto salen de aquel verso ebraico que dize: «Adonai li lo ira mayahaçe li adam», que en latín dice: «Dominus michi adiutor et non timebo quid faciat michi homo» [...] Obraban aún por las virtudes y segunda vía por nombres, según puso el dicho rabino Cag Israeli en su cábala, que si dan de beber el nombre mayor de las cuatro letras que se dicen de la hanaya con agua rosada desliendo, que fuese escrito en escudilla de madero con azafrán y cánfora y lágrimas del paciente, que lo sana del ojo malo que lo dañó (Gallina, *Op. Cit.*: 110, 124).

Quizás podríamos concebir a Hasdai Crescas y Enrique de Villena como impulsores de estas nuevas corrientes cabalísticas en Aragón al vislumbrar esta circulación y apropiación de prácticas y representaciones de las primeras formulaciones de la cábala, en este caso vinculadas al aojamiento, previas a la llamada “cábala cristiana” que tendrá entre sus máximos exponentes a Giovanni Pico de la Mirándola, Johannes Reuchlin y Francesco Giorgi. Para comprender más precisamente el significado que esta apología de Villena tiene hacia 1425, atendamos ahora al contexto de persecuciones contra los judíos y el surgimiento del discurso científico-médico sobre el aojamiento.

La Disputa de Tortosa y el discurso médico sobre la cábala y el aojamiento.

Entre el 7 de febrero de 1413 y el 19 de abril de 1414 tuvo lugar la llamada Disputa de Tortosa, el debate interreligioso más importante de la historia peninsular llevado a cabo bajo iniciativa del antipapa Benedicto XIII o *Papa Luna* (Sanchez Tortosa, 2015: 162-171). El mismo giró en torno al contenido y las enseñanzas del Talmud y si Jesús de

Nazaret era o no el Mesías, aunque el principal objetivo fue el adoctrinamiento religioso de las autoridades religiosas judías catalanas, quienes debieron asistir de forma compulsiva. El representante cristiano fue un judeoconverso catalán, Jerónimo de Santa Fe (ca. 1350-1419), quien intentó demostrar que el mesianismo de Jesús estaba contenido en la Biblia y en el Talmud. Los principales representantes del judaísmo fueron Astruc Haleví, Vidal de la Caballería, Zarahya Haleví, José Albo y Profiat Durán, todos discípulos de Hasdai Crescas quien ya había fallecido en 1411 (*Ibidem.*: 163). Este asunto merece un detenido análisis, ya que cábala y aojamiento se insertan dentro uno de los principales debates entre judíos y cristianos sobre los sacramentos a fines del siglo XIV y que culminó en la Disputa.

Uno de los cabalistas intervinientes en la Disputa fue Profiat Durán, quien decía haber aprendido de su maestro Crescas que la pura práctica religiosa (*ma'aseh muhlat*) era suficiente para sanar al enfermo, ya que el mago vinculaba a éste último directamente con Dios, y la sanación ocurría por su intermedio. En esta visión, los mandamientos eran afines a ciertas medicinas que funcionaban por sus propias virtudes, y no por el agente que las aplicaba: en el lenguaje del debate cristiano sobre los sacramentos de fines del siglo XIV, esto significaba que la curación ocurría “en virtud de la acción sacramental” (*ex opere operato*), y no “en virtud del ministro o del sujeto agente” (*ex opere operantis*). El “verdadero físico”, decía Durán, era quien fuese capaz de proveer medicinas con sus propias “cualidades y propiedades innatas” (*segulot ve-khohot*), capaces de curar enfermedades más allá de la intención del médico o el enfermo. Durán le asignaba a las Escrituras una eficacia espiritual similar a las medicinas, ya sea por la mera recitación o lectura de las mismas (Lawee, *Op. Cit.*: 209).

En el *Tratado de la Fascinación*, por caso, Villena describe las prácticas de sus maestros Hasdai Crescas y Zaraya Halevi para diagnosticar el aojamiento mediante la colocación de Salmos en el cuello del *aojeado* y la recitación de palabras, capaces de curar, según estos judíos y Enrique de Villena, por sus mismas cualidades intrínsecas y no por el “médico” o el sujeto agente (Gallina, *Op. Cit.*: 119, 124). Los maestros Hasdai Crescas, Profiat Durán y Zaraya Halevi sostenían enfáticamente que la práctica era más importante que el conocimiento y que la primera precede al segundo, esencialmente por la observancia

a los mandamientos de la Torá y el Talmud.¹⁸ Y siguiendo a sus maestros cabalistas, Villena también enfatizaba que las prácticas cabalísticas de los judíos de su época eran superiores a la “teoría” de la medicina.

