

I. *La catedral subterránea*

Salamanca y su cueva

La cueva de Salamanca, junto con la de Toledo, son indudablemente las cuevas míticas más célebres de España. Pero, además de legendaria, la primera es actualmente una cueva visible y localizada, que fue reabierta en 1993, tras quinientos años de abandono, habiendo servido anteriormente de panadería, carbonería y trastero, tras la destrucción de la iglesia de san Cebrián o san Cipriano, de la que fue cripta. La cueva está situada a la espalda de las catedrales, junto a los restos de las murallas y cementerios vacceo y romano, y anexa a la popularmente conocida como Torre del Marqués de Villena. Su construcción aprovechó la falda de la mayor de las dos colinas sobre las que se originó el núcleo primitivo de Salamanca: el desnivel del terreno sobre el que se asentaba la iglesia dejaba bajo el altar mayor un espacio hueco, habilitado para servir de sacristía, a la que se accedía por una estrecha escalera abovedada. Lo que actualmente se conserva de la antigua cripta es aproximadamente la mitad de su espacio original y su puerta de acceso, pues el resto se perdió al ser demolido el ábside bajo el cual se encontraba. La dependencia pasó a pertenecer al palacio del Mayorazgo de Albandea, del que solo resta la torre mencionada. La iglesia, de estilo románico y levantada en el siglo XII, en la época de la Reconquista, desapareció a finales del siglo XVI y sus piedras sirvieron para abastecer la fábrica del cercano seminario y de la

catedral nueva. En la actualidad solo se conserva la planta de la iglesia. Es a comienzos del siglo XVII cuando se establece literariamente la ecuación entre la cripta de la iglesia de san Cebrián y la cueva de Salamanca, aunque la mención del templo es constante en relación con la misma en las versiones de la leyenda.

La famosa y difundida obra *Jardín de flores curiosas* (1590) de Antonio de Torquemada, especie de enciclopedia de misterios y prodigios, se publicó precisamente en Salamanca y contribuyó a consolidar su reputación de ciudad de misterios. Poco antes, Pedro Sánchez Ciruelo («el maestro Ciruelo»), que vivió muy cerca de la iglesia de san Cebrián, escribió su *Reprovación de las supersticiones y hechizerías* (1538), donde decía que el arte de la nigromancia se ejerció en España —que se encuentra en la misma constelación que Persia—, «mayormente en Toledo y en Salamanca». En el siglo XVIII decía el padre Feijoo que, a diferencia de la cueva de Salamanca, «la especie de la cueva de Toledo ya casi enteramente se ha desaparecido del vulgo». Muchos otros autores confirman la opinión general que unía a Salamanca con el cultivo de las ciencias ocultas. Por citar algunos, mencionaremos a Alonso de Ercilla, los viajeros alemanes Münzer y Gesner, la obra anónima *Voyage en Espagne* (1612), Cervantes, Lope de Vega, Ruiz de Alarcón, Rojas Zorrilla, Quevedo, Torres Villarroel, Botello de Moraes, Jovellanos, Feijoo, Hartzenbusch y Espronceda, entre otros. El díscolo y rebelde Diego de Torres Villarroel, que fue catedrático en la universidad de Salamanca, publicó durante años un *Almanaque* en el que hacía predicciones, algunas muy llamativas y que resultaron acertadas, como las referentes a la muerte de Luis I, a la Revolución Francesa y al motín de Esquilache. El resto de las obras del que se autodenominó «Gran Piscator Salmantino» están repletas de afición por lo extraordinario y lo oculto, la astrología y la alquimia. Torres se definía

a sí mismo como «un escolar entre brujo y astrólogo, con visos de diablo y perspectivas de hechicero». Era uno de aquellos terribles estudiantes libertinos, burladores, trasnochadores, rebeldes y fanfarrones que abundaban en Salamanca y de los que decía Cervantes: «El mismo diablo tiene el estudiante en el cuerpo metido». Por eso, nada desentonaba el relacionar con las prácticas prohibidas a esos estudiantes endiablados, que podrían ser simultáneamente alumnos de las escuelas del «exterior» y del «interior». Sebastián de Covarrubias Horozco, antiguo estudiante en Salamanca, proporciona una curiosa etimología del nombre «Salamanca», antiguamente «*Helmántika*» (Polibio), en su *Tesoro de la lengua castellana o española* (1611), que la hace derivar del griego *mantiké*, adivinación. El historiador Manuel Villar y Macías (*Historia de Salamanca*, 1887) coincidiría en lo anterior, mientras que *hela* se traduciría como cátedra o asiento. Un dato curioso es que en Salamanca existió, como en Valencia y Mallorca, una cátedra lulista hasta finales del siglo XVIII, ejemplificando la inclusión de estudios «no convencionales» en las aulas universitarias. La localización de la obra de José de Espronceda, *El estudiante de Salamanca*, en una ciudad onírica e imaginaria bajo ese nombre, está lejos de ser casual. El alma romántica se limita aquí a recoger y sublimar una tradición sólidamente arraigada en la memoria colectiva, relacionada con una urbe que Luciano González Egido califica de «ultratelúrica y mistagógica».

Desde antiguo, todas las obras que pretenden ensalzar la imagen de Salamanca muestran su dominio en el área del saber universal, donde no puede quedar excluido lo heterodoxo, oculto o clandestino. «La cueva bajo la ciudad —escribe F. Rodríguez de la Flor— que por definición ha jugado en España el papel de ser distribuidora de los flujos del saber, simboliza el principio negativo, entrópico si se quiere, oculto, y hasta demoníaco, [...] como parte también, al fin y al cabo, de un modo de

producción divino. Y es que con este gesto fundador se supone y prefigura el que en origen ha separado las luces de las sombras; los seres celestiales y las potencialidades benéficas del espíritu de las potencias innúmeras que manifiestan el mal, configurando toda una teoría de unas energías espiritualistas aptas para obrar en el mundo del hombre a través de una *vía negativa*». Y también: «La figuración de una urbe especular y maldita, de un submundo, donde la ciudadela del saber contrarreformista y la legislación teológica encontraba su opuesto riguroso en “otra” ciudad, refugio esta de saberes prohibidos y en franco retroceso».

En los primeros momentos de desarrollo de la leyenda no se concreta la ubicación de la célebre cueva. Más bien se insinúa que pudiera existir un sistema de cuevas, o una sola con un trazado laberíntico que se extendía bajo la ciudad e incluso excedía sus límites. Estudios geológicos confirman la existencia de muchas otras oquedades en el subsuelo salmantino, algunas de ellas conocidas popularmente, como «Las Múcheres», «Peña de Hierro» o «Peña Pobre», entre otras. La *Tragicomedia de Calisto y Melibea*, más conocida como *La Celestina*, atribuida a Fernando de Rojas (s. XVI), estudiante en Salamanca, cuya localización —no explícita y discutida— se ha situado tradicional y verosímilmente en la ciudad del Tormes, no menciona la cueva. Sin embargo, es curioso constatar la existencia de una «cueva de la Madre Celestina» en Salamanca. Botello de Moraes (s. XVIII) incluye en su obra a la Madre Celestina, entre otros personajes que habitan la *salamanca*. Fray Benito Jerónimo Feijoo, gran desmitificador e incansable luchador contra las creencias vulgares, presta atención a las cuevas de Toledo y Salamanca en su *Teatro crítico universal* (1726 a 1739). También las vincula con cultos paganos, que se celebraban ordinariamente de noche y en lugares subterráneos, los cuales, aunque transformados, se perpetuaron sin solución de conti-

nuidad tras el triunfo del cristianismo. Apoyándose en la opinión del demonólogo Martín del Río (s. xvi), quien la había descrito como «cripta profundísima» y «lugar de nefandas enseñanzas», adelanta el nacimiento de la cueva muchos siglos antes de la creación de la universidad. Paradójicamente, Feijoo concluye, fiel a su escepticismo, que toda la historia bien pudo ser una simple conseja de chiquillos, que el vulgo habría agigantado. Así, de un plumazo, pretendió zanjar un asunto que dio que hablar durante siglos, en el interior y allende nuestras fronteras, y provocó la preocupación de las autoridades. Sin embargo, actualmente la leyenda ya no inspira tan ligeramente sonrisas de suficiencia entre los estudiosos de estas materias. Así lo cree, por ejemplo, L. Díaz González de Viana: «Todo ello apunta hacia la existencia real de una tradición erudita de la magia —que era temida o más que la de los brujos y brujas campesinos o la de los aristócratas históricos y *snoobs* de siglos después—; y descubre, en definitiva, la existencia de una tradición de saber europeo en que el conocimiento puede aprenderse secretamente, pero siempre de algo o de alguien. ¿Del diablo mediante infames pactos? Eso dirán sus detractores. De los dioses antiguos del paganismo, contestarán —probablemente— sus pupilos».

