MELANCOLÍA Y CRISTIANISMO EN EL SIGLO DE ORO. MITO, EROTISMO Y TRISTEZA JUDÍA

ROGER BARTRA

Maigre immortalité noire et dorée,
Consolatrice affreusement laurée,
Qui de la mort fais un sein maternel,
Le beau mensonge et la pieuse ruse!
Qui ne connaît, et qui ne les refuse,
Ce crâne vide et ce rire éternel!

Paul Valéry, *Le cimetière marin*, XVIII

Si pudiéramos sacudir vigorosamente el árbol genealógico del cristianismo nos caerían sobre la cabeza los frutos más extraños y las ramas más raras. Esta experiencia bastaría para convencernos de que la unidad de Occidente, como resultado del canto monódico de la cultura cristiana, es una visión insostenible de la historia europea. No quiero detenerme en este hecho ampliamente admitido; lo que me interesa ahora es interrogarme sobre la función de estas ramas y frutos raros que, a pesar de su exotismo, forman parte de la genealogía del cristianismo. Aunque son elementos exógenos de origen antiguo, bárbaro y pagano, han llegado a encarnar en el *corpus* cristiano para formar parte consustancial de la cultura europea. Me propongo examinar este problema tomando como ejemplos el antiguo canon de la melancolía —tal como fue definido por las tradiciones hipocráticas y peripatéticas— y la forma en que la cultura española del Siglo de Oro lo absorbió hasta convertirlo en uno de sus ejes más importantes.¹

Esta forma de enfrentar el problema nos lleva al tema clásico de las llamadas “supervivencias” (y de la “continuidad”) de los antiguos mitos en el seno de formas culturales que, en principio, los rechazan por considerarlos ajenos a la fe o a la razón hegemónicas. Jean Seznec dedicó un libro memorable a este tema, *La sobrevivencia de los dioses antiguos*,² en el que hizo una disección erudita de la evolución de los mitos paganos durante la Edad Media como vehículos de antiguas ideas que fueron adoptando nuevas formas. Otro importante libro que aborda, aún más directamente, el tema que he planteado fue escrito por

Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl: *Saturno y la melancolía*.³ He citado estas dos extraordinarias investigaciones no sólo para ejemplificar la importancia del tema que quiero abordar, sino también para proponer un enfoque muy diferente del problema. La mayor parte de las obras que abordan el tema de las “sobrevivencias” de la antigüedad pagana, como las dos que acabo de mencionar, se inscribe en lo que Braudel llamó desdefiosamente *histoire événementielle*, y que se manifiesta como una historia ideológica que nos encierra en el estudio de las llamadas ideas-clave y de los mitos como acontecimientos, dejando a un lado el estudio de las redes culturales que los envuelven. Estos enfoques suelen preocuparse por observar las secuencias ideológicas y míticas como una narración encadenada a hazañas intelectuales. En oposición a estos enfoques se nos ofrecen las interpretaciones estructuralistas que han privilegiado el estudio de las texturas culturales y las funciones de sus componentes. La interpretación estructuralista tiende a ver los mitos como expresiones immanentes de las peculiaridades de las estructuras.

¿Cómo interpretar la larga historia y la permanencia durante muchos siglos de un canon cultural y mítico como la melancolía? ¿Cómo explicar que este peculiar conglomerado de ideas y mitos sobreviviera una larga travesía por contextos culturales, sociales e históricos tan diferentes? ¿Y, más específicamente, cómo sobrevivió al cristianismo? Desde luego, la melancolía no es el único ingrediente pagano que podemos hallar en la cultura cristiana; hay muchos otros, que incluso se encuentran integrados a los textos bíblicos. Hay dos aspectos que me interesan especialmente de este fruto exótico que es la melancolía en el árbol genealógico del cristianismo. Primeramente, el hecho de que su integración es relativamente reciente y se halla bien documentada. En segundo lugar, considero que su adopción ha sido uno de los más importantes factores que ha permitido lo que podríamos llamar la “modernización” del cristianismo, pues el canon de la melancolía se ha alojado en el corazón de Occidente, en una línea evolutiva que une a Hildegard von Bingen, con Jacob Böhme y

con Kierkegaard, y a la que podemos agregar otros hitos representados por Casiano, Ficino y Robert Burton. En la tradición cultural española, los grandes momentos de la melancolía pasan por el gran médico catalán Arnald de Villanova, por Cervantes y Calderón de la Barca, hasta llegar a Antonio Machado.

Pero no dejemos que estos grandes nombres, junto con las hazañas intelectuales que los acompañan, nos lleven hacia una historia de los acontecimientos ideológicos. Me propongo examinar la melancolía como un mito que se aloja al interior del cristianismo. El estudio de los mitos suele arrastrarnos hacia la exploración de sus orígenes y hacia épocas primigenias de la historia humana en las que se habrían construido no sólo los fundamentos de las religiones sino también formado las raíces del lenguaje y del pensamiento. Esta idea la hemos heredado del Renacimiento: Pico della Mirandola creía que los mitos encerraban verdades primordiales cuyo conocimiento se habría perdido, pero que podían ser recuperadas por medios cabalísticos capaces de descifrar el significado oculto de las antiguas fábulas.⁴ El estudio de los mitos, cinco siglos después, no se halla tan lejos como algunos quisieran de las ideas de Pico, aunque se ha hecho cada vez más énfasis en la mitología como un modo peculiar de abordar la realidad, más que como un arcón oculto en el que se esconde un tesoro. Los estudios de los mitos, hasta nuestros días, han privilegiado la búsqueda de elementos primigenios e inmutables que tendrían como fuente una condición humana original; se ha tratado de hallar una lógica inscrita en el mito, una lengua simbólica primitiva o un arquetipo profundamente enclavado en la psique colectiva. El estudio del mito suele ser una invitación a mirar hacia atrás —a reconstruir genealogías— y a pensar en la inmutabilidad esencial de algunos cánones que contendrían en sí mismos las claves de su sentido y de su permanencia.

Si seguimos por este camino podríamos llegar a la conclusión de que, sencillamente, la cultura cristiana halló en el canon de la melancolía un valioso tesoro, una verdad primordial inscrita en el código hipocrático-galénico de las enfermedades del alma. O tal vez sería mejor expresarlo a la inversa: una antigua y poderosa estructura, que se había expresado en su forma clásica en la cultura griega, habría encarnado después tanto en la cultura árabe medieval como en la cultura cristiana renacentista. La explicación de la presencia del fruto extraño podría expresarse también en una forma moderna, psicoanalítica o estructuralista: el canon de la melancolía respondería a un arquetipo junguiano, a un mensaje inscrito en el espíritu humano o a una estructura mental similar a la gramática generativa chomskiana.