Esto puede verse en su *Tratado de la Lepra*, dónde Villena respondía a un interrogante planteado por el médico al servicio de Juan II de Castilla, Alonso de Chirino (1365-1429), acerca de un sueño que había tenido sobre una “*vieja tosiendo y muy vieja de edad*”, la cual le había hecho recordar a una anciana de su niñez. Villena interpretaba en este texto que la “vieja” del sueño era una prosopopeya o personificación por parte de Chirino en referencia a la “antigüedad” del judaísmo. Según Enrique, el médico Chirino había aprendido los conocimientos judíos durante su infancia por “práctica”, pero los había perdido por haberse convertido y dedicado a sus saberes médicos sólo por “teoría”.¹⁹ Esto se explica por el hecho de que, como mencionamos, para Villena los “físicos” cristianos de su época no lograban alcanzar los “secretos” del aojamiento por desconocer la cábala y el poder de las palabras hebreas.

Luego de la Disputa de Tortosa y sus intercambios con Villena, el converso Chirino dejó su cargo de médico de la corte para dedicarse a denunciar que las palabras tuvieran algún poder en sí mismo para curar el aojamiento,²⁰ mientras que en 1422 sería designado nuevamente *Alcalde y examinador de los físicos y cirujanos de sus reinos* por Juan II (Sánchez Granjel, 2003: 21). No sólo estas prácticas y representaciones serían cuestionadas

¹⁸ Dice Zaraya Halevi: “*lo que aparece en el Talmud lo prueba. Algunos dicen que la práctica es más grande que el estudio y algunos concluyeron que el estudio es más grande porque lleva a la práctica. Observad, parece que el fin último es la práctica de los mandamientos*” (Lawee, *Op. Cit.*: 221)

¹⁹ “*por la vieja que vino a vos entiendo la ley mosaica, siquier de escritura, que por su antigüedad y nombre femenino por viejo la significaste usando la figura de la prosopopeya. Y digo vos en espiritual locución que a vos enviaba, significando que remitía yo a vos la declaración de su texto: aquella en vuestra niñez conociste por práctica, y ahora conoces por teoría, entonces en figura, ahora en virtud y verdad. Y lo que sembraste en tiempo de escritura coges al presente en tiempo de gracia*” (Cátedra, 1994: VI. 118).

²⁰ En su *Espejo de la medicina* mencionaba los “*errores y engaños que hacen los físicos que no son letrados*” y que “*dañan unos a otros, mayormente los físicos judíos*” (Chirinos, 2003: 170-171), mientras que en *Menor daño de medicina*, otra obra escrita durante sus denuncias públicas de 1413, apuntaba específicamente contra los judíos médicos-astrólogos: “*la medicina es dudosa, pero no menos es la astrología, y juntas las dos dudas hacen menor el conocimiento del médico astrólogo*” (González Palencia, Contreras Poza, 1945: 93). Alonso de Chirino se apoyaría en el *Lilium medicane* de Bernard de Gordon (1270-1330) para decir que “*la medicina es ciencia de las cosas y no es ciencia de palabras*” (Chirinos, *Op. Cit.*: 167).

desde el discurso científico-médico sino también desde la Iglesia, por parte de los obispos Alfonso de Madrigal²¹ y Lope de Barrientos²² luego de la muerte de Villena.

Como vemos, en el contexto cultural donde Enrique se propuso retomar su original “tratado” que había comenzado a escribir en Aragón, las monarquías ya habían otorgado a la burocracia este monopolio del saber médico. Esta es la razón por la cual introduce la voz de “nuestros doctores” y de “la ley”: *“non sea visto mostrar doctrina perniciosa y contraria a la divina ley, en la cual me delecto, y tales suspecciones aborresco”* (Gallina, *Op. Cit.*: 109).

La mención de “la ley” merece resaltarse ya que, mientras Villena conocía la cábala en Aragón de forma relativamente libre, en 1410 Juan II de Castilla aplicaba una ley que imponía la pena de muerte a quienes trasgredieran ciertas prácticas esotéricas.²³ Y como mencionamos, Villena debió forzosamente moverse a dicho entorno en 1413, donde la monarquía de Juan II ya intentaba garantizar (al igual que haría Aragón con su primer dinastía castellana en 1412) los intentos de reforma de la Iglesia que propugnaba el papado de Aviñón, que incluían el disciplinamiento de los clérigos y la extirpación de todas las prácticas y representaciones sospechadas de heterodoxia (Villarreal González, 2011: 502).