Rodríguez de la Flor ha señalado una línea de escritores escolásticos relacionados con Salamanca, que se afanaron en asentar la doctrina de la Iglesia frente a la heterodoxia mágica, lo cual ha dado que pensar en la existencia de círculos de tendencias sospechosas o heréticas infiltrados en la ciudad. Así, por ejemplo, Francisco de Vitoria, Pedro Sánchez Ciruelo, Francisco Torreblanca Villalpando o José Sáenz de Aguirre. Pero, por encima de todos, el jesuita Martín Antonio del Río, autor de la obra *Disquisitionum magicarum* (1599), a la que se refirió elogiosamente Marcelino Menéndez Pelayo: «Libro el más erudito y metódico y el mejor hecho de cuantos hay sobre

la materia y libro que en su última parte llegó a hacer jurisprudencia, siendo consultado casi con la veneración debida a un código por teólogos y juristas. [...] Su saber era prodigioso; no hay sentencia de filósofos griegos, ni fábulas de poetas, ni dichos de Santos Padres, ni ritos y costumbres del vulgo que escaparan a su diligencia. Y con esta erudición corre parejas su extraña sutileza de ingenio. [...] Cuanta doctrina puede apeteerse sobre la magia y sus afines, allí está encerrada». Así escribió Del Río en la citada obra: «*Legimus post Sarracenicam per Hispanias illuvionem tantum invahuisse Magicam, ut cum litterarum bonarum omnium summa ibi esset inopia & ignoratio, solae ferme demoniacae artes palam Toleti, Hispali & Salmanticae docerentur*» («Leemos cómo en España, tras el aluvión sarraceno, tanto vigor cobró la magia que, sumido aquel país en la mayor miseria e ignorancia de todas las buenas letras, casi no se enseñaba en público otra cosa que las artes demoníacas en Toledo, Sevilla y Salamanca»), (libro VI, cap. II).

El novelista escocés Walter Scott, en el canto II de su obra *Lay of the Last Minstrel* (1805), sitúa en Salamanca el aprendizaje de Michael Scot (Scotus) (s. XII-XIII), en lugar de hacerlo en Toledo —extrañamente, ya que conocía la verdad histórica—, donde este personaje ejerció de traductor real y adquirió también fama de nigromante. Michael Scot fue preceptor del emperador Federico II de Sicilia, traductor del árabe y escritor. Adquirió gran prestigio como el mayor mago de su época y corrían fabulosas leyendas por Europa sobre él. En la novela de Walter Scott se dice que era tan poderoso, que desde una caverna de Salamanca podía hacer sonar las campanas de Notre-Dame de París. También escribieron sobre la cueva de Salamanca el poeta alemán Karl Theodor Körner y, más recientemente, Miguel de Unamuno, rector de la universidad de Salamanca, quien lo hizo con desprecio positivista.

Antes de entrar de lleno en la leyenda, es preciso dejar sentados los presupuestos metodológicos que inspirarán esta aproximación. Recurriremos a una cita algo extensa de René Guénon que, creemos, resume perfectamente nuestra postura teórica: «La concepción misma del folclore, tal como se entiende habitualmente, reposa sobre una idea radicalmente falsa, la idea de que hay “creaciones populares”, productos espontáneos de la masa del pueblo. [...] Como se ha dicho muy justamente, “el interés profundo de todas las tradiciones llamadas populares reside sobre todo en el hecho de que no son populares en origen” (Luc Benoist); y agregaremos que, si se trata, como casi siempre es el caso, de elementos tradicionales en el verdadero sentido de esta palabra [*tradición*: suma de conocimientos de origen trascendente y carácter suprrracional, transmitidos a lo largo de la historia preferentemente mediante el lenguaje simbólico], por deformados, disminuidos o fragmentarios que a veces puedan estar, y de cosas que tienen valor simbólico real, todo ello, muy lejos de ser de origen popular, no es ni siquiera de origen humano. Lo que puede ser popular es únicamente el hecho de la “supervivencia” cuando esos elementos pertenecen a formas tradicionales desaparecidas; y, a este respecto, el término “folclore” adquiere un sentido bastante próximo al de “paganismo”, no tomando en cuenta sino la etimología de este último término, y eliminando la intención polémica e injuriosa. El pueblo conserva así, sin comprenderlos, los residuos de tradiciones antiguas, que se remontan a veces, inclusive, a un pasado tan remoto que sería imposible determinar y que es costumbre contentarse con remitir, por tal razón, al dominio oscuro de la “prehistoria”; cumple con ello la función de una especie de memoria colectiva más o menos “subconsciente”, cuyo contenido ha venido, manifiestamente, de otra parte [astrológicamente, se diría que es esta una función esencialmente “lunar”]. Lo que puede parecer más sorprendente es que,

cuando se va al fondo de las cosas, se verifica que lo así conservado contiene sobre todo, en forma más o menos velada, una suma considerable de datos de orden esotérico, es decir, precisamente lo que hay de menos popular por esencia. [...] Cuando una forma tradicional está a punto de extinguirse, sus últimos representantes pueden muy bien confiar voluntariamente a esa memoria colectiva de que acabamos de hablar lo que de otro modo se perdería sin remedio; [...] y, al mismo tiempo, la incomprensión natural de la masa es garantía suficiente de que lo que poseía un carácter esotérico no se verá así despojado de este carácter, sino que permanecerá solamente como una especie de testimonio del pasado para aquellos que, en otros tiempos, sean capaces de comprenderlo».

La leyenda

Dejando aparte las variantes secundarias de esta historia, esbozaremos el esquema fundamental y entresacaremos sus elementos claves, que después trataremos de interpretar en la última parte de este estudio. Las tradiciones salmantinas recogen la leyenda de la cueva de Salamanca como lugar de aprendizaje de las ciencias ocultas *sensu lato*, en la que el mismo Demonio era el maestro, o el sacristán de la iglesia de san Cipriano, o incluso una cabeza parlante. En este antro subterráneo se instruían de noche, en las diversas clases de disciplinas arcanas, siete estudiantes durante siete años. El pago era que uno de ellos, al término de su licenciatura, quedaba en poder del Maligno a perpetuidad. Manuel García Blanco recoge una versión ligeramente diferente: «Por suerte era designado el que debía pagar al maestro. Si así no lo hacía, quedaba preso en la cueva». Esto fue así al menos hasta que un estudiante, habitualmente identificado, a partir del siglo xv, como el Marqués de

Villena —o con un hijo suyo, según otras versiones—, al que había tocado permanecer como esclavo, gracias a su astucia consiguió escapar de su prisión, aunque como precio tuvo que dejar atrás su sombra. También pudo ser que la sombra confundiera al maestro, haciéndole creer que el estudiante seguía allí. La leyenda se completa con el motivo de la tinaja o redoma, donde se ocultó el estudiante antes de escapar. Posteriormente, el recipiente pasó a convertirse en el vaso alquímico donde, viendo aproximarse el final de sus días, Villena intenta regenerarse y seguir viviendo. El «plan de estudios» de la cueva de Salamanca hacía referencia a la nigromancia en sentido general, por ser la especialidad de peor fama, pero comprendería también, por ejemplo, el antiguo y universal mundo de las mancias o métodos adivinatorios, que Enrique de Villena clasificó en cuarenta tipos diferentes.

El número siete, suma del tres (número «celeste») y del cuatro (número «terrestre»), aparece en nuestra historia por partida doble: los siete estudiantes asisten a las enseñanzas de la cueva durante siete años, y el séptimo de ellos está destinado a permanecer a perpetuidad. Es un lugar común en cuentos populares y leyendas aludir al simbolismo del siete, que expresa un conjunto acabado y perfecto: los planetas clásicos de la astrología babilónica, los metales correspondientes, los días de la Creación, los días de la semana, las jerarquías angélicas, las moradas celestiales, las estrellas de la constelación de la Osa Mayor, los grados de la perfección, las iglesias y sellos del Apocalipsis de san Juan, los sacramentos, las virtudes, los pecados, las notas musicales, los centros sutiles del organismo humano en el yoga hindú, el *trivium* y el *quadrivium*, los Sabios de Grecia, las Hespérides, las colinas sobre las que se fundó Roma, las maravillas del mundo antiguo, los Durmientes de Éfeso y un largo etcétera. Para los egipcios, el siete era símbolo de la vida eterna. A Hipócrates se le atribuye la frase

siguiente: «El número siete, por sus virtudes ocultas, mantiene en el ser todas las cosas; dispensa vida y movimiento; influencia hasta a los seres celestes». Cicerón decía que no hay casi nada de lo que el número siete no sea la clave. Desde el punto de vista temporal, la suma de los siete primeros números da veintiocho, que es un ciclo lunar. El siete corresponde a los ciclos de desarrollo, tanto históricos como naturales. La semana comprende seis días activos más uno de reposo, el *sabbat* —como las puntas del Sello de Salomón con su centro—, que marca un pacto entre Dios y el hombre. Por eso, es el número del acabamiento cíclico, la perfección dinámica y la renovación. Desde el punto de vista espacial, los planetas considerados en la astrología antigua eran seis más el Sol. El septenario asocia el cuatro —los puntos cardinales y los elementos naturales: aire, agua, fuego y tierra—, que simboliza la tierra, con el tres, que simboliza el cielo, por lo que representa la totalidad del universo en movimiento. El tiempo más el espacio —con sus seis direcciones— conducen de nuevo al siete. Desde el punto de vista humano, el tres —impar— es número masculino y corresponde al alma, y el cuatro —par— es femenino y corresponde al cuerpo, marcando su unidad la perfección humana y el andrógino (*rebis*) alquímico. El siete es un número muy frecuentemente empleado en la Biblia: aparece setenta y siete veces en el Antiguo Testamento y cuarenta veces en el Apocalipsis, en el que es una clave simbólica fundamental. Tiene en el Libro un sentido de purificación y expiación, por un lado, y de perfección y plenitud, por otro. Se usa en los sacrificios, las consagraciones y las plegarias, como las siete palabras de Jesús en la cruz; también abunda en la liturgia cristiana. Dejamos constancia de la presencia constante de este número en el pitagorismo, el gnosticismo, el hermetismo y la cábala. El islam reconoce la virtud del siete: los versículos de la *Fâtiha* —la *sûra* que abre el Corán—, las palabras que componen la *shahâda*

—la profesión de fe—, los sentidos interpretativos del Corán o las circumambulaciones de los peregrinos alrededor de la Ka'ba en La Meca, entre otros. La enumeración de ejemplos de la importancia del número siete en todas las mitologías, culturas y religiones de la humanidad sería interminable, limitándonos ahora a destacar su papel en el folclore y los mitos. En el cristianismo se ha relacionado específicamente con la plenitud y la resurrección. Añadiremos únicamente que el sentido del septenario es marcar la consumación —en sentido temporal y de completitud— de un ser, un ciclo o una era.