Yo creo que estas explicaciones nos opacan la extraordinaria complejidad y riqueza del proceso que se oculta detrás del fenómeno de las "sobrevivencias". No se trata, en lo fundamental, de la supervivencia de superhazañas intelectuales ni tampoco de la reinterpretación de un código inscrito de manera indeleble en la mente de todos los hombres. Ante estas alternativas, en el desarrollo de otras investigaciones (sobre el mito del hombre salvaje en Europa) he preferido lo que me gusta llamar un punto de vista evolucionista. Es desde esta perspectiva que trataré de exponer brevemente algunas reflexiones sobre la forma en que en la España renacentista el mito de la melancolía se adaptó a los requerimientos y a las contradicciones de la cultura cristiana. Creo que es necesario enfocar nuestra atención en ciertos momentos de transición durante los cuales se operan mutaciones sintomáticas tanto en la composición del mito como en su función, dentro de la textura cultural que la envuelve. Me referiré a diversas facetas de este proceso, aunque sólo me detendré en algunos pocos ejemplos que tienen relación con grandes rasgos de la modernidad: la gestación de nuevas formas de rechazar el placer erótico y de renovados modelos de alteridad para definir a los judíos o los conversos. En cada una de estas facetas el canon de la melancolía sufrió mutaciones que le permitieron adaptarse a las nuevas condiciones culturales y cumplir funciones novedosas; son estas mutaciones las que permiten comprender la larga evolución del canon de la melancolía.

EL MORBO ERÓTICO

Las expresiones eróticas del morbo melancólico fueron un extraordinario laboratorio para probar y discutir las relaciones entre el alma y el cuerpo. Los efectos devastadores que el amor podía ocasionar, tanto en el cuerpo social como en la constitución física de los hombres, habían sido ampliamente discutidos desde tiempos antiguos y habían dado motivos para las más diversas interpretaciones. Las famosas historias del rey Perdiccas y de Antioco —ambos enamorados de sus madrastras— fueron muy comentadas, especialmente por la supuesta intervención de los médicos, Hipócrates y Erasístrato, que habían descubierto la causa erótica de la enfermedad gracias a la "prueba del pulso". Igualmente Galeno, cuando trató a la esposa de Justus, que sufría insomnio sin fiebre, sintió que su pulso se aceleraba y se volvía irregular en presencia del danzante Pylades, gracias a lo cual descubrió en la pasión secreta las causas de la enfermedad.⁵ El amor incestuoso de Amnón por su hermana Tamar, narrado en el Antiguo Testamento —que muestra una notable

dialéctica que entrelaza la enfermedad, el fingimiento del mal, el amor y el odio—, fue también un ejemplo que permitió reflexionar sobre las consecuencias catastróficas de las pasiones amorosas que atentaban contra las costumbres y dañaban física y espiritualmente a los enamorados (2 Samuel 13:1-22). Por otro lado, la tradición aristotélica que arranca del *Problema XXX, 1* establecía una relación entre la melancolía y la lascivia, pues al igual que el vino la bilis negra incita al amor, razón por la cual “la mayor parte de los melancólicos están obsesionados por el sexo”.⁶ Ello ocurre porque la bilis negra—como el vino— contiene viento, y ese carácter ventoso, además de provocar enfermedades del hipocondrio, hace que el pene se hinche; gracias a estos procesos neumáticos se produce la eyaculación y el derrame de esperma.

Podemos comprender que para los médicos era importante definir en términos físicos las relaciones entre las funciones psíquicas y las orgánicas. Los vientos interiores cumplían esa función mediadora, y fue precisamente esa sustancia tenue y sutil llamada *pneuma* o espíritu la que permitió entender la interacción entre el alma y las funciones orgánicas. La circulación en el organismo de espíritus (vitales y animales) ponía en movimiento tanto las pasiones como los sentidos, los pensamientos como las funciones de las diversas partes del cuerpo, las facultades como las perturbaciones. En su discusión con Huarte de San Juan, el doctor Andrés Velásquez, autor de un pequeño tratado sobre la melancolía, usa un ejemplo que ilustra la manera en que la prudente sensatez de este médico andaluz permite abordar tanto la sexualidad como las relaciones entre el pensamiento y el organismo. Apegado a Galeno, describe Velásquez la diferencia entre el instinto natural y los temperamentos en la determinación de las diferentes habilidades e ingenios. Explica que el instinto de naturaleza determina que por igual todos los niños pequeños sepan mamar, todos los cabritos coman hierba y todos los galgos persigan la caza. En cambio, es la calidad del temperamento lo que hace que unos sean ligeros o avivados y otros torpes o toscos en los diversos desempeños. Se enfurece porque en esta materia Huarte critica a Galeno, ya que, dice, “tengo por muy mala manera de granjería, para ganar honra, querer morder los grandes autores”; sin embargo, después de esta declaración de ortodoxia, Velásquez sostiene que es mejor criticar a Galeno en otra materia, la cual “aunque es un poco lasciva será bien tratemos en suma y con la mayor brevedad posible”.⁷ Se trata del viejo problema de la erección del pene, que según Galeno ocurre por instinto natural, ya que las partes genitales por propia virtud se levantan. Velásquez afirma en cambio:

si fuera verdad lo que Galeno dice, parece que la imaginación y la contemplación de los actos venéreos no aprovecharan para la dilatación y erección de los miembros genitales, y vemos que estas contemplaciones más que otra cosa los levanta.

De aquí concluye que la erección no ocurre por instinto de naturaleza: son los espíritus vitales, instrumentos del alma, que al imaginarnos el acto venéreo y libidinoso se mueven hacia los miembros genitales y los hinchan:

De donde se sigue muy bien que por ir ellos [los espíritus] a aquel miembro fistuloso y correr hacia él, se levanta, y no como dijo Galeno, que por se alterar él y se levantar *ex naturae instincto*, sucedan los espíritus, sino que esto se hace por acudir allí los espíritus al movimiento de la imaginación, y así se levantan las partes genitales.