Sabemos que Villena realizó la mayor parte de su producción de forma relativamente aislada en la provincia de Cuenca, gozando de poca simpatía por parte de los reyes de su época.²⁴ José Monsalvo Antón señala, efectivamente, que los nuevos géneros surgidos en

²¹ En sus *Paradojas* de 1437, menciona que: *“las palabras que estas bendecideras o encantadoras dicen y las ceremonias que hacen son muy ilícitas, son supersticiosas o vanas, porque non tienen alguna virtud en sí, ni de Dios dada sobre naturaleza ni por natural operación para causar esta sanidad de los aojamientos hechos, la cual las encantadoras y bendecideras afirman por aquellas palabras y ceremonias ser hechas [...] éstos la atribuyen a aquestas palabras locas y ceremonias vanas, non teniendo en sí virtud natural ni sobre natural para alguna sanidad”* (Sanz Hermida, *Op. Cit.*: 312).

²² En su *Tratado de la divinança*, Barrientos cuestionó las nóminas que utilizaban los judíos para curar: *“mirar y aguardar si las tales escrituras contienen en si algunos nombres no sabidos ni conocidos, en los cuales podría estar encubierta alguna cosa ilícita, por tanto, no es permiso, antes es cosa ilícita y defendida en los Derechos, que ninguno no sea osado de traer nóminas ni otras qualesquiera escrituras que así contengan algunos nombres no conocidos”* (Cuenca Muñoz, 1992: 256).

²³ Sancionada un tiempo antes durante la regencia del infante Fernando de Antequera y la reina Catalina, la legislación imponía la pena capital a los *“malechores que de aquí en adelante usaren tales maleficios, con destierro perpetuo a los encubridores y con el tercio de sus haciendas a los jueces morosos”* (Menéndez y Pelayo, 1944: T3 451)

²⁴ Así nos lo comenta su biógrafo Fernán Pérez de Guzmán: *“no deteniéndose en las ciencias notables y católicas, dejóse correr a algunas viles y rehaces artes de adivinar e interpretar sueños y estornudos y señales de otras cosas tales que a ningún príncipe real y menos católico cristiano convenía. Y por esto fue*

el humanismo castellano durante el reinado de Juan II estuvieron fuertemente limitados por el proyecto regio que ensalzaba la ideología real, la propaganda monárquica y la memoria nacional hispánica o castellana (*Op. Cit.*: 43). Villena mismo da un indicio de su trasgresión cuando dice a su amigo Fernández Válera que su escrito es una “osadía”: “tanto fui incitado e estimulado por vuestras gratas invitaciones, que tomé osadía de escribir alguna cosa de esto” (*Gallina, Op. Cit.*: 97).²⁵ La interrupción de su planificado “Tratado” de noventa capítulos en 1412 y su ajuste a una módica carta de quince páginas se debió, entonces, al brusco giro que le implicó moverse a Castilla y la posibilidad de que “nuestros doctores” recayeran sobre él con todo el peso de la ley castellana.

Conclusión.

Enrique de Villena puede ser considerado como la vía por la cual la literatura erudita acerca de la *fascinatio* -en este caso, relacionada con prácticas cabalísticas para tratarla- fue impulsada en la historia del esoterismo occidental en España y hacia el resto de la geografía europea. Comenzó a planificar y escribir los primeros capítulos de su *Tratado de la Fascinación* en base a los conocimientos que adquirió de los primeros desarrollos de la cábala en Girona y la Renania a través de Hasdai Crescas y su círculo de cabalistas en la corte de Juan I de Aragón. Los mismos insistían en el potencial de las palabras y objetos sagrados para curar a los enfermos de aojamiento, cuestiones centrales del debate sobre los sacramentos desatados a fines del siglo XIV y que tuvieron su momento más álgido en la Disputa de Tortosa de 1412-1413. A partir de allí, la dominante corona castellana otorgó a las burocracias la facultad de perseguir dichas actividades bajo un incipiente discurso científico-médico y castigó con pena de muerte a los cristianos que

tenido en pequeña reputación de los reyes de su tiempo y en poca reverencia de los caballeros” (Pérez de Guzmán, 1947: 65).