Como escribió Luciano González Egido, autor de la principal monografía acerca de la cueva: «Esta creencia popular, originada en la Baja Edad Media, a la sombra de la fama de la universidad de Salamanca, ya entonces ilustre y ya entonces vieja, fraguó en una historia dramáticamente estructurada y racionalizada con el concurso de diversos elementos culturales, salidos del acervo común del folclore europeo». El resultado fue un puñado de obras literarias que se inspiran en este motivo, cuyos elementos fundamentales son dos: a) La cueva, donde se transmite secretamente una enseñanza alternativa a la académica a través de los siglos, relacionada con la magia; b) la historia del hombre que, gracias a su ingenio y valentía, es capaz de burlar al propio diablo. La leyenda, tal como se nos ha transmitido, parte aproximadamente de principios del siglo XIV, un siglo después de la fundación del *alma mater* salmantina. El canónigo de Zaragoza Bernardo Basin, en una obrita titulada *Tractatus de artibus magicis ac magorum maleficiis* (1614), habla de las cuevas de Toledo y Salamanca, donde desde tiempos remotos las artes mágicas eran toleradas. Añade que existió en la segunda un ídolo de mármol, situado en una cueva profundísima, asistido por un demonio que instruía en la magia a los que celebraban pacto con él y realizaban ciertas invocaciones. Luego, según el mismo autor, fue cerrada la cueva, se

construyó una iglesia sobre ella y el ídolo quedó ante la misma en la vía pública. El núcleo de la historia lo constituye una tradición que se refiere a que el demonio, adoptando la figura de sacristán, bachiller o, incluso, posteriormente, de cabeza parlante —o un brazo gesticulante, según otra versión—, daba allí clases nocturnas de ciencias ocultas, en una especie de *campus* subterráneo paralelo y en tenaz competencia con el de la superficie.

«La parlera fama allí
ha dicho que hay una cueva
encantada en Salamanca,
que mil prodigios encierra;
que una cabeza de bronce,
sobre una cátedra puesta,
la mágica sobre humana
en humana voz enseña;
que entran algunos a oírla,
pero que de siete que entran,
los seis vuelven a salir
y el uno dentro se queda».

(*La cueva de Salamanca*. Juan Ruiz de Alarcón)

Francisco Torreblanca Villalpando (s. XVI), siguiendo a Martín del Río, decía que el sacristán que impartía las clases era humano y se llamaba Clemente Potosí —como las fabulosas minas de plata de Bolivia—, por lo que el lugar fue conocido como «cueva clementina» o de «Clemesín». La imagen del mago medieval estaba unida frecuentemente a la de los clérigos, por razón de que eran estos sobre todo los que sabían leer y escribir, los que conocían el latín y los que tenían acceso a los libros religiosos y profanos. Por ejemplo, es típico el personaje del cura conjurador, que ahuyenta el pedrisco o la langosta. La figura del sacristán, por su carácter semiecle-

siástico, era idónea para encargarse de labores situadas en la frontera entre religión y magia.

En el siglo XV se incorpora a la leyenda don Enrique de Villena, quien escapó de su prisión haciéndose invisible utilizando las artes mágicas allí aprendidas; o bien, según otra variante, se escondió en una tinaja o redoma, de la que más tarde salió para ocultarse en la iglesia y, por el día, ganar la calle. Al parecer, tuvo que dejar en la cueva su sombra, artimaña que confundió al maestro y le permitió huir, si bien al precio de vivir sin ella el resto de su vida. La historia de la cueva y Villena se encuadraría desde el punto de vista formal en el género burlesco, donde el burlador es el estudiante y la víctima es el diablo o el sacristán nigromántico. La versión de la leyenda que menciona Feijoo la sitúa en 1322, mucho antes de que viviera Enrique de Villena, y se refiere a un hijo de este, aunque, al parecer, el personaje histórico solo tuvo dos hijas.

En todo caso, lo anteriormente dicho no prejuzga en contra de la posible mayor antigüedad de la raíz de nuestra historia. «Podemos preguntarnos —con Luciano G. Egido— si la leyenda empezó realmente en el siglo XIV o arriesgarnos a pensar que su núcleo esencial hubiera podido iniciar su formación muchos siglos antes y recibir, a partir del siglo XIII, la complementaria afluencia de los signos de la universidad salmantina, que acabarían perfeccionándola y dándole el perfil definitivo, que hoy conocemos». El desarrollo independiente de las universidades, respecto de las viejas escuelas catedralicias y monasterios, representó una revolución en el campo de la enseñanza. Surgen en la segunda mitad del siglo XII y a finales del XIV se han extendido por toda Europa. En ellas se enseñaban las artes liberales —incluyendo la astrología/astroonomía—, se profundizaba en la tradición clásica y se recepcionaban las disciplinas transmitidas por árabes y judíos. La *Universitas Studii Salmanticensis* —de la que la cueva de Salamanca es

como la sombra o el oscuro reflejo— fue fundada en 1218 por Alfonso IX como Estudio General, elevado posteriormente al rango de Universidad por Alfonso X, llamado el Sabio. Es la más antigua de España de las que hoy existen y se convirtió rápidamente en una de las cuatro principales de la Edad Media europea, junto a Bolonia, Oxford y París (La Sorbonne). Lo cierto es que, según la leyenda, la universidad esotérica habría precedido a la exotérica. En el *Recueil des histoires de Troye* (1464), de Raoul Lefèvre, se recoge la estancia de Hércules en Salamanca que, en el curso de sus numerosos viajes por la Península Ibérica, quería fundar allí una academia donde se impartieran diversas ciencias. Para ello, cavó un gran agujero («*un très grant trou*») e introdujo en él las artes liberales —entre ellas, la magia— y muchos libros, añadiendo una estatua parlante de él mismo, que contestaba las preguntas de los estudiantes que acudían a aprender. Esta tradición relaciona la cueva de Salamanca con su gemela toledana, pues el constructor de ambas fue el antiguo héroe y en ellas encerró el conocimiento. Manuel García Blanco se refiere a un «traspaso de la aureola mágica» de Toledo a Salamanca, en el momento en que esta última comienza a adquirir renombre como centro del saber. Pero, aun siendo las dos «cuevas mágicas», la de Toledo se vincula con la leyenda del final del reino de los godos, en tanto que las tradiciones acerca de la de Salamanca se refieren a una época mucho más tardía. Cuando la fama de la cueva toledana ya había casi desaparecido, la de Salamanca seguía conservando, en los siglos XVIII y XIX, todo su prestigio, al menos literario. Como dice J. M. de Azcona: «Ya no es una cueva misteriosa en la que el dedo de Dios, por medio de Hércules, ha fijado el destino de los pueblos, sino es Asmodeo un demonio que sienta cátedra en ella y enseña directamente, no solo la magia, sino la teología y las letras humanas». Asmodeo colaboró a la fuerza con Salomón en la construcción

del Templo de Jerusalén y a veces se presenta en las leyendas europeas como padre del mago Merlín. En todo caso, el descenso de nivel entre ambos mitos es considerable, al menos tal como se nos han transmitido.

Samuel M. Waxman se muestra escéptico y considera meras ficciones las insistentes alusiones a escuelas de magia en ciertas ciudades de España. Según su opinión, la explicación radica en la presencia de musulmanes y judíos, que cultivaban ciencias como la astrología o la alquimia, muy asociadas a la magia. Marcelino Menéndez Pelayo menciona un catálogo de 7700 escritores de esa procedencia que trataban en sus obras de magia, astrología judiciaria, interpretación de los sueños y asuntos similares. Ambas comunidades poseían doctrinas esotéricas, que habían aportado desde Oriente. «La mayoría de los magos de la Alta Edad Media fueron así musulmanes o judíos; los magos cristianos vinieron más tarde» (Waxman). Cuando, terminada la Reconquista, la enseñanza se desplazó desde Al-Andalus hacia ciudades más al norte como Salamanca, también lo hizo la fama de los estudios que allí se impartían. La competencia entre Toledo y Salamanca hizo que, desde el siglo XVI principalmente, se asociara a ambas como principales centros mágicos peninsulares, mientras que, con el declive de Toledo, tras la desaparición de la llamada Escuela de Traductores y el auge simultáneo de la universidad de Salamanca, esta última ciudad adquiere celebridad independiente de la primera. Sin ser falsa, la explicación de Waxman es parcial, pues desdeña la certeza de que en la Península Ibérica la reputación mágica de Toledo —que los musulmanes testimoniaron a su llegada— es previa a la conquista y de que quedaban restos de creencias mágicas anteriores a la caída del reino visigodo, de muy diversas épocas y procedencias.