En cierto modo se trata aquí de una discusión para determinar si el órgano hace a la función o la función hace al órgano: ¿qué es primero: el deseo o el instrumento; la contemplación del acto o el acto de la erección; el hábito o el órgano? No se trata de ver a Velásquez como un lamarckiano *avant-la-lettre*, sino de ubicarlo en un contexto polémico más amplio; muchos teólogos cabían en la punta de un pene dispuestos a discutir la trascendencia del instrumento venéreo: San Agustín ya había establecido la imposibilidad de escapar, por medio del poder de la voluntad, de las consecuencias del pecado original, como quedaba probado por el hecho de que el hombre no podía controlar a su albedrío la erección.⁸ Pero desde la perspectiva de un médico renacentista interesado en explorar los poderes de la imaginación, las tesis galénicas y agustinianas no podían aceptarse. Además, eran inaceptables desde la perspectiva contrarreformista española, que exaltaba el libre albedrío aún ante las dilataciones de los órganos viriles de la reproducción. Por supuesto, cuando el demonio se inmiscuía en la polémica las cosas se complicaban, como puede verse en el *Malleus maleficarum* de Kramer y Sprenger, que propone la prueba sugerida por Henricus de Seguisa para determinar la influencia de maleficios en el comportamiento neumático anormal del pene: “cuando la verga no se mueve de ninguna manera y nunca puede conocer, ello es un signo de frigidez; pero cuando se mueve, se pone en erección y no puede acabar, entonces es signo de maleficio” (1:8).

La medicina renacentista no sólo cargó con los problemas que le transfería la demonología, sino que también heredó la responsabilidad de determinar las consecuencias morbosas del amor. Las tendencias moralizadoras que se oponían vigorosamente a la

creciente popularidad del amor cortés y mundano dejaron sentir su influencia en muchos médicos medievales y renacentistas, algunos de los cuales se propusieron definir al amor como una peligrosa enfermedad y estudiar sus causas y posibles curas. Es interesante anotar que, desde antiguo, uno de los remedios contra la melancolía erótica que recomendaban los médicos fue el coito, que permitía expulsar los humores excedentes, eliminar ideas fijas y, según Rufus de Éfeso, "disolver el amor".⁹ Se ha dicho que aquí nos enfrentamos a una contradicción, insoluble, entre la psicopatología teológica que preconizaba la abstinencia piadosa para combatir la acedia del asceta y la psicopatología médica que recomendaba la relación sexual para remediar la melancolía.¹⁰ Esta contradicción, sin embargo, no parece haber preocupado demasiado a muchos médicos, que mantuvieron las tradiciones sobre el coito terapéutico junto con la idea, apoyada por los teólogos, de que la pasión amorosa era una enfermedad. El ejemplo de Pedro Hispano, gran médico portugués del siglo XIII, es sintomático: en sus *Cuestiones sobre el Viaticum* establece que el amor es una enfermedad del cerebro, no de los testículos, que afecta la facultad estimativa, y cita a Avicena, quien decía que la mejor cura consiste en acostarse con el amado.¹¹ En otro texto, el *Thesaurus pauperum* (Tesoro de los pobres), un breve tratado que fue muy popular, Pedro Hispano recoge diversas recetas tanto para "excitar el coito" como para "sofocar el deseo erótico", lo que muestra la disposición del médico a manipular con remedios las relaciones sexuales, en uno u otro sentido, con el objeto de curar diversos padecimientos. Para incitar al coito recomienda untar en los riñones y testículos una sustancia preparada con bayas de laurel y jugo de satirión o una mezcla de musgo y vino; también recomienda beber una onza de médula de leopardo, testículos de tejón o, con agua, testículos de zorro. Los testículos de venado o de toro y la punta de la cola de la raposa excitan a las mujeres, que se deleitan —dice Pedro Hispano— si el pene del hombre es untado con hiel de verraco o jabalf. Si alguien sufre de un maleficio que hace amar demasiado a un hombre o a una mujer, úntese por la mañana heces frescas de la persona amada en la planta del pie derecho del amante y cálcese: después de oler el hedor, desaparecerá el hechizo. En este mismo tenor, proporciona casi tres decenas de recetas. Igualmente, consigna más de dos docenas de remedios para sofocar la libido: si se dan a beber a alguien nueve hormigas cocidas con jugo de abrótnano, no tendrá potencia venérea en todos los días de su vida; otra receta igualmente radical consiste en un emplastro de cicuta en los testículos; surten el mismo efecto un ungüento a base de opio, beleño y mandrágora o un

unto de jugos de yerba mora y de siempreviva mezclados con vinagre. Si se porta o se bebe verbena se impedirá la erección del pene, y si se unta el miembro con pez de cedro se contrae a tal punto que se vuelve inepto para el coito y la generación.¹² Las recetas y opiniones de Pedro Hispano son interesantes porque no sólo fue uno de los más grandes médicos del siglo XIII, sino también un importante teólogo con una obra copiosa en lógica, psicología, filosofía y escolástica. Nació en Lisboa y estudió en París. En 1272 el papa Gregorio X lo nombró médico de la corte de Viterbo, y en 1276 fue nombrado papa, bajo el nombre de Juan XXI. Murió al año siguiente, aplastado por el derrumbe del techo del nuevo palacio papal.

Como señala Mary Wack, el coito terapéutico no parece haber planteado demasiados dilemas éticos, porque las relaciones sexuales de los hombres fuera del matrimonio, especialmente con prostitutas, no amenazaban el orden familiar ni la pureza de la descendencia; además, el fácil acceso a prostitutas en muchas ciudades permite suponer que el coito como remedio no ofrecía muchas dificultades prácticas. El mismo doctor Velásquez, por cierto, había sido encargado por las autoridades de Arcos de la Frontera para cuidar la salud de las prostitutas de la ciudad. Esta actitud tolerante se comprende mejor si pensamos que Arcos era un activo centro militar donde sin duda las prostitutas contribuían a disipar los malos humores de la soldadesca y a tranquilizar los ánimos exaltados de la población masculina que vivía una época turbulenta en una región plagada de tensiones. Hay que subrayar, además, que las relaciones sexuales no eran consideradas como morbosas, en contraste con el amor que sí era visto como una enfermedad que requería la atención de los médicos y de los confesores. Así pues, no hay una contradicción tan profunda como pareciera a primera vista entre la condena del amor mundano y la aceptación del coito como parte de la terapéutica.