²⁵ Sanz Hermida sostuvo que la “osadía” de Villena se refería a haberse atrevido a adaptar el problema de la fascinación a la estructura de la epístola tal como lo había aprendido de los manuales de retórica, pues “no es nada creíble que alguien escriba sobre un tema del que no sólo se siente incapaz, sino del que además poco o nada le interesa” (*Op. Cit.*: 33). Las *Paradoxas* de Alfonso de Madrigal, por el contrario, serían para Sanz Hermida una crítica a esta “intromisión” de un “lego” en el tema del aojamiento, para lo cual se apoyaría en una perspectiva escolástica y una estructura ciceroniana (*Ibidem.*: 40-41). Por el contrario, vemos que su “osadía” se refería precisamente a su endeble situación política y la posibilidad de sufrir las prohibiciones legales que no sólo ya se ejercían contra las prácticas cabalísticas de los judíos sino también, como vemos, contra los cristianos.

osasen apropiarse de ellas. En este sentido, la primacía de la ortodoxia que finalmente impuso Villena respondió más a la dinámica de estas persecuciones que a un apego a la ortodoxia avignonese.

La escritura del primer *Tratado de la Fascinación* español hacia 1420 tuvo que ver, entonces, no con el “miedo” que la nobleza tenía por la *fascinatio* durante el cambio dinástico (Sanz Hermida, *Op. Cit.*: 31, Rey Bueno, *Op. Cit.*: 60), sino con el interés de Enrique de Villena por la introducción de las primeras formulaciones de la cábala judía en Aragón que insistían en la importancia de las palabras y la lengua hebrea con un valor intrínseco y autónomo para realizar actos curativos. Luego de la expulsión de los judíos a fines del siglo XV, la cábala terminaría de ser alejada por los cristianos de su potencial utilidad para curar a los *aojeados* en la Península Ibérica, de la mano de los médicos hispanos y portugueses Antonio de Cartagena, Gaspar de Ribeiro y Thomas Rodríguez da Veiga quienes buscarían respuestas en la astrología. Resta investigarse también el vínculo cultural entre estos agentes que impulsan las prácticas y representaciones esotéricas vigentes en España y los del resto de las regiones que conformaban la Europa occidental del período.²⁶ A modo de apertura sobre este punto, podemos dejarle la palabra nuevamente a Alonso López de Corella con sus *Secretos de philosophía y astrología y medicina* de 1547:

En tanto grado pone Avicena a la imaginación, que dice que podrá uno tan fuertemente imaginar en llover, que llovería. Esta opinión de Avicena, allende que no se ha de tener por católica, es contraria a buena filosofía, como de sabios médicos es condenada, y no con menos subtilidad de un doctor de Xativa en el tratado que hizo contra ciertas conclusiones de Pico Mirándula (Sanz Hermida, *Op. Cit.*: 320).

Fuentes.

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

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

CÁTEDRA, P. (1994) *Enrique de Villena, Obras completas*. 2 Vol. Madrid. Turner.

²⁶ Tema que continuamos investigando en la Universidad de Buenos Aires en PRIG 2015-2017: “Prácticas y representaciones de esoteristas extranjeros y españoles en la corte de Felipe II (segunda mitad del siglo XVI). Similitudes, diferencias, apropiaciones y resignificaciones”.

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

GALLINA, A. M. (1978) *Enrique de Villena: Tratado de aojamiento*. Roma. Adriatica Editrice.

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

KASKE, C.; CLARK. J. (1998) *Marsilio Ficino. Three books on life*. Arizona. The Renaissance Society of America.

PEREZ DE GUZMAN, P. (1947) *Generaciones y semblanzas*. 2^{da} ed. Buenos Aires. Austral.

SANZ HERMIDA, J. (2001) *Cuatro tratados médicos renacentistas sobre el mal de ojo*. Salamanca. Junta de Castilla y León. Consejo de Educación y Cultura.

Bibliografía.

ACKERMAN, A (2012) “Hasdai Crescas and his circle on the infinite and expanding Torah”, *JSIJ*, 11, pp. 271-233.

BUBELLO, J. P. (2012) “Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su Tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana”, *Protohistoria*, 17, año XV, pp. 1-24.

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

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

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

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

CHIRINOS, L. (2003) “Al(f)onso Chirino (1365-1429), médico de Enrique III Trastámara y de Juan II, pedagogo innovador”, *Actas XXXVIII (AEPE)*, Madrid, pp. 157-174.