La fama de sulfurosa y las inclinaciones goéticas de la *salamanca*, unidas al prestigio que había adquirido y a la des-

confianza hacia lo que se relacionaba con ella, provocaron la orden de tapiarla durante el reinado de Isabel la Católica. Eso es, al menos, lo que sostuvieron Martín del Río y otros tratadistas del Siglo de Oro, aunque no se ha hallado documentación al respecto. Siendo así, su destino coincidiría con el de la cueva toledana, que mandó clausurar el cardenal Silíceo (1546) tras ordenar su exploración. Hay que reconocer el muy relativo éxito de tan drástica medida, en lo que a la de Salamanca se refiere, dada la vitalidad que mantuvo al menos hasta un siglo después, al parecer por la existencia de entradas secundarias —como asegura el portugués Botello de Moraes— por las cuales los escolares se colaban en aquella boca del infierno. En cualquier caso, tuvo que haber motivos poderosos para que decidiera intervenir directamente la monarquía. Del Río confirma en 1600 su clausura y ruina, así como diversos viajeros por Salamanca en los siglos XVI a XIX. Coincidiendo con su declive físico, comienza su auge literario.

La cueva sagrada y la literatura

Ya hemos apuntado el origen incierto de la tradición popular acerca de la cueva de Salamanca, aunque existen abundantes indicios y testimonios indirectos al respecto desde el siglo XIII. En cuanto a las referencias literarias, se suceden desde el siglo XV hasta épocas recientes, comenzando por la más antigua conocida, debida al viajero alemán Jerónimo Münzer, que pasó por Salamanca en 1494 y transmitió una leyenda ya firmemente establecida. En su descripción, cree que hubo allí un antro oracular, como el de las Sibilas, al parecer mucho más extenso que el que actualmente conocemos. Conrad Gestner, a mediados del siglo XVI, lo consideraba un primitivo lugar de culto celta, cultura cuyos testimonios arqueológicos abun-

dan en la zona. «La gran variedad de cultos aportada por los romanos a la Península incidió sobre una variedad todavía mayor de cultos autóctonos, que perduraron durante mucho tiempo, sobre todo en las regiones del Duero y del noroeste, o entraron también en el gran sincretismo propio de los siglos II y III» (Manuel Sotomayor Muro). Con el advenimiento del cristianismo, cualquier tipo de culto o de lugar donde se celebrara, asociados a las antiguas creencias, fueron condenados y considerados impuros. No obstante, aun con las medidas tomadas por las autoridades civiles y eclesiásticas, en los entornos rurales especialmente nunca llegaron a erradicarse del todo las prácticas paganas, prerromanas o romanas; todo lo más, se cristianizaron más o menos superficialmente en la mayoría de los casos. Una de las formas de realizarlo era construir lugares de culto cristiano donde existieron cultos anteriores. El papa san Gregorio Magno (s. VI) recomendó a los misioneros que no derribaran los templos paganos, sino que los reconsecraran como iglesias y que dotaran a las fiestas del calendario pagano de contenido cristiano. Pero, al efectuar este reemplazo, se incorporaron al mismo tiempo, a la práctica cristiana, elementos paganos y mágicos que sobrevivieron más o menos transformados. Cuando cultos y creencias previos no podían ser suficientemente erradicados o cristianizados, sufrían un descenso de nivel en la ideología y en el folclore, de forma que eran «demonizados» —mecanismo bien conocido por los historiadores de las religiones— en una especie de cristianización a la inversa: de dioses paganos a diablos del cristianismo. En este sentido, buena parte de las enseñanzas mágicas serían los restos supervivientes del ocaso de los antiguos cultos periclitados, a los que se añadirían aportaciones posteriores. González Egido cree plausible que, previamente al templo cristiano, pudiera haber allí un lugar de enterramiento y culto celta: «Del emplazamiento ritual del culto al sol se pasaría a la cueva de las evo-

caciones diabólicas y de estas a la sacristía y de la sacristía al submundo, donde habrían quedado ocultos los gérmenes de las viejas creencias, interiorizadas en la imaginación del pueblo. [...] La cristianización terminó por cegar la cueva y la nueva universidad arrinconaría a la vieja academia subterránea, la desprestigiaría y la condenaría al silencio, ahogando con incienso el olor del azufre».

Encontramos un paralelismo inesperado con la que nos ocupa en otra lejana leyenda: la del caballero alemán y trovador errante Tannhäuser, personaje histórico del siglo XIII, que visitó la montaña encantada de la Dama Venus, accediendo a sus cavernas a través de un laberinto, donde disfrutó de todos los placeres, pero perdió su alma. Este mundo es una especie de doble del nuestro y a él queda encadenado. Finalmente, sale de allí y, arrepentido, marcha a Roma a confesarse con el papa Urbano IV. Pero el pontífice, dada la magnitud de su pecado, se niega a absolverlo hasta que florezca su báculo. Tannhäuser regresa abatido a la montaña y, aunque el papa envía mensajeros a buscarle, viendo realizarse el prodigio que pidió, nunca se le vuelve a ver. Venusberg (llamada también Hörselberg) se encuentra en Turingia y tiene su antecedente en la montaña de la Sibila de los Apeninos italianos, próxima a Norcia/Nursia. La antigua patria de san Benito aparece envuelta en milagros, sucedidos en las cuevas donde moraban los ermitaños y la zona se convirtió después en territorio donde era fama que acudían a iniciarse los nigromantes. El tema fue llevado a la literatura por Andrea da Barberino en su *Guerino il Meschino* (1391) y por Antoine de la Sale en *El paraíso de la reina Sibila* (1420). La reina Sibila retiene con sus encantos a los caballeros en su palacio subterráneo que, aunque en apariencia deleitoso, se convierte en una prisión demoníaca. De la Sale describe una ascensión a la montaña y el valle que la bordea (Gola dell'Infernaccio). La cueva italiana fue mandada tapiar por el papa,

para acabar de una vez por todas con este jardín de las delicias, donde era fama que sucedían toda clase de prodigios ante los que sucumbían los que se aventuraban. Algunos consideran esta tradición sucesora del culto ctónico dedicado a Rea/Cibeles, diosa de la generación y la fecundidad terrestre. Sibila y Cibeles, aunque solo posean parentesco fonético, presentan los mismos atributos: entre otros, las facultades adivinatorias y el don de comunicar su delirio sagrado. De nuevo, encontramos un probable origen oracular en cuevas que adquirieron después reputación mágica. La Sibila medieval, que recoge la herencia de la Sibila de Cumas de la *Eneida* y de las demás de la Antigüedad (diez en total), es sabia y domina las ciencias y las lenguas del mundo. Hay que decir que la Sibila cumana era la principal de las sibilas clásicas, que guio a Eneas a través del Hades para visitar a su padre Anquises y que emitía profecías en su cueva inspirada por Apolo. La medieval posee ya la ambigüedad de la *femme fatale*, como su propio mundo ilusorio. En España, Martín del Río mencionó la leyenda del *Mons Veneris* y esta se popularizó con la traducción de la obra de Barberino. Más frecuente en nuestra literatura es la mención de Circe, la encantadora que atraía a los hombres y les hacía olvidar el mundo real con goces engañosos, como hizo con Ulises. Adolfo Bonilla San Martín relaciona también ambas cavernas: «Nosotros teníamos también en España nuestra caverna misteriosa, donde pasaba algo semejante a lo del *Mons Veneris*. Me refiero a la famosa Cueva de Salamanca. [...] En el relato de la tradición del *Mons Veneris* hecho por Leandro Alberti en 1550 [*Descrittione di tutta l'Italia*], se dice que nadie estaba obligado a pasar más de un año en la cueva de la Sibila, pero, cada año, era preciso que quedase en la cueva uno de los que habían entrado». En el poema de Heinrich Heine, «*Tannhäuser*», el héroe pasa siete años en Venusberg antes de partir hacia Roma. Como curiosidad, el geógrafo árabe Al-Idrīsī re-

coge la noticia de que el nombre dado por los árabes a los Pirineos era «Montes del Templo de Venus».

Podrían citarse otras famosas «escuelas de magia» europeas, tales como Cracovia, Nursia, Padua, Venecia, Roma, Nápoles y algunas más. La instrucción del mago se realizaba por lo general en una espelunca. La entrada al Averno de Eneas en Cumas y su viaje iniciático subterráneo sirven de prototipo a un tema que, hundiendo sus raíces en los mitos primigenios de la humanidad, conocería amplios desarrollos en la literatura occidental. Es el conocido como *descensus ad inferos*, que forma parte de las pruebas que todo héroe debe arrostrar, como lo hicieron Orfeo, Cristo o Dante. En el simbolismo iniciático, la salida de la caverna, de la oscuridad a la luz, es el itinerario propuesto. La consciencia mental que solo percibe sombras—como veremos más adelante, al tratar del mito platónico—, que se manifiestan como estados psicológicos que reflejan las ideas divinas, al término de la vía puede mirar, como el águila, al sol cara a cara. La psique es así centrada, unificada y trascendida. «La cueva representa la entrada al “Otro Mundo”, a niveles de la realidad habitualmente ajenos a la experiencia cotidiana, habitados por seres no humanos o ya fallecidos, y sujetos a leyes físicas diferentes a las que conocemos. En un plano interpretativo inferior, representa, asimismo, un ámbito que escapa del cosmos socio-político que transcurre en la superficie: frente al imperio de la ley, la cueva se convierte en el refugio de malhechores; frente al ágora, a los parlamentos e instituciones, la cueva, el subterráneo, deviene enseguida sede de logias y de conspiraciones secretas; frente a la ortodoxia, generalmente cristiana, que se desarrolla sin trabas, en la cueva, finalmente, se refugian los restos de los cultos primitivos» (Fernando R. de la Flor). Esto la convierte en un *locus* donde lo numinoso, lo desconocido o lo peligroso encuentran su hábitat idóneo.