Hay un texto que ha sido visto acertadamente como la primera gran expresión literaria española de la reacción contra el amor y el culto a la mujer. Se trata del *Corbacho*, un tratado agudo, coloquial y dogmático escrito por el arcipreste de Talavera, Alfonso Martínez de Toledo (1398-1468), con el objeto de reprobar el amor y señalar a las mujeres —junto con las amenazas demoníacas y mundanas— como el peor enemigo de los pobres hombres.¹⁴ La encendida denuncia del arcipreste de Talavera es sintomática, pues trae en su ayuda la teoría humoral para explicar las desgracias que provoca el "loco amor". Además de los vicios de las "perversas mujeres" que provocan los terribles males del amor, cada uno de los cuatro humores (les llama "complisiones") exacerba de diferente manera los efectos catastróficos

de la pasión erótica. Describe cada una de las complejiones humorales según sus calidades y sus relaciones con los elementos, las partes del cuerpo, los temperamentos, los planetas, los puntos cardinales y los signos del zodiaco. La mejor complejión es la sanguínea, y le siguen en orden decreciente la colérica, la flemática y la melancólica; los hombres melancólicos son los peores, pues además de tristes y pensativos, son agresivos e iracundos: "Son sañudos, e luego las puñadas en la mano, porfiados, mentirosos, engañosos... son podridos, garrajosos, ceñudos e crueles". Los tres signos que le corresponden son femeninos (Taurus, Virgo y Capricornio), y cada uno se relaciona respectivamente con los planetas Venus, Mercurio y Saturno (3:5:209-10). Examina las disposiciones y condiciones de cada complejión para amar y ser amado, con el objeto de mostrar que aun las buenas cualidades (especialmente de los sanguíneos) se ven sofocadas por el influjo perverso del amor y de las mujeres. Pero el hombre melancólico es tan nefasto que ni siquiera las mujeres tan despreciadas por el arcipreste de Talavera los pueden soportar (3:10:229). El *Corbacho* forma parte de una corriente antifeminista y antierótica ligada al resurgimiento del platonismo y a las críticas al amor cortesano tan bien expresadas desde el siglo XII por Andreas Capellanus, cuyo libro *De amore* es una de las principales fuentes de Martínez de Toledo.

La veta antierótica y misógina culminó en *La Celestina* de Fernando de Rojas, la extraordinaria "tragicomedia de Calisto y Melibea, compuesta en reprehensión de los locos enamorados que, vencidos en su desordenado apetito, a sus amigas llaman y dicen ser su Dios" (Prólogo:52). Es evidente en *La Celestina* que el amor de Calisto por Melibea es considerado una enfermedad que es necesario curar (1:59); se trata de la típica melancolía erótica provocada por los sentidos (sobretudo por la contemplación de la mujer).¹⁵ El drama se inicia con la entrada de Calisto, buscando a su halcón, al huerto de Melibea; allí comienza la inexorable cadena: "la entrada, causa de la ver y hablar; la habla engendró amor; el amor parió tu pena; la pena causará perder tu cuerpo y el alma y la hacienda" (2:96). Así, se elaboran con implacable lógica los sentidos, la dolencia, la carne, la mente e, incluso, la economía. El proceso maligno que en Calisto se inició por azar deberá desencadenarse también en Melibea, pero aquí mediante los artificios de la vieja Celestina, que convoca los poderes infernales, pero no sin la sabia manipulación de la ira, que quema la sangre de la doncella (4:123). La peligrosa adustión de los humores tiene el efecto que la alcahueta espera: Melibea a su vez cae enferma de amor, pierde el apetito y el sueño, la tristeza la consume: "es un fuego escondido, una agradable llaga,

un sabroso veneno, una dulce amargura, una delectable dolencia, un alegre tormento, una dulce y fiera herida, una blanda muerte" (10:203).

Vemos en el *Corbacho* y en *La Celestina* el fascinante fenómeno mediante el cual la cultura renacentista —en este caso la literatura— tomó como base o, mejor, como textura los estudios médicos sobre la melancolía: el humor negro permitió urdir un tejido sentimental para poner a prueba las emociones eróticas. La *Celestina* es evidentemente una mujer que parodia el oficio del médico, y trata la enfermedad de Calisto como hubiera querido Avicenna: auspicando su relación carnal con Melibea; sus conocimientos de farmacología, sus aparatos alquímicos, el uso de hierbas medicinales, sus aparejos para baños y sus habilidades en cirugía podrían ser la envidia de muchos médicos de la época, y podemos suponer que sus recetas no debían ser muy diferentes a las de Pedro Hispano.¹⁶ La medicina agregó argumentos "naturales" a la tradicional crítica teológica del amor mundano: a los horrores morales del pecado se sumaban las terribles secuelas de la melancolía, una desgarradora enfermedad que podía conducir a la muerte por un camino de sufrimientos carnales indecibles. Hay un ejemplo curioso y sintomático del uso de la medicina para acentuar los estragos del mal de amores. En una narración pastoril de Antonio de Villegas, que celebra el amor mundano, aunque diluido en melancólicos tonos neoplatónicos, se incluye el canto de una mujer cuyo amor es rechazado:

El amor nasce en el cielo
de aquella divina Idea;
allí se engendra y recrea
y de allí llueve en el suelo.
Las criaturas le reciben;
unas a otras se quieren;
sin el amor luego mueren
y mediante el amor viven.

Estos versos de *Ausencia y soledad de amor* se publicaron en 1565; pero en la segunda edición, de 1577, la estrofa citada fue sustituida por otra muy diferente en la que se advierte, diríase, la influencia de algún médico metido a teólogo que aconsejó el cambio:

El amor y sus pasiones,
aquel rabioso cuydado
es cáncer disimulado
que come los coraçones.
Los que en sus libros escriven
por vasallos de solar,
tristes se pueden llamar,
quando más gozo reciben.¹⁷

La divinidad del amor terrenal es sustituida brutalmente por la idea de un cáncer devorador: así se expresa la oposición entre el erotismo mundano natural y el amor sagrado dirigido a Dios. Muchos médicos que proporcionaron argumentos anti-eróticos en realidad hacían concesiones oportunistas a las presiones eclesiásticas. Un médico español, que publicó un voluminoso tratado de medicina en México, en 1607, ofrece un ejemplo de esta duplicidad; a continuación de un capítulo sobre la melancolía, incluye otro sobre el amor donde expone sus ideas en la tradicional forma dialogada. Este médico, Juan de Barrios, después de ensalzar al amor con ayuda de citas de Platón y Aristóteles, sazonadas con referencias mitológicas y bíblicas, es interrogado sobre aquellos que "dicen mil males del amor". Contesta citando la fábula de Esopo sobre un león que, en la persecución de una cierva por el bosque, se topa con un pastor al que le pregunta por el escondite de su ansiada presa; el pastor, señalando con el dedo el lugar donde la cierva esta escondida, contesta en voz alta que no la ha visto. Así sucede, opina Barrios, con los que maldicen el amor, que con sus sátiras lo niegan, pero con su corazón, ojos y dedos lo señalan, descubriendo así los deseos que los avasallan.¹⁸ A pesar de esta explicación, Barrios también expone los lugares comunes conocidos; explica que el amor entra por los ojos e inflama la sangre, produce vapores (espíritus) que reflejan la cosa vista y agitan el corazón: los que aman son "unas veces furiosos, otras tristes, melancólicos, y tanto que los suele hacer locos"; más adelante afirma que los enamorados "andan flacos, perdido el color, tienen ojeras, y a veces están locos, no duermen, ni comen", y recomienda los remedios más variados para curar a los amantes: desde azotarlos o embriagarlos, obligarlos al ayuno o hablarles mal del objeto de su pasión, hasta hacer que se casen, que los purguen con cañafistola y malvas o que les irriten las almorranas con frías de hojas de higuera.