CIAPPARELLI, L. (2005) “Medicina y Literatura en el Tratado de Fascinación de Enrique de Villena”, *Cuadernos de Historia de España*, 79, núm. 1, pp. 31-56.

COPENHAVER, B. (2002) “The secret of Pico’s *Oration*: Cabala and Renaissance philosophy”, *Midwest Studies in Philosophy*, XXVI, pp. 56-81.

- COTARELO Y MORI, E. (1896) *Don Enrique de Villena. Su vida y obras*. Madrid. Sucesores de Ribadeneyra.
- DAN, J. (2006) *Kabbalah. A very short introduction*. New York. Oxford University Press.
- FAIVRE, A. (1994). *Access to Western Esotericism*. New York. Suny Press.
- HANEGRAAFF, W. (2015) “Heinrich Cornelius Agrippa”. En PATRIDGE, C. (ed.) *The Occult World* (pp. 92-98). Routledge.
- HANEGRAAFF, W. (2003) “How magic survived the disenchantment of the world”, *Religion* 33, pp. 357–380.
- HANEGRAAFF, W., FAIVRE, A., Van der BROEK, R., BRACH, J. P. (2005). *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden-Boston. Brill.
- IDEL, M. (2011) *Kabbalah in Italy. 1280-1510. A survey*. New Haven–London. Yale University Press.
- KODERA, S. (2002) “Narcissus, divine gazes and bloody mirrors: the concept of matter in Ficino”. En ALLEN, M.; REES, V. (eds.), *Marsilio Ficino. His theology, his philosophy, his legacy*. (pp. 285-306) Leiden-Boston-Köln. Brill.
- LAWEE, E. (1997) “The path to felicity: teachings and tensions in ‘Even Shetiyyah’ of Abraham Ben Judah, disciple of Hasdai Crescas”, *Medieval Studies*, 59, pp. 183-223.
- LINDBERG, D. (1976) *Theories of Vision from Al-Kindi to Kepler*. Chicago. Chicago University Press.
- MARCOS CELESTINO, M. (2004) “El Marqués de Villena y La cueva de Salamanca. Entre literatura, historia y leyenda”, *Estudios humanísticos: Filología*, Nº 26, pp. 155-185.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1978) *Historia de los heterodoxos españoles*. III Tomos. Madrid. La editorial católica.
- MENÉNDEZ PELAYO, M. (1944) *Antología de poetas líricos castellanos*. Madrid. Ed. Enrique Sánchez Reyes.
- MONSALVO ANTÓN, J. M. (2011) “Poder y cultura en la Castilla de Juan II: ambientes cortesanos, humanismo autóctono y discursos políticos”. En RODRÍGUEZ-SAN PEDRO BEZARES, L. E.; POLO RODRÍGUEZ, J. L. (eds.) *Salamanca y su universidad en el primer Renacimiento: siglo XV. (15-91)* Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca.
- NEWMAN, W.; GRAFTON, A. (2001) *Secrets of Nature: Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*. Cambridge-Massachusetts. The MIT Press.
- REY BUENO, M. (2004) *Magos y reyes: El ocultismo y lo sobrenatural en las monarquías*. Madrid. Editorial EDAF.
- RYAN, M (2011) *A kingdom of stargazers: Astrology and Authority in the Late Medieval Crown of Aragon*. Ithaca. Cornell University Press.
- SALILLAS, R. (1905) *La fascinación en España. Brujas, brujería y amuletos*. Madrid. E. Arias.

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

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

SANCHEZ TORTOSA, J. (2015) "La Disputa de Tortosa y las semillas judeoconversas del materialismo del siglo XVII", *Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno*, Nº 9, p.151-171, ISSN: 1989-3663.

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

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

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

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

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

SPINOGLIO, B. (2003) "Un viaggio nell'occulto: Enrique de Villena e il *Tratado de aojamiento*", *Artifara: Revista de lenguas y literaturas ibéricas y latinoamericanas*, ISSN-e 1594-378X, Nº 3.

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

VILLALBA, M. (2015) "El Tratado de Astrología atribuido a Enrique de Villena. Esoterismo en la corte de Juan II de Castilla", *Magallánica: revista de historia moderna*, Nº 3, Varia, pp. 186-216.

VILLARROEL GONZÁLEZ, O. (2011) *El rey y la Iglesia castellana. Relaciones de poder con Juan II (1406-1454)*. Madrid. Fundación Ramón Areces.

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

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