Decía Oswald Spengler que el alma mágica, tal como se manifiesta en el «misticismo semita» —en el que incluye a las religiones abrahámicas, al neoplatonismo y al gnosticismo— tendría una mentalidad «cueviforme», por cuanto encuentra su arquetipo en la cueva abierta por arriba a lo trascendente e iluminada por Dios. La *katábasis* o descenso al Hades, representado por la caverna, es un elemento recurrente en la iniciación al conocimiento oculto, como aparece en la vida de Pitágoras y su estancia en la cueva del monte Ida (Creta), seguida de una *anábasis* al término de su vida. Otro pitagórico, Apolonio de Tiana, probablemente el más grande de los magos antiguos y máximo competidor con los milagros cristianos, descendió a la cueva de Trofonio, en Beocia. Mucho podría escribirse acerca del simbolismo de la cueva, uno de los mitos fundamentales, pero nos llevaría demasiado lejos de nuestro asunto. Ya nos hemos referido a uno de sus aspectos, el de la cueva como lugar de culto y de aprendizaje. Tocaremos de pasada otro que tiene relación con la leyenda y sobre el que más tarde volveremos: la cueva como ámbito donde se produce la regeneración o resurrección. Aquí yacía el *mysto* simbólicamente en los antiguos misterios. Según René Guénon: «El desarrollo del germen espiritual implica que el ser sale de su estado individual y del medio cósmico que es el dominio propio de ese estado, así como al salir del cuerpo de la ballena, Jonás “resuscita”; [...] se comprenderá sin esfuerzo que esta salida es también la misma cosa que la salida de la caverna iniciática. [...] El “nuevo nacimiento” supone necesariamente la muerte al estado anterior, ya se trate de un individuo o de un mundo». «La caverna es a la vez un lugar de sepultura y un lugar de “resurrección”, y, en la historia de Jonás, la ballena desempeña precisamente este doble papel». Es llamativa la analogía, aludida en los *Evangelios* y puesta de relieve por la Patrística, de las historias de Jonás y de Jesús. Como señala igualmente

Guénon: «El corazón es esencialmente un símbolo del centro, ya se trate, por lo demás, del centro de un ser o, analógicamente, del de un mundo». Y posee un carácter escondido o secreto. En este sentido, de la palabra griega *kryptós*, con ese significado, deriva «cripta», sinónimo de caverna. Cabe señalar también la importancia de la montaña: «Existe una relación estrecha entre la montaña y la caverna, en cuanto una y otra se toman como símbolos de los centros espirituales». «La caverna iniciática es considerada como una imagen del mundo [*imago mundi*]; pero, por otra parte, en razón de su asimilación simbólica al corazón, representa particularmente el lugar cósmico central». «La caverna debe considerarse situada bajo la montaña o en su interior, de modo que se encuentre igualmente sobre el eje». Aunque sean símbolos complementarios, la montaña tiene un carácter más «primordial», por el hecho de ser lo más visible desde el exterior. La caverna, en cambio, es un lugar oculto y cerrado. Por ello, «la representación del centro primordial por la montaña corresponde propiamente al periodo originario de la humanidad terrestre, durante el cual la verdad era íntegramente accesible a todos [...]; pero, cuando, a consecuencia de la marcha descendente del ciclo, esa verdad no estuvo ya sino al alcance de una minoría más o menos restringida [...] y se volvió oculta para la mayoría de los hombres, la caverna fue un símbolo más apropiado para el centro espiritual y, por consiguiente, para los santuarios iniciáticos que son su imagen. Por tal cambio, el centro, podría decirse, no abandonó la montaña, sino que se retiró solamente de la cúspide al interior». La relación entre la montaña y la caverna viene representada por dos triángulos: el mayor, con la cúspide apuntando a lo alto, figura la montaña; y otro menor, en su interior e inscrito en aquel, pero apuntando hacia abajo, figura la caverna. En la caverna, vientre materno, el hombre se regenera bajo la bóveda protectora de la montaña mágica, eje

que une Cielo y Tierra. Es, así, sede por excelencia de las teofanías: en ella sucedió el nacimiento del Verbo y su resurrección, para la tradición cristiana; para el islam, en ella tuvo inicio la revelación coránica y también el comienzo de la *hégira*; Yahvé se manifestó a Elías cuando se ocultaba en una gruta del monte Horeb; y la tradición de los Durmientes de Éfeso, que recogen el judaísmo, el cristianismo y el islam (donde se les llama «las gentes de la caverna»: *Cor. XVIII*), es una parábola de la resurrección.

El atractivo literario de la cueva de Salamanca se acrecentó con su cierre al pasar los siglos. Numerosas son las obras que, directa o indirectamente, se refieren a ella. No es nuestra intención realizar un repaso completo de su posteridad literaria, cosa que ya han hecho Waxman, García Blanco y González Egido, entre otros autores. Limitándonos a citar algunos datos que conciernen más específicamente a nuestro estudio, entre las obras más destacadas se encuentra el entremés de Miguel de Cervantes Saavedra, *La cueva de Salamanca* (1615). En este caso, la cueva no es más un pretexto para introducir una comedia de enredo, de fondo satírico y humorístico, aunque conservando varios elementos claves —por ejemplo, hay siete personajes—, casi siempre como meros recursos estéticos. El mejicano Juan Ruiz de Alarcón y Mendoza, que estudió en Salamanca, escribió una comedia con idéntico título (1628); espectáculo de magia y sorpresas que se sustenta sobre la fama de la ciudad y donde aparece un mago llamado justamente Enrico, discípulo en Italia del mismísimo Merlín; pero también intervienen el Marqués de Villena, el tema de la redoma donde intentará regenerarse y una cabeza de bronce sobre la cátedra. Lo más sobresaliente de la obra es su defensa de la magia blanca o natural, a través de su protagonista Enrico, ante los doctores reunidos de la universidad de Salamanca, con el argumento de que sería lícita por ser conforme a la naturaleza y

a las leyes cósmicas de la simpatía. Su forma de actuar es a través de palabras y objetos que poseen ciertas virtudes y cuyo manejo se conoce. Es incluso comparada con los sacramentos de la Iglesia y sus practicantes, si son cristianos, obtienen la salvación. En opinión de Samuel M. Waxman, se trataría de la primera obra en que se relaciona a Villena con la cueva salmantina. En ella redime de su mala fama al Marqués de Villena, que engañó al Demonio con su sombra y murió santamente. Por lo demás, Ruiz de Alarcón utilizó abundantemente los temas mágicos en su teatro. La tercera gran obra dramática acerca de la cueva es la de Francisco de Rojas Zorrilla, *Lo que quería ver el Marqués de Villena* (1645). El autor, toledano y descendiente de judíos conversos, estudió igualmente en Salamanca. Incluye los motivos de la pérdida de la sombra y del espejo mágico. Como en la anterior obra de Ruiz de Alarcón, poco queda aquí del Villena histórico, convertido en mito literario. También coinciden ambos dramaturgos en que el maestro de la cueva es un mago, no el Demonio, como habían escrito autores anteriores; y sus protagonistas reciben enseñanzas en ambos centros docentes, el oficial y el heterodoxo.

La novela utópica *La cueva de Salamanca* (1734), del portugués Francisco Botello (Botelho) de Moraes y Vasconcelos, pertenece al género de «sueños ficticios» de la cultura barroca, que anticipa lo que será más tarde el relato fantástico; aunque, en este caso, desaparece toda connotación de crítica moral o política, características del género en cuestión. La de Botello es una cueva encantada que contiene un país maravilloso, palacios y jardines, ríos de leche, dioses clásicos y héroes como Amadís —su gobernante—, y está también la Madre Celestina, que será su cicerone. En todo caso, es una historia bufa y desmitificadora que, si bien recoge numerosos elementos legendarios y pertenecientes a las tradiciones mágica y hermética, no pretende ser otra cosa que un ejercicio retórico o divertimento.

Esta motivación acerca a Botello a su coetáneo salmantino Torres Villarroel, al que ya nos hemos referido, siendo ambos autores exóticos y de difícil clasificación en la literatura española de su época. Así llegamos al siglo XIX, que «sirvió para aglutinar todas las leyendas que sobre Villena ya corrían entre el vulgo, y añadió leña al fuego de la fantasía popular al incorporar un sinfín más de atribuciones mágicas, de magia negra, a la personalidad de Villena, convertido en la pluma de los románticos en un personaje ruin, diabólico y apto para perdurar hasta hoy día» (A. Torres-Alcalá). La leyenda del matraz está más desarrollada en la *Historia del Marqués de Villena o la redoma encantada*, obra anónima, fechada en 1864, que reúne tradiciones anteriores: para convertirse en inmortal, Villena ordena a su esclavo Alí que al morir no dé cuenta del suceso, despedace su cuerpo en pequeños trozos y los introduzca en una redoma de cristal llena de un elixir especial. A fin de evitar sospechas, tras realizarlo, su siervo —en algunas versiones, un esclavo negro— adopta el semblante del marqués gracias a un sombrero mágico. Pero un día se cruza el viático en su camino y, como no se descubría para evitar ser reconocido, la muchedumbre, enfurecida por lo que considera una grave falta de respeto, le arrebató el sombrero. El fámulo recobra entonces su aspecto y se descubre la impostura. Obligado a confesar, las autoridades encuentran la redoma, la destruyen cuando el homúnculo está a punto de nacer y entierran a la criatura. Mencionan a Villena, entre otros, José de Espronceda, en su obra *El Diablo Mundo*, y Mariano José de Larra, en el *Macías* y en *El Doncel de don Enrique el Doliente*. El motivo de la redoma regresa en la comedia de Juan Eugenio Hartzenbusch, *La redoma encantada* y el de la pérdida de la sombra, en los cuentos andaluces de Fernán Caballero. No se trata de un elenco exhaustivo, pues muchos autores menores hacen alusión a la cueva o a Villena, sin hablar de su presencia en escritores franceses, alemanes,

italianos e hispanoamericanos. Finalmente, la fortuna del tema alcanza a la época actual, como en el delicioso cuento de José M.^a de Areilza incluido en su obra *Siete relatos*.