Los capítulos sobre la melancolía y el amor en la *Verdadera medicina* de Juan de Barrios son una muestra en miniatura de la típica forma de abordar el tema en el Siglo de Oro: una forma estereotipada, heredada de la Edad Media, en la que el espíritu renacentista y humanista se abre paso dificultosamente en la maraña contradictoria de citas y ejemplos. Esta forma tradicional culminará en ese gran monumento —una majestuosa catedral atiborrada de información— que es *The Anatomy of Melancholy* de Robert Burton, cuya primera edición se publicó en Oxford en 1621. Burton dedicó un tercio de su inmensa obra a la melancolía erótica; en ella diversos estudiosos han encontrado huellas de esa misma frustración sexual a la que se refiere Barrios.¹⁹ Antes que Burton, el médico francés Jacques Ferrand había

publicado en 1610 su célebre *Traité de l'essence et guérison de l'Amour ou mélancolie érotique*.²⁰ Estas y otras obras consagraron en la medicina del siglo XVII un tema que ya era pilar fundamental de la cultura renacentista: la melancolía erótica se elevó al más alto nivel y se difundió enormemente gracias al influjo de Cervantes, que creó al personaje melancólico más complejo y atractivo del Siglo de Oro: el caballero de la Triste Figura, el Quijote.

LA TRISTEZA JUDÍA

Se ha dicho que la tristeza que destila de la *Ausencia y soledad de amor* de Villegas revela un sentimiento más radicalmente amargo que el de la melancolía típicamente renacentista que se expresa, por ejemplo, en el neoplatonismo florentino. Marcel Bataillon observa que los versos de Villegas que cité más arriba son un reflejo de la teoría platónica de los *Dialoghi d'amore* de León Hebreo, y sospecha que el escritor español pudiera provenir de una familia de judíos conversos. La melancolía de Villegas se une a la de cristianos nuevos como Diego de San Pedro, Fernando de Rojas y Jorge Montemayor, cuya amargura profunda es un signo de la intensa melancolía que permea la literatura sentimental peninsular.²¹ La idea de que la melancolía ibérica tiene su explicación en la condición de los judíos conversos fue expresada originalmente por Américo Castro. Los judíos españoles vivían una trágica contradicción que los hacía oscilar entre la huida y el ocultamiento, entre escapar y esconderse: "La contradicción vivida por estas almas —de sentirse a la vez ciudadanos y forajidos que habían de andar a sombra de tejados—, está latente y patente en las flores lúgubres del estilo ascético y picaresco".²²

El tema de la mentalidad de los judíos conversos es muy complejo y espinoso. Se ha dicho que los españoles y portugueses judaizantes vivían a la defensiva, desarrollaron mecanismos endogámicos, y crearon hábitos encaminados a salvaguardar sus antiguas costumbres. Pero hubo otros conversos, llamados despectivamente *mesummadim* (renegados) por los rabinos, que aceptaron la nueva mentalidad e incluso adoptaron un cristianismo formalista e intransigente; algunos propugnaron por una espiritualidad depurada y humanista, que los acercó al erasmismo. Muchos conversos desarrollaron un ansioso deseo de integración y trataron de borrar toda huella de su pasado judío, e incluso auspiciaron persecuciones anti-judías.²³ Se ha dicho también que la población conversa cultivó actitudes de expectación, fue atraída por esperanzas mesiánicas y reaccionaba en forma dramática ante cualquier rumor de una posible redención.²⁴

Es muy posible que la condición de los judeoconvertidos fuese una fuente de melancolía, y que ésta se expresase en la literatura, como afirman Castro y Bataillon. No quiero entrar a esta discusión; en cambio, creo que es interesante documentar el hecho de que en la Europa renacentista la melancolía era considerada como una enfermedad propia de los judíos. Johannes Reuchlin, por ejemplo, en su *De verbo mirifico* (1494) dijo que el judío se caracteriza por la tristeza de su temperamento y que vive bajo el signo de Saturno.²⁵ Isaac Cardoso creía que si alguna enfermedad puede ser llamada específicamente judía, ella es la melancolía, debido a la tristeza y al miedo contraídos por las heridas y opresiones del exilio.²⁶ Si a este hecho agregamos que, como ya he dicho, muchos médicos eran judíos o conversos, podemos comprender las razones que colocaron a la melancolía en un lugar tan destacado en los tratados de medicina. Muchos médicos peninsulares vivieron bajo la sospecha, que en muchos casos era una excusa para desposeerlos de sus bienes y para fomentar la ira popular antisemita. Al respecto cuenta Menasseh ben Israel en su *Vindiciae judaerum* (1656) la historia de un noble portugués que, con el fin de que la Inquisición pusiese en libertad a su apreciado médico, un "muy buen católico" que bajo amenaza de tortura había confesado judaizar, cogió al propio inquisidor y obtuvo de él idéntica confesión bajo procedimientos similares.²⁷

Una buena manera de revivir la idea de que los judíos eran especialmente propensos a la melancolía se puede lograr citando un caso clínico de la época. Ello nos dará además la oportunidad de tener una idea más concreta de la actividad de los médicos del siglo XVI. Pondré el ejemplo de un médico judío portugués que trató a otro médico italiano, también judío, que sufría los estragos del humor negro. El primer médico fue João Rodriguez de Castello Branco, conocido como Amatus Lusitanus (1511-1568), y que compendió en sus famosas *Centuriae* un gran número de casos clínicos. Su paciente fue Azariah dei Rossi (1514-1578), médico e historiador de Mantua, conocido por sus estudios sobre literatura hebrea, latina e italiana.²⁸ En cierta ocasión, cuenta Amatus, se encontró con Azariah en una librería; después de una conversación sobre un texto de Pietro de Galatino contra los judíos, Azariah le pidió ayuda para sanar de un malestar que minaba su salud. El paciente, que tenía en esa época treinta y cinco años, mostraba un aspecto demacrado, su cuerpo estaba cubierto de costras secas y su rostro tenía el color del limón; al examinarlo, Amatus descubrió los siguientes síntomas: una continua descarga o destilación de la cabeza hacia las partes bajas del cuerpo, un calor extremo en el hígado, el bazo obstruido, lo que pro-

vocaba ruidos en la región hipocondríaca; un estómago débil incapaz de digerir bien, un hambre canina, una opresión en el pecho, insomnio frecuente, sueños aterradores y pensamientos melancólicos al despertar. Azariah sufre de melancolía, y el diagnóstico es explicado así:

Casi todos los hebreos son por naturaleza de bilis negra, lo que creo proviene principalmente de diversas causas: primero porque están en cautiverio y por consiguiente viven sumidos en el miedo y la tristeza, y por lo tanto tienen humor negro... Además, son todos muy estudiosos y al mantener con rigidez sus leyes religiosas, los hebreos están acostumbrados a comer alimentos que contienen humor negro. Especialmente en Italia, comen oca, pato, res ahumada, vegetales y mucho queso salado... Es por esta razón que se acepta el hecho de que todos los hebreos son de humor negro. Azariah no es una excepción: es extremadamente estudioso y se dedica celosamente a su trabajo como médico.²⁹

Amatus Lusitanus, con gran cuidado, describe y analiza todos los efectos que produce la bilis negra en Azariah. Aprovecha su diagnóstico para refutar a Averroes, quien había erróneamente sostenido que era el humor mismo —y no su color negro— el que producía los síntomas. Explica Amatus que

el paciente despierta muy perturbado, tanto física como mentalmente, respirando en forma pesada, y se siente aliviado al eructar, bostezar y derramar lágrimas; pues así el humor se atenúa y transforma en vapor negro. Este vapor, retenido en el estómago y el corazón, es liberado al bostezar y eructar. De la misma manera, la porción del humor que asciende a la cabeza llega a las comisuras de los párpados y a los senos nasales. Después, por una violenta conmoción, se escapa en las lágrimas de la misma forma en que el que llega a la vejiga es excretado en la orina. Por las perturbaciones que se mencionan estamos convencidos de que la bilis negra es tanto la causa de la enfermedad como de los síntomas...³⁰

Después establece que, tal como explicó Maimónides en sus *Aforismos*, la bilis negra no deriva del moco negro; este último nunca puede producir melancolía, sino otras condiciones diferentes. Concluye que Azariah es afectado principalmente por la bilis negra, que fluye continuamente a su cerebro e impide que se caliente lo suficiente, que asimile lo que debe asimilar y retenga lo necesario.

Después de largas y complicadas explicaciones, Amatus pasa a recomendar un tratamiento. Deberá el melancólico evitar climas húmedos y neblinosos. Para remediar las flatulencias, deberá abstenerse de pan sin levadura, y si en la Pascua judía no puede

evitarlo, por su religión, entonces debe prepararlo con azúcar y huevo. Debe evitar las carnes frías, saladas y ahumadas, tan comunes entre los judíos. Tampoco deberá estudiar de noche, pues es dañino y contrario a la naturaleza:

Pues causa disturbios serios y severos al cuerpo; durante la noche los espíritus se retiran a las partes internas, y el esfuerzo y la excitación del estudio los forza a salir. De allí surge un conflicto constante que daña seriamente al cuerpo. Sin embargo, el estudio se permite de día, no antes de que pasen dos horas después de comer, y sólo estudios ligeros, pues los más pesados quitan fuerza a toda la persona. La cópula sexual y las relaciones maritales deben ser de tal manera que lo hagan sentir después fresco y alegre.³¹

Puesto que el mal era provocado por una inundación de humor negro por todo el organismo, el remedio principal consistía en su eliminación mediante diversas formas de evacuación. Los vomitivos, los diuréticos y los laxantes solían emplearse con frecuencia para tales efectos, y eran administrados como enemias, infusiones y jarabes purgantes. Pero la mejor manera de eliminar el humor negro, según Galeno, era la sangría. Pero en el caso de Azariah fue necesario recurrir a un método especial:

Su cuerpo se hallaba tan demacrado y débil que punzarlo en la vena del brazo sería peligroso, y tuvimos que usar sanguijuelas aplicadas a las venas del ano, llamadas hemorroides, para extraer el humor negro. Fueron aplicadas dos sanguijuelas, que al llenarse de sangre se desprendieron; después de lo cual se dejó que la sangre continuase goteando. Si fluyese demasiada sangre, como con frecuencia pasa, es fácil cerrar las aberturas con arcilla, polvo de carbón, telaraña, gis en polvo, clara de huevo, polvo astringente mezclado, lino o lienzo absorbente.³²

Sabemos que el pobre Azariah dei Rossi no sólo sobrevivió a su tratamiento, que duró cuatro meses, sino que todavía vivió treinta años más, después de su enfermedad, durante los cuales tuvo una intensa y creativa actividad intelectual.

Veamos ahora el problema desde un lado menos práctico. El doctor Huarte de San Juan, que era natural de una región fronteriza donde se refugiaron muchos conversos,³³ también expresa la tradicional idea de que los judíos eran un pueblo melancólico, y expone una interesante teoría para explicar el fenómeno. Su punto de partida consiste en encontrar una explicación al hecho de que los israelitas y sus descendientes son de un agudo ingenio (especialmente apto para la medicina). La causa de ello la en-

cuentra en que, por diversas circunstancias, a los antiguos judíos se les quemaba la cólera con frecuencia. No sólo por el hecho de habitar en un clima caliente como el de Egipto, donde sus habitantes "tienen el cerebro tostado y la cólera requemada",³⁴ sino porque durante su vida en el desierto comieron maná, bebieron aguas delicadas y respiraron aire puro. Su explicación recurre a Galeno, quien había establecido que los estómagos rudos y calientes acostumbrados a alimentos fuertes y pesados, al ingerir alimentos livianos los convertían en cólera adusta: "Eso mismo les aconteció a los hebreos con el maná, que todo se les convertía en cólera retostada".³⁵ Lo mismo ocurrió con el agua pura del desierto, que caía en sus estómagos acostumbrados a beber aguas gruesas, salobres y corrompidas, y se convertía en cólera. El aire limpio, ya lo había declarado Aristóteles, hace avivar el ingenio. Estas condiciones hicieron que la simiente de los varones fuese delicada y tostada, la sangre menstrual de las hebreas muy sutil y que, por consiguiente, los niños engendrados fuesen de muy agudo ingenio. Pero las desgracias posteriores de los judíos —hambres, sujeciones, persecuciones, servidumbres y malos tratos— se agregaron a la conformación del temperamento caliente, seco y quemado que adquirieron en Egipto y en el desierto:

Porque la continua tristeza y vejación hace juntar los espíritus vitales y sangre arterial en el cerebro, en el hígado y corazón; y estando allí unos sobre otros, se vienen a tostar y requemar. Y así muchas veces levantan calenturas; y lo ordinario es hacer melancolía por adustión (de la cual casi todos participan hasta el día de hoy).³⁶

El carácter adquirido por los antiguos judíos fue heredado por sus descendientes: "el pueblo de Israel... puede comunicar a sus descendientes el agudeza de ingenio sin estar en Egipto ni comer maná".³⁷ Pero con el ingenio heredaron también la terrible enfermedad que rondaba a todos los espíritus estudiosos y heroicos, según lo había establecido el *Problema XXXI* de la tradición aristotélica.

*

He explicado cómo la melancolía proporcionó modelos para rechazar la otredad judía y para reprobar el placer erótico. Pero estas no fueron las únicas maneras en que la cultura cristiana asimiló el canon melancólico; hubo otras formas, entre las cuales cabe destacar su uso en la definición de la alteridad sátnica o su comparación con la experiencia mística.

No todos los modelos melancólicos tuvieron un carácter negativo ni se asociaron a una condena de

la carne, del cuerpo y del mundo. El proceso de individualización —desde antiguo impulsado por las puliones religiosas hacia una salvación personal— se vio enormemente acelerado por las valoraciones positivas de los sentimientos melancólicos, tanto en la poesía como en los romances populares, y por el renacimiento de la antigua idea aristotélica sobre el humor negro, entendido en los famosos *Problemata* como fuente de inspiración, de vigor intelectual y de valor heroico. Estas formas han sido ampliamente estudiadas.³⁸

Para terminar, quiero destacar tres conclusiones:

1. Ante todo, subrayar la importancia de las mutaciones culturales ocurridas en España durante el Siglo de Oro. En gran medida a partir de las bases establecidas por el neoplatonismo florentino en el siglo XV, España fue el gran amplificador de la melancolía en Europa, y elevó el tema a una nivel muy alto.³⁹ Sin examinar el proceso español es difícil comprender la eclosión del mito de la melancolía en toda la Europa del siglo XVII, y cuyos ejemplos más destacados, además de Cervantes, fueron Shakespeare y Montaigne. Insisto, además, que es importante observar el proceso como parte de la evolución de los mitos: por más que parezca atractivo el método hermenéutico, propuesto por Rudolf Bultman, de desmitologizar la historia del cristianismo, como antropólogos debemos tomar el camino opuesto: reconstruir los mitos que se hallan alojados, y con frecuencia disfrazados, en el seno de la cultura cristiana.⁴⁰

2. El mito de la melancolía, paradójicamente impulsado por las ciencias médicas, en su compleja adopción por la cultura cristiana fue, a su vez, un gran amplificador y acelerador de las tendencias individualizadoras. La melancolía contribuyó en forma decisiva a impulsar esa peculiar exacerbación del yo y de la conciencia de sí que se encuentra en el meollo de la subjetividad moderna. No creo que la mitología cristiana, por sí sola, hubiese podido abrir paso a esta subjetividad moderna: fue necesario que el cristianismo fuese fertilizado por ciertas estructuras del pensamiento mítico precristiano. Al ser fertilizado por la melancolía, el cristianismo volvió la mirada a la Biblia y los exégetas hallaron prefiguraciones del mito, principalmente en la segunda epístola a los corintios de Pablo, donde establece la existencia de dos clases de tristeza: la tristeza según Dios, que produce arrepentimiento para la salvación, y la tristeza del mundo que produce la muerte (7:10). Pero esto no quiere decir que el mito de la melancolía tenga su origen en el apóstol Pablo. La modernidad occidental no se encuentra toda ella, en embrión, en los textos bíblicos.

3. Este proceso fundamental no ocurrió simple-

mente como la continuación de una antigua tradición, cuya genealogía y evolución milenaria podemos trazar. Fueron necesarias, además, algunas mutaciones en el antiguo canon griego que permitieron la sobrevivencia del mito de la melancolía y su refuncionalización. No es el espacio para exponer esta interpretación, que podría llamarse evolucionista; lo he hecho en otro lugar.⁴¹ Sólo quiero decir que este enfoque está comenzando a ser discutido por quienes se ocupan de la mitología, entre los que citaré solamente a Walter Burkert y a Hans Blumenberg, y que se atreven a usar metáforas procedentes de la biología sin, desde luego, retornar al evolucionismo social ni proponer experimentos sociobiológicos.⁴²

Así pues, para regresar a la imagen con la que comencé: si vamos a trepar por el árbol filogenético del cristianismo no olvidemos probar sus frutos prohibidos, como Eva en el Edén. Recordemos que esos frutos no fueron creados para sobrevivir durante largo tiempo, y que sólo lo logran cuando alguien los arranca.

NOTAS

¹ Las reflexiones sobre la melancolía erótica y la tristeza judía son un fragmento de mi libro *El Siglo de Oro de la melancolía*, que próximamente publicará en México el Departamento de Historia de la Universidad Iberoamericana.

² *La survivance des dieux antiques*, Londres: Studies of the Warburg Institute, vol XI, 1940.

³ Publicado en inglés como *Saturn and Melancholy*, Londres: Nelson, 1964. Panofsky y Saxl ya habían publicado en alemán sus investigaciones sobre Durero, Saturno y la melancolía en 1923.

⁴ Al respecto véase Frances A. Yates, *The Occult Philosophy in the Elizabethan Age*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1979, capítulo 2.

⁵ Véanse extensos comentarios sobre la enfermedad del amor en Mary F. Wack, *Lovesickness in the Middle Ages. The Viaticum and Its Commentaries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990) y en la introducción crítica al libro de Jacques Ferrand, *A Treatise on Lovesickness*, preparada por Donald A. Beecher y Massimo Ciavolletta (Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1990).

⁶ 953b:35. Uso la traducción de Jackie Pigeaud, en *L'homme de génie et la mélancolie. Problème XXXI*, I (Paris: Rivages, 1988).

