

*RELATOS DE LOS PODERES DE LAS IMÁGENES MÁGICAS ENTRE PRESCRIPCIÓN Y PRUEBA (SIGLOS XII-XV)**TALES ABOUT THE POWERS OF MAGICAL IMAGES BETWEEN INSTRUCTIONS AND PROOF (12TH-15TH CENTURY)*

Nicolas Weill-Parot\*

nicolas.weill-parot@ephe.sorbonne.fr

RESUMEN: El artículo muestra cómo diversos relatos en torno a los talismanes astrológicos proporcionan datos significativos sobre la autoridad de la magia y el asunto del horizonte político de esta narrativa y, más allá, de la propia práctica talismánica. El argumento se basa esencialmente en los relatos contenidos en dos obras: la *Summa astrologiae judicialis* del astrólogo inglés John of Eschenden (1347-1348) y el *De occultis et manifestis* del mago italiano Antonio da Montolmo (finales del siglo XIV). De hecho no solo John Eschenden cuenta relatos conocidos y difundidos en la edad media (la historia del anillo de Moisés contada por Petrus Comestor y el relato del guarda curado con el talismán de Escorpio mencionado en el *Centiloquium* del Seudo-Ptolemeo), sino que relata una historia de su tiempo: cómo un burgués avaro de París fue curado de la gota con un talismán de ese tipo. Antonio da Montolmo cuenta tres “experiencias” con talismanes astrológicos atribuidas a Tommaso da Pizzano, a Bartolomeo de Sangibene y a sí mismo. Estos últimos relatos muestran el proceso histórico que desemboca a finales del siglo XIV y a principios del siglo XV en Italia del Norte en la aparición del “autor-mago”, es decir el mago que se atreve a firmar con su nombre unos escritos de magia y a asumir la experiencia de la magia en un nuevo contexto intelectual. En cuanto al contexto político, las referencias al poder tienen dos funciones: autenticar y legitimar el relato. Además, fundamentalmente el poder mágico puede ser relacionado con el poder del rey, como lo muestra un fragmento crítico del *De universo* de Guillermo de Alvernia.

PALABRAS-CLAVE: Talismanes astrológicos, John of Eschenden, Antonio da Montolmo, Guillermo de Alvernia, relato, autor, autor-mago, poder político.

ABSTRACT: The article shows how several tales on astrological talismans provided some meaningful data, at once, about the reliability of magic and about the political issue of this narrative and of the talismanic practice itself. The argument is based especially on tales coming from two works: The *Summa astrologiae judicialis* by the English astrologer John of Eschenden (1347-1348) and the *De occultis et manifestis* by the Italian magician Antonio da Montolmo (end of the 14th cent.). Thus, beside some well-known tales which were widespread in the Middle Ages (the story of Moses’ ring told by Petrus Comestor, the tale of the guard who was cured thanks to the talisman of Scorpio mentioned in Pseudo-Ptolemy’s *Centiloquium*), John of Eschenden adds a tale of his own time: the miserly Parisian who was cured by such a talisman. Antonio da Montolmo tells three “experiments” performed with astrological talismans ascribed to Tommaso da Pizzano, Bartolomeo de Sangibene and himself. These last tales show the historical process leading to the emergence of the “author-magician” by the end of the fourteenth century and the beginning of the fifteenth century, i.e. when the magician dare sign his own name works on magic and assume the magical experimental within a new intellectual context. As far as the political context is concerned, the references to power have two meanings: they give some authority and some legitimacy to the tales. Moreover, magical power can be connected with the king’s power, as shown in a critical section of William of Auvergne’s *De universo*.

KEYWORDS: Astrological talismans, John of Eschenden, Antonio da Montolmo, Guillermo de Alvernia, tales, authorship, author-magician, political power.

---

\* Directeurs d'études, da Section des sciences historiques et philologiques da École Pratique des Hautes Études. Paris, École Pratique des Hautes Études, Section des sciences historiques et philologiques - SAPRAT (EA 4116) – EPHE – PSL

Las imágenes a las cuales nuestros relatos van a referirse son imágenes que, en la mayoría de los casos, no se ven en las ilustraciones de los manuscritos<sup>1</sup>. Los textos hablan de aquellas imágenes, pero son muy escasas sus representaciones en las páginas ilustradas de los manuscritos. Son imágenes muy particulares, imágenes performativas, imágenes mágicas, es decir talismanes. Antes de estudiar algunos de los ejemplos de esos relatos, se necesita recordar algunos hechos sobre la historia de esas imágenes.

El talismán se puede definir como un objeto artificial (por ejemplo, un sello o una figurilla) con poderes mágicos. Entre los talismanes, se puede individuar un grupo particular de talismanes, o sea los talismanes astrológicos, es decir talismanes en la fabricación de los cuales los astros o la configuración astral desempeñan un papel importante.

Los talismanes astrológicos son objetos esenciales de la magia astral. La magia astral entró en Occidente en el siglo XII, cuando se tradujeron del árabe al latín los textos de la magia oriental. Esos talismanes se basaban en la captación de los influjos poderosos de los astros y de sus espíritus.

En realidad, los talismanes astrológicos son de dos tipos<sup>2</sup>. Ciertos talismanes astrológicos tienen una semejanza con el astro o la constelación que le da su poder. Así el sello del León tiene la figura del signo zodiacal del León. Llamo a este tipo de talismán: “talismán-origen”, ya que representa el origen de su poder: la constelación.

Otros talismanes astrológicos no tienen esa semejanza con el origen astral de su poder, pero sí la tienen con la meta de la operación deseada. Así un talismán para el amor representa a un hombre y una mujer abrazados. Llamo a ese tipo de talismán: “talismán-meta”. Sin embargo, estos talismanes son astrológicos porque están hechos en un momento astrológico preciso, cuando la constelación deseada para esta operación gobierna el cielo.

Entre los talismanes astrológicos, ciertos intelectuales medievales del Occidente latino lograron crear una subcategoría de talismanes, es decir las “imágenes astrológicas”. El origen de ese nombre y del concepto se ubican en un libro anónimo de la mitad del siglo XIII:

---

<sup>1</sup> Este artículo es una versión modificada de mi ponencia al *XI Encuentro internacional de estudios medievales* (Brasil, Pirenópolis, 13-15 de Julio de 2015) a la invitación de profesora Adriana Vidotte. Doy las gracias a Claire Weill por haber controlado mi español.

<sup>2</sup>Nicolas Weill-Parot, « Les images corporeiformes du *Picatrix* et la magie astrale occidentale », dans Anna Caiozzo, Jean-Patrice Boudet et Nicolas Weill-Parot (dir.), *Images et Magie. Picatrix entre Orient et Occident*, Paris, Honoré Champion, 2011, p. 117-136.

el *Speculum astronomiae* (*Espejo de la ciencia de los astros*). El anónimo autor presenta las divisiones de la astronomía y de la astrología. Así, habla sobre las elecciones (la parte de la astrología que consiste en determinar el momento astrológico idóneo para realizar una acción específica). Dependiente de las elecciones, hay la “ciencia de las imágenes”<sup>3</sup>. Pero el autor hace una distinción muy importante. Dice que, por un lado, hay imágenes nigrománticas, o sea ilícitas, demoníacas, son imágenes mágicas cuya fabricación contiene cosas “sucias”, es decir rituales, inscripciones, oraciones, palabras pronunciadas... Son “sucias” porque se trata de procedimientos que son como signos destinados a una inteligencia superior, o sea un demonio. He llamado a estos procedimientos dirigidos hacia un *destinatario* que es una inteligencia superior, de procedimientos “*destinativos*”. Todas las prácticas mágicas “*destinativas*” no pueden ser sino demoniacas, pues Dios y los ángeles no se entremeten en tales prácticas.

Pero, el autor anónimo escribe que, al lado de estas imágenes nigrománticas, demoniacas, ilícitas, destinativas, hay otro tipo de imágenes, las “imágenes astrológicas”, o sea talismanes cuyo poder viene solamente del influjo natural de los astros. Son talismanes hechos por el hombre pero que traen su poder de la influencia natural de los astros y de las constelaciones. Estas “imágenes astrológicas” son talismanes lícitos para un cristiano, ya que están basadas en una causalidad natural. Los teólogos, filósofos o médicos medievales debatieron en torno a este concepto. Alberto Magno fue un partidario de esta noción apologética que dejaba un espacio lícito para esta forma de magia astrológica natural, mientras que Tomás de Aquino la rechazó: para Tomás todos los talismanes eran demoniacos, incluso las pretendidas “imágenes astrológicas”<sup>4</sup>.

La tradición textual para este debate sobre las “imágenes astrológicas” contiene varias historias o relatos que fueron utilizados de varios modos por los protagonistas de esta discusión.

---

<sup>3</sup>Edición: Paola Zambelli (dir.), Stefano Caroti, Michela Pereira, Stefano Zamponi, Pise, 1977 ; reed. Con una trad. inglesa Charles S. F. Burnett, Kristen Lippincott, David Pingree y Paola Zambelli in P. Zambelli, *The Speculum astronomiae and Its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*, Dordrecht 1992 : cap. 11, 240ss. Ya no se puede atribuir el *Speculum astronomiae* a Alberto Magno : Agostino Paravicini Bagliani, *Le Speculum Astronomiae, une énigme ? Enquête sur les manuscrits*, Florence, Sismel- ed. del Galluzzo, 2001 (Micrologus'Library, 6).

<sup>4</sup>Nicolas Weill-Parot, *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Honoré Champion, 2002.

## I. Funciones de tres relatos de John of Aschenden: el anillo de Moisés, el guarda curado, el burgés avaro

Hay un buen ejemplo del empleo de relatos en torno a aquellas imágenes en una obra de la mitad del siglo XIV, la *Summa astrologiae judicialis* del astrólogo inglés John of Eshenden (Johannes Eschuid). John Eshenden era miembro del famoso Merton College de la universidad de Oxford. Escribió su *Suma de la astrología judiciara* en los años 1347 y 1348. Esta obra presenta una astrología natural, orientada específicamente hacia las predicciones “meteorológicas”, por ejemplo, los terremotos<sup>5</sup>. A pesar de eso, el prólogo se refiere varias veces a la práctica de las “imágenes astrológicas”. En este prólogo, John Eshenden se dice herido por la envidia de los que quieren destruir la astrología, porque no saben nada de ella. En realidad, la astrología es una ciencia muy “noble” y muy “alta”. Con ella se pueden conocer “muchas cosas maravillosas y casi increíbles”.

1. Y John of Eshenden empieza la lista de ejemplos por un relato bastante conocido en este contexto: la historia de la mujer etíope de Moisés.

Así el maestro [de la *Historia escolástica*] en el Exodio, en el capítulo sobre la mujer etíope de Moisés, cuenta que Moisés perseguía a los Etíopes y que estos se habían refugiado en la ciudad real de Sabba. Entonces Carib, la hija del rey de los Etíopes le echó una mirada y al encontrarlo [le dijo que] le entregaría la ciudad si él se casara con ella, y así fue hecho. Quería regresar a Egipto, pero su mujer no le dejaba en paz, luego Moisés, hombre experto en los astros, esculpió dos imágenes en dos gemas de modo que una pudiera dar la memoria, y la otra el olvido. Después de guardarlas durante varios años, dio el anillo del olvido a su mujer, y el otro anillo lo guardó para sí mismo. Así la mujer empezó a olvidar el amor de su esposo y Moisés regresó libremente a Egipto<sup>6</sup>.

Esta narración presenta a un Moisés astrólogo y capaz de hacer “imágenes astrológicas”. Con estos anillos, Moisés, astuto como Ulises, logra salir de un callejón sin salida. Por un lado, da a la mujer el anillo del olvido, así que ella no se acuerda de su matrimonio, y

<sup>5</sup>Concerning John Ashenden (u of Eschenden): Hilary M. Carey. *Courting Disaster. Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages*, Londres, Macmillan, 1992.

<sup>6</sup>Johannes Eschuid, *Summa astrologie iudicialis*, Venetiis : Francisci Bolani, 1489: l.1, f. 1ra: “Narrat enim magister Exodi capitulo de uxore: Moysi aethyopissa quod Moyses qui sequebatur Ethyopes et fugiebant in civitatem regiam Sabba cumque Carib, filia regis Ethyopum iniecisset oculos in eum ex eo ducto tradidit ei civitatem si duceret eam in uxorem, et ita factum est. Cum autem rediret in Aegyptum non acquievit uxor, inde Moyses tanquam vir peritus astrorum duas imagines sculpsit in gemmis huius modi efficaciae ut altera