San Cipriano y su posteridad

La iglesia bajo la que se encontraba la cueva de Salamanca estaba dedicada a san Cebrián y este dato no es casual. Hay que aclarar que el nombre es una antigua variante de Cipriano o Ciprián, aunque hoy día se usa más bien como apellido. Cipriano significa «procedente de Chipre», que en griego es *kýpros* y en latín *ciprium*. De ahí viene también el nombre del cobre, el «metal de Chipre». La leyenda bizantina, con antecedentes del siglo IX, se encuentra ya desarrollada completamente en los *Actos de los santos* de Simeón Metafrastes (s. X), obra traducida al latín en el siglo XVI. Pero, anteriormente, san Gregorio Nacianceno (s. IV) había compuesto una homilía y la emperatriz Eudoxia (s. V) un poema heroico, sobre el martirio de san Cipriano. Desde el siglo VII, se conocía la leyenda en Occidente. Aparte de las obras litúrgicas, quien la popularizó en toda Europa fue Santiago de la Vorágine, y en la Península Ibérica, también el *Flos sanctorum*. El culto de este santo del siglo III estaba extendido en Hispania sobre todo por la parte noroccidental, con epicentro en León, desde la época romana, traído probablemente por la *Legio VII*, que vino a la Península pasando por el norte de África. Sabemos, por los escritos de san Leandro y san Isidoro, de su pronta y extensa implantación. Hubo en realidad dos santos antiguos con ese nombre, que se ha tendido a mezclar y confundir, uno de Cartago y otro de Antioquía. El primero es más conocido, pero es el segundo sobre todo quien encarnaba esa faceta de mago en su juventud, hasta que fue convertido por mediación de otra

santa, Justina. «Este santo representaba en el ámbito de la cultura mediterránea la cristianización de la antigua magia» (L. G. Egido). Su historia influyó en la caracterización de la mayoría de los magos occidentales, como en *El mágico prodigioso* de Calderón y en el *Fausto* de Goethe.

La *Leyenda dorada* (s. XIII), de Santiago de la Vorágine, recoge la historia de san Cipriano y santa Justina. Iniciado en las religiones mistéricas de Apolo, Mitra, Deméter y Dioniso, Cipriano viajó para estudiar la magia a Egipto y entre los caldeos. Este detalle muestra la conjunción de tradiciones filosóficas y religiosas en el periodo helenístico. Obtuvo tal dominio en su especialidad que se decía era capaz de dominar los elementos, profetizar, invocar a los espíritus y transformarse, entre otros prodigios. Pero, encaprichado de Justina, virgen cristiana, todos sus recursos no bastaron para conseguir que la joven rompiera la castidad. Cipriano acude entonces al demonio, pero este, utilizando igualmente todo su poder y múltiples artimañas, fue impotente ante las oraciones y la señal de la cruz de la doncella. Entonces el demonio asoló con una gran mortalidad en Antioquía a hombres y bestias, amenazando con continuar si Justina no accedía a casarse con Cipriano. A su casa acudieron gentes de la ciudad para rogar que cediera y los librara, pero la doncella no consintió, sino que rezó por ellos y finalizó la pestilencia. El demonio, avergonzado de su derrota, intentó inútilmente engañar a Cipriano, apareciéndose como un súcubo con el aspecto de Justina. Finalmente, debió reconocer su derrota y, preguntado por Cipriano acerca de la causa de su fracaso, confesó que se debió a la señal del Crucificado. Ante esto, Cipriano se convirtió, arrojó sus libros de magia al fuego, pidió el bautismo, llegó a ser abad y también santo, como Justina. Ambos murieron martirizados durante las persecuciones de Diocleciano. Hay que decir que, aunque los santos Cipriano y Justina han sido venerados tradicionalmente por las

Iglesias católica y ortodoxa, desde 1969 fueron retirados del santoral católico por falta de evidencia histórica de su existencia, sin que ello implique la prohibición de su culto privado. A destacar que la leyenda hagiográfica afirma que, si bien Cipriano practicaba la magia desde su infancia, ese arte era ficticio y los prodigios que realizaba, ilusorios, puro humo; como lo eran los prodigios de los demonios a su servicio, tales como adoptar la apariencia de otros seres. Menéndez Pelayo cita las *Actas de los santos Luciano y Marciano* de Nicomedia, en paralelo con la historia de Cipriano y Justina.

En Salamanca encontramos este probable lugar sagrado precristiano, donde se han encontrado restos de enterramientos primitivos, vinculado a san Cipriano, cuyo culto lo pudieron traer los repobladores del siglo XII llegados del norte peninsular. Otra posibilidad es que ya hubiera en ese lugar un culto anterior dedicado al santo desde la época visigoda, mantenido por la población mozárabe. La devoción a san Cipriano se difundió especialmente por Galicia (como Ciprián, Cibrián o Cibrao), donde las viejas y arraigadas creencias antiguas se resistieron a desaparecer durante siglos, más o menos disfrazadas. La veneración del santo mago en tierras gallegas fue favorecida por la simbiosis entre las primitivas religiones célticas y las creencias cristianas, a través de una figura admitida por estas últimas. Prueba de ello es el fabuloso volumen conocido como *Gran libro de san Cipriano*, recetario mágico gallego recopilado entre los siglos XVII y XVIII y puesto bajo su advocación. Los campesinos gallegos del siglo XIX estaban convencidos de que en la Biblioteca de Santiago de Compostela se encontraba la copia original del *Gran libro de san Cipriano*, obra monumental que permanecía oculta y encadenada para evitar que personas no autorizadas pudieran consultarla. Todos los demás ejemplares de ese libro mítico serían malas copias, más o menos fidedignas y abreviadas. No solo en el

poniente peninsular hay tradición del libro de san Cipriano, apareciendo documentada, por ejemplo, en el Alto Aragón (Herminio Lafoz). En ese libro se ofrecería una lista de tesoros romanos y moros, sus escondrijos y las fórmulas para desencantarlos. Sin intervenir expresamente la figura del santo, ha habido relaciones de tesoros, con su ubicación e instrucciones para apoderarse de ellos, en múltiples lugares de la Península, destacando el área comprendida entre el sur de Salamanca, el norte de Extremadura y las zonas lindantes de Portugal, como ha estudiado M. García Figuerola, que ha publicado un manuscrito del siglo XVIII al efecto. Parece ser que el género de estas «gacetas» de tesoros ocultos españoles tiene antecedentes árabes, especialmente egipcios, extendidos por las regiones mediterráneas. Probablemente circularon en paralelo viejos recetarios mágicos, conteniendo conjuros para fines diversos, junto con dichas «gacetas», igualmente antiguas pero que a menudo —por su carácter reservado y su forma de transmisión— no han dejado trazas de su existencia. Dado que, como hemos apuntado, sobre los tesoros en cuestión suele haber encantamientos que los protegen, un precoz maridaje a nivel popular entre unos y otras parece lógico: de ahí resultaba un producto completo, donde la autoridad del libro de magia proporcionaba visos de verosimilitud a los listados tesáuricos, que, a su vez, suponían un aliciente adicional. Por otra parte, los tesoros recogidos podían cambiar, adaptándose, como un apéndice, a las zonas geográficas y a las épocas históricas. Casi todos habrían sido enterrados en castros o castillos, o junto a puentes o fuentes. La asociación entre la simbología del libro y la mitología de los tesoros ocultos se encuentra a menudo en obras determinadas, imprescindibles para localizar tesoros y apoderarse de ellos, como la que tratamos, o como la célebre *Clavícula de Salomón*. En ellas se detalla el proceso ritual para poder someter a los entes sobrenaturales que rigen los lugares

encantados. Al mismo tiempo, el concepto de «tesoro» también es aplicado al propio libro: diccionarios y libros enciclopédicos (*thesaurus*), misceláneas, obras espirituales y escritos esotéricos, que contienen verdades ocultas necesitadas de interpretación o «desencantamiento» en sentido figurado. Esta última significación entraña que ciertos «tesoros» solo son asequibles a quienes los merecen y a quienes están destinados, que en ocasiones se distinguen por ciertos rasgos morales o físicos, como marcas de nacimiento. *Sensu contrario*, no se abren a las personas inadecuadas, que se identifican asimismo por ciertos rasgos cuando tienen un sentido negativo. Un ejemplo sería la leyenda asociada al libro pseudo-aristotélico *Secretum secretorum* (traducción del árabe *Sirr al-asrâr*, *Poridat de poridades* en su versión castellana). Se menciona su hallazgo en un templo custodiado por un ermitaño y se estipula que su enseñanza debe permanecer secreta y reservada a una élite predestinada. François Delpech alude, en relación con este aspecto, a los «paraísos cerrados» u *horti conclusi* de la tradición alquímica y de la literatura espiritual de la Edad Media. En ocasiones, la búsqueda de tesoros es interpretada en clave de alquimia espiritual, como símbolo del conocimiento y la inmortalidad.

El *Gran libro de san Cipriano* sería originariamente un grimorio, es decir, un manual de magia completo en sus diversas ramas, entre las que la localización de tesoros no sería sino una más y no de las principales. Se uniría a los numerosos libros pseudosalomónicos de magia medievales, que habrían sido transmitidos por sabios judíos y traducidos del hebreo a las lenguas europeas. Algunos autores rastrean un origen bizantino medieval, aunque incorporando fuentes mucho más antiguas. Por lo demás, no se menciona ninguna versión peninsular, del también llamado «*Ciprianillo*», anterior a mediados del siglo XVIII, ni hablan de él los grandes expertos en magia

del siglo XVI español. No es una prueba concluyente en contra de su preexistencia, porque el famoso mago alemán Cornelius Agrippa von Nettesheim cita, en el siglo XVI, libros de magia atribuidos a san Cipriano; y, en tiempos de Feijoo (s. XVII-XVIII), circulaban aún listas de tesoros gallegos y asturianos. Dentro de las versiones conservadas, en español y portugués, hay dos tipos principales de *ciprianillos*: de magia blanca o ceremonial y de magia negra. Estos últimos beben del *Grand Grimoire*, clásico libro de magia francés de mediados del siglo XVIII, y no tienen nada que ver en realidad con san Cipriano. Más interesantes son los primeros, productos autóctonos, originales y cristianizados. En ellos, no se trata de pactar con el diablo y convertirse en su sirviente a cambio de favores, sino de conocer las operaciones mágicas para realizar buenas obras, si es preciso ordenando a los seres malignos con autoridad, como tiene lugar en el ritual del exorcismo. Si lo anterior era herético, esto último estuvo tolerado en las sociedades cristianas durante la Edad Media y fue practicado las más de las veces por clérigos letrados. Como Cipriano pasó de pagano a cristiano con su conversión, igualmente se pretendía cristianizar el libro de magia para que deviniera ortodoxo. «Pero, hacia más o menos el año 1500, la opinión general cambió. La magia blanca, decían los comentaristas, no existía; y si, de vez en cuando, parecía funcionar, ello era solo debido a los trucos ingeniosos y astutos del diablo para engañar al mago y para hacerse con su alma convenciéndole de que le tenía bajo su control, mientras le tentaba, seducía y empujaba a cometer pecados mortales» (Peter Missler). Volveremos sobre ello.

Hay una relación directa entre el manejo de los libros de magia y el pacto diabólico, aunque en un primer momento se trataría más bien de la existencia de algún vínculo del mago con el diablo, como marcas en la piel u otros contactos corporales. Solo más tarde asistimos a las formas escritas del

pacto con sangre y, por último, a la manipulación de libros de magia, que exige ya ciertas habilidades culturales. El modelo del pacto diabólico es calcado del contrato feudal, solo que celebrado con los príncipes y prebostes del Averno. La posibilidad de que el hombre pueda celebrar un pacto con las potencias infernales empezó a ser admitida desde la Patrística, por ejemplo por Orígenes y san Agustín de Hipona, al considerar la magia como fruto del acuerdo entre hombres y demonios. Pero fue san Gregorio Nacianceno el que inició la trayectoria de esta idea, al narrar la historia de san Cipriano de Antioquia y santa Justina. Esta leyenda y otras semejantes, como la de Teófilo de Adana, pasaron a Europa occidental desde Bizancio hacia el siglo IX, pero se popularizaron a partir del XIII. Teófilo celebra un pacto escrito con el diablo, por intermedio de un mago judío, despedido por no haber sido nombrado obispo. Pero después, roído por los remordimientos, se confía y obtiene la protección de la Virgen, que baja hasta el Infierno para recuperar el contrato y liberarlo. En España, Martín del Río, por ejemplo, considera el pacto diabólico la base fundamental de la magia. Se encuentra también en *La Celestina*, aún no puesto por escrito. Es uno de los tópicos de *El esclavo del diablo* de Mira de Amescua, de *Caer para levantar* de Agustín Moreto y de *Quien mal anda en mal acaba* de Ruiz de Alarcón, sobre la vida del hechicero morisco Román Ramírez. En lo que se refiere a la forma de celebrar el pacto, se añadió la escritura del documento con sangre humana. «En muchos casos —apunta François Delpech— parece que el empleo de papeles escritos refuerza el poder del sacrificio sangriento o se sustituye a él, porque dicho papel representa (y encarna) al hechicero que lo ha confeccionado y viene a ser como su doble». Y también: «Por su carácter fijo y su aptitud para vincular lo visible y lo invisible, la letra inscrita capta, encauza e inmoviliza las fuerzas errabundas e inestables que circulan entre este mundo y el

más allá, es decir en esta zona intermediaria en la que actúan los demonios y viven los tesoros...». Como culminación a una serie de documentos pontificios que aludían a estas cuestiones, en 1484 se publicó la bula «*Summis desiderantes affectibus*» de Inocencio VIII, en la que se admite la realidad del pacto diabólico.

Poco después vivió en Alemania el Fausto histórico, previo al literario inmortalizado por Goethe. Hay que advertir que, a pesar de su fama posterior, «el estudioso de la magia descubre sin demasiada sorpresa que Fausto juega un papel verdaderamente muy pequeño en la historia y teoría de este arte. Los demonólogos contemporáneos le han dedicado apenas unas palabras» (E. M. Butler). El astrólogo, médico y mago errante cuya vida inspiró la obra goethiana vivió aproximadamente entre los años 1480 y 1540, estudiando en las universidades de Heidelberg y Cracovia. El documento más antiguo referido al joven Fausto es una carta del abad benedictino Johannes Trithemius, gran experto en magia y ocultismo. Su opinión no era precisamente favorable, pues lo presentaba como un charlatán vagabundo. También se refirieron a él despectivamente los reformadores Martin Lutero y Philipp Melanchton. Sabemos, en cambio, que fue apreciado en varias cortes principescas, donde trabajó como astrólogo y hacedor de horóscopos, como la de Federico I de Francia. Parece que Fausto conoció a dos célebres discípulos de Trithemius, que eran Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim, llamado Paracelso y Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, mientras practicaba la alquimia y otras ciencias ocultas. Se dijo que murió precisamente a causa de una explosión, mientras realizaba un experimento alquímico. Se le atribuyeron varios grimorios y tratados alquímicos. Sabio o embustero, gozó de una gran popularidad, que pronto tejió en torno a su vida una leyenda, reflejada en una obra de éxito inmediato en

los países protestantes, que se editó anónimamente en 1587, bajo el título *Historia del Doctor Johann Faust, del muy viajado mago y brujo, y cómo se entregó al Diablo por un plazo determinado*, cuyo fin era condenar la brujería y el afán desmedido de saber. La leyenda inspiró las obras teatrales de Christopher Marlowe (1604), Johann Wolfgang von Goethe (1808-1832) y la póstuma e incompleta de Fernando Pessoa (m. 1935), entre otras. Aunque hemos dicho que el Fausto histórico era más bien un mago popular, Marlowe lo presenta como discípulo del «mago» Cornelio Agrippa. Pero su reputación fue unida a los ataques contra el mal afamado Agrippa, cuyas doctrinas se interpretaron, no como una cábala cristiana mezclada con hermetismo, magia y neoplatonismo, sino como magia negra de invocación a las potencias demoníacas. Semejante oposición suscitó el mago isabelino John Dee, por otra parte admirador de Agrippa.

En palabras de Juan José del Solar, editor en español del relato original: «El móvil esencial de Fausto es, pues, según el autor anónimo, la *curiositas*, vale decir aquel afán por conocer lo incognoscible para el hombre, por penetrar la naturaleza misma de las cosas o “especular sobre los elementos”, fórmula que solía englobar tradicionalmente las indagaciones efectuadas en el ámbito de la alquimia y de la magia. Pero este anhelo de conocimiento absoluto, que refleja por un lado las aspiraciones del hombre renacentista, es a la vez considerado una desmesura condenable, una transgresión similar a la *hýbris* griega, a la que hay que poner fin con algún castigo horrible y ejemplar». Por eso Fausto se condena, mientras que sus predecesores, como Cipriano, Teófilo y Egidio, se salvan finalmente. La conclusión es lógica desde el trasfondo teológico protestante: una vez eliminados el sacramento de la confesión y la intercesión de los santos, la asociación con el diablo lleva inevitablemente al Infierno. Nada que ver con el mensaje esperan-

zador del héroe calderoniano de *El mágico prodigioso* (1637), que acentúa la impotencia de las fuerzas diabólicas contra la virtud, practicada en el ejercicio del libre albedrío, y la infinita misericordia de Dios. Desde un punto de vista metafísico, el pacto demoníaco no es más que la parodia del «pacto primordial» por el cual, según el islam, todos los hombres han reconocido su subordinación al Señorío divino «antes» de su nacimiento terrestre. Esencialmente, este pacto nunca puede ser destruido, ya que implica al ser original del hombre, en tanto que el otro pacto tiene un carácter ilusorio. Se advierte una evolución, en la dilatada redacción de la obra goethiana, donde al final de la Segunda Parte unos ángeles anuncian la salvación del protagonista como resultado de una *psicomaquia*, la tradicional lucha entre los principios bueno y malo en el hombre. Goethe ya había leído a Calderón, aunque tal vez no conoció la obra citada, y parece separarse de la influencia del *Urfaust*. Ambos autores coinciden también en su crítica al *elan* mágico, impulsado por el orgullo y la vanagloria. La magia, que supera la lógica racional, promete al hombre conocimientos secretos y poderes ilimitados, pero solo tiene éxito con las cosas materiales, no con el alma libre del hombre. Se diferencian en la respuesta: la fe religiosa en Calderón y la infinita aspiración mundanal (de ahí el adjetivo «fáustico», caro a Spengler) en Goethe; entre ambos, la distancia recorrida desde el hombre tradicional al hombre moderno. Otro elemento interesante del *Fausto* del escritor de Weimar tiene que ver con la idea del doble, que será tratada en la última parte del presente trabajo: «Los estudios recientes interpretan también el Mefistófeles de Goethe desde el punto de vista psicológico y ven en él la cara negativa de Fausto. El diablo se convierte para Goethe en un *alter ego* negativo y nihilista de Fausto» (C. Strosetzki). *El mágico prodigioso* introduce algunas variantes en la leyenda de Cipriano, como hacer de él un filósofo pagano en pos de la

verdad, no un simple hechicero; o el tema del pacto diabólico y su reversibilidad; también, subrayar el papel de la libertad y la Providencia en el hombre. Toma elementos de la leyenda de Teófilo y de Mira de Amescua, pero no utiliza la leyenda de Fausto, aunque en la época de Calderón ya se conocía en España. Por ejemplo, Conrad von Gesner (1561) comentó la fama del nigromante alemán entre los estudiantes de Salamanca, y Martín del Río escribió de sus proezas en su gran obra sobre la magia (1599). «El Cipriano de Calderón es un gentil que se hace cristiano, mientras que el Fausto de Goethe es un cristiano que se hace gentil. Cipriano emprende la búsqueda de Dios; Fausto (el de Marlowe al igual que el de Goethe), una desviación de Dios y una búsqueda de placeres estéticos y sensuales. Justina simboliza el poder del libre albedrío; Margarita, el poder irresistible de las pasiones humanas. Tras firmar el pacto con el Demonio, Cipriano puede todavía esperar la salvación [...]. Fausto, en todas las obras que le retratan, desespera de salvarse» (B. W. Wardropper). En este último aspecto, en contraste, Calderón influyó en la solución final del drama goethiano.

Hemos visto varios modelos de magos y aun saldrán algunos más a colación. Muchos países europeos tienen sus «magos nacionales», como el doctor Fausto en Alemania, fray Gil de Santarém en Portugal o Roger Bacon en Inglaterra; aunque el precedente común hay que buscarlo en san Cipriano de Antioquía.

Las «salamancas» de América

La fama de la universidad y de la cueva de Salamanca pronto se mezclan —algunos dirían que se confunden—, representando Salamanca el paradigma del saber durante varios

siglos; y este fenómeno llegó hasta América y Filipinas, donde permanece aún en nuestros días. En efecto, ya apuntamos que la cueva es como el negativo de la universidad, como la sombra y la luz, el *gimnasio nefando* (Martín del Río) opuesto al templo del saber lícito y la virtud. Pero, al mismo tiempo, Salamanca se convierte de este modo en compendio de todas las facultades y conocimientos. Alonso de Ercilla, en *La Araucana* (1589), su poema épico sobre Chile, se refiere a «Salamanca, que se muestra felice en todas ciencias, do solía enseñarse también nigromancia» (parte III, canto XXVII). Entre los indios americanos arraigó el nombre de *salamanca* para denominar los lugares donde era tradición que se practicaban los ritos mágicos. También se transmitió curiosamente a una serie de zoónimos, como explica Joan Corominas en su *Diccionario crítico etimológico de la lengua castellana*: «A causa de la extendida creencia en que la salamandra, como espíritu del fuego [del cual se alimenta, como el ave Fénix], desempeñaba un gran papel en la alquimia y la magia medievales, la palabra salamandra sufrió considerables alteraciones tendentes a relacionarla con el nombre de Salamanca y su famosa universidad, que el vulgo consideraba como sede principal de las actividades nigrománticas». En la cueva de Salamanca se encuentra la redoma, que se calienta mediante el fuego. Según ciertas tradiciones islámicas, la salamandra es aliada de Satán y quien la mata redime siete (o setenta) pecados. El hecho es que la salamandra pasó a convertirse en *salamanquesa* y otros términos similares, como *salmántiga*, *salamántica*, *salamántiga*, *saramántiga*, etc., en las regiones limítrofes (incluyendo a Portugal) y en América. En Filipinas, el *salamanquero* es el prestidigitador.

En muchas regiones americanas, como Río de la Plata, sur de Brasil o Chile, las *salamancas* son las cuevas tenidas por mágicas y sedes de reuniones brujeriles desde épocas remotas, como se atestigua desde los primeros tiempos de las conquistas

españolas. En las *salamancas* americanas, cuevas iniciáticas donde se enseñan las ciencias ocultas —pero también se llama así a las propias ciencias—, preside el equivalente indígena del Diablo, el *Supay* o *Zupay* (en quechua). Es este el ambivalente *Diablo* andino, rey del inframundo, que puede ser bueno o malo, pero fue identificado con el Maligno por los misioneros cristianos. En las *salamancas* moran los iniciados *calcus* (brujos) y se encuentran tesoros de conocimiento, de origen precolumbino y cristiano, representados por objetos y símbolos. A estos antros secretos se accede conociendo la contraseña, pues solo mediante ella se hacen visibles. En Chile —como en Salamanca— hay una creencia popular en que las diversas *salamancas* repartidas por la geografía son diferentes entradas a una gran cueva de Salamanca, y que se reconoce si una persona ha estado allí porque no proyecta sombra. Estos «colegios de brujos» se sitúan en lugares precisos, ocultos en los montes y espesuras. Los lugares apartados eran morada de los indígenas y refugio de todos los que se situaban fuera de la ley. Además, era donde se concentraban muchos antiguos lugares de culto, a los que las *salamancas* probablemente se superponen, y restos de las creencias prehispánicas. Participan en los ritos hombres y mujeres de distintas condiciones étnicas y sociales, con los elementos característicos de desnudez, música y baile. Las prácticas que en ellas se desarrollan se refieren siempre a la magia negra, con la colaboración de los demonios —a veces metamorfoseados en alimañas, como los «viborones»— y los espíritus de los brujos fallecidos que allí habitan. Hay prohibición expresa de invocar a Jesús y a los santos. Se trata, en suma, del equivalente al *aquelarre* o *sabbat* típico, que surge en la mentalidad occidental a fines de la Edad Media. Todas las cosas que se encuentran en las *salamancas*, que se asemejan a metales preciosos, se convierten en materia grosera al sacarlas al exterior. Hay procesos inquisitoriales

contra los indígenas acusados de frecuentar las *salamancas*. Los brujos deben firmar con sangre el pacto de entrega de su alma a cambio de obtener destrezas, conocimientos y placeres. Todavía persiste en algunas regiones la sospecha de que han estado en la *salamanca* personas que destacan en alguna habilidad o adquieren fortuna súbitamente. También se menciona a menudo el poder de las *salamancas* de atraer a los hombres, y la música o los ruidos estridentes que surgen de ellas.

Es curioso que, en las actas de los procesos inquisitoriales americanos, las descripciones del Diablo y sus secuaces los representen con aspecto o vestimentas españoles. Esto es porque la figura del Diablo había sido introducida a través de la evangelización hispana, mientras que «la tajante dicotomía entre un Dios completamente bueno y un Demonio completamente malo era originariamente ajena a la mentalidad indígena» (Judith Farberman). Lo que existe en las cosmovisiones indígenas es una multiplicidad de seres sobrenaturales, capaces de hacer daño en determinadas condiciones. En relación con ellos, se utilizan diversos medios mágicos —semejantes en todas las partes del mundo— para protegerse u obtener ciertos resultados, que eventualmente pueden ser dañinos. No obstante, hay que decir que en Sudamérica la caza de brujos nunca adquirió gran relevancia y el Santo Oficio mantuvo una actitud de escepticismo frente a la realidad de la brujería. Los procesos por esta causa fueron bastante excepcionales, comparados con los que tuvieron lugar en la metrópoli —tampoco demasiado abundantes, hay que decir— y, sobre todo, en relación con el grado delirante y obsesivo que alcanzaron en los países protestantes del norte de Europa las campañas de persecución.

Digamos, para concluir, que el tema de la *salamanca* forma parte de unas sociedades híbridas, donde influencias provenientes de culturas distintas alcanzaron cierto grado de fusión. Lo notable es que se denominen con este término español y que

contengan elementos de la demonolatría europea; pero la base del tópico es indígena, anclada en las antiguas y ricas culturas populares autóctonas. Añadamos que algunas versiones del *Libro de san Cipriano* fueron llevadas de Portugal a Brasil, donde se han utilizado en los ritos sincréticos afroamericanos, mientras la figura del santo se identifica con el espíritu propicio para deshacer los hechizos. Para finalizar esta breve panorámica sobre la *salamanca* fuera de la Península, señalaremos que en las tradiciones escandinavas se llama «*Cyprianus*» en general al «*libro negro*» (*svarte boken*) o grimorio, el recetario de hechizos populares. Se dice que el tal Cyprianus era estudiante de magia en una escuela diabólica.