⁷ *Libro de la melancolía, en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y sintomas. Y si el rustico puede hablar Latin, dphilosophar, estando phrenetico ò maniaco, sin primero lo aver aprendido*, Sevilla: Hernando Díaz, impresor, y Alonso de Mata, mercader de libros, 1585.

⁸ Supone Agustín que, si no hubiese pecado, Adán habría podido reproducirse, logrando a voluntad una erección sin

- libido ni pasión, pues "el órgano creado para esto sembraría el campo de la generación como la mano del hombre siembra la tierra" (*La ciudad de Dios* 14:23:3; ver también 14:20).
- ⁹ Mary F. Wack, *op. cit.*, p. 41.
- ¹⁰ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *op. cit.*, p. 148.
- ¹¹ Mary F. Wack, *op. cit.*, p. 235.
- ¹² Petri Hispani, *Thesaurus pauperum* 37 y 38, en *Obras médicas de Pedro Hispano* (edición de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Universidad de Coimbra, 1973), pp. 234-42.
- ¹³ Mary F. Wack, *op. cit.*, p. 41.
- ¹⁴ "¿Cuántos enemigos tiene el mezuquino ombre? El mundo, el diablo e la muger". Alfonso Martínez de Toledo, *Arzobispo de Talavera o Corbacho* (edición de Michael Gerli, Madrid: Cátedra, 1992), 3:10:250.
- ¹⁵ Como ha sido analizada por F. A. de Armas, "La Celestina: an Example of Love Melancholy" (*Romanic Review* 66, n. 4 (1975): 288-95).
- ¹⁶ Los bálsamos, untos, destilados, lustres, aceites, lejías y aguas que preparaba la vieja Celestina los usaba "para remediar amores y para se querer bien", y empleaba la cirugía para remendar virgos, "unos hacía de vejiga y otros curaba de punto", con tal habilidad que tres veces vendió por virgen a una criada al embajador francés. *Ibid.*, 1:75-77.
- ¹⁷ En Francisco López Estrada, "Estudio y texto de la narración pastoril «Ausencia y soledad de amor», del «Inventario» de Villegas", versos 304-11, p. 109 (*Boletín de la Real Academia Española* 29, c. 126 (1949): 99-133).
- ¹⁸ Juan de Barrios, *Verdadera medicina, cirugía, y astrología*, México: Fernando Balli, 1607, p. 64.
- ¹⁹ Bergen Evans, *The Psychiatry of Robert Burton* (Nueva York: Columbia University Press, 1944), p. 19.
- ²⁰ Publicada en Toulouse. La segunda edición ampliada es de 1623, publicada en París bajo un título diferente: *De la maladie d'Amour, ou mélancolie érotique, discours curieux qui enseigne à cognoistre l'essence, les causes, les signes, et les remèdes de ce mal fantastique*.
- ²¹ Marcel Bataillon, "¿Melancolía renacentista o melancolía judía?" (en *Estudios hispánicos. Homenaje a Archer M. Huntington*. Wellesley, Mass.: Spanish department-Wellesley College, 1952), pp. 42 y 48.
- ²² Américo Castro, *España en su historia. Cristianos, moros y judíos* (Buenos Aires: Losada, 1948), p. 578.
- ²³ Moisés Orfali, "El judeoconverso hispano: historia de una mentalidad" (en Carlos Barros, ed., *Xudeus e conversos na historia* [Actas do Congresso Internacional, Ribadavia, 14-17 outubro 1991], Santiago de Copostela: Editorial de la Historia, 1994), pp. 117-18.
- ²⁴ Moshe Idel, "Religion, Thought and Attitudes: the Impact of the Expulsion on the Jews" (en Elie Kedourie [ed.], *Spain and the Jews. The Sepharadi Experience. 1442 and After*. Londres: Thames and Hudson, 1992), p. 136. Véase también Haim Beinart, "The Conversos and their Fate", pp. 115-18.
- ²⁵ Citado por Frances A. Yates, *La filosofía oculta en la época isabelina* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), p. 47.
- ²⁶ Ishac Cardoso, *Las excelencias de los hebreros* (Amsterdam: David de Castro Tartas, 1679, p. 347), citado por Yosef Hayim Yerushalmi, *From Spanish Court to Italian Ghetto. Isaac Cardoso: A Study in Seventeenth-Century Marranism and Jewish Apologetics* (Nueva York: Columbia University Press, 1971), p. 437.
- ²⁷ Citado por Cecil Roth en su excelente libro *A History of Marranos* (Nueva York: Sepher-Herman Press, 1974), capítulo 5, nota 6.
- ²⁸ El caso proviene de Amatus Lusitanus, *Curationsum medicinalium centuriae quatuor*, Venecia: Balthesarem Constantinum, 1557 (cuarta centuria, curación 42), citado y traducido por Harry Friedenwald, "Two Jewish Physicians of the Sixteenth Century" (en *The Jews and Medicine. Essays*, dos tomos. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1944), pp. 392-403.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 395.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 397.
- ³¹ *Ibid.*, p. 400.
- ³² *Ibid.*, p. 401.
- ³³ Nació en St Jean de Luz que, como Biarritz, Bayona y Burdeos, albergaba núcleos de conversos (Haim Beinart, "The Conversos and their Fate" (en Elie Kedourie [ed.], *op. cit.*), p. 119.
- ³⁴ *Examen de ingenios*, XII: 510.
- ³⁵ *Ibid.*, XII: 514.
- ³⁶ *Ibid.*, XII: 516-17.
- ³⁷ *Ibid.*, XII: 523.
- ³⁸ Raymond Klibansky, Erwin Panofsky y Fritz Saxl, *op. cit.*
- ³⁹ Es muy estimulante la descripción que hace Octavio Paz de sor Juana como una "verdadera melancólica"; encontró un inquietante parecido del poema *Primero sueño* con el grabado *Melencolia I* de Durero; véase *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 286 y 505. Uno de los pocos estudios sobre la melancolía española lo realizó Teresa Scott Soufas en *Melancholy and the Secular Mind in Spanish Golden Age Literature*, Columbia: University of Missouri Press, 1990.
- ⁴⁰ Rudolf Bultman, *Jesus Christ and Mythology*, Nueva York: Scribner, 1958.
- ⁴¹ Véanse mis libros *El salvaje en el espejo* (Barcelona: Destino, 1996) y *El salvaje artificial* (México: Era/Unam, 1997).
- ⁴² Walter Burkert, *Creation of the Sacred. Tracks of Biology in Early Religions*, Cambridge: Harvard University Press, 1996. Hans Blumenberg, *Work on Myth*, Cambridge: The MIT Press, 1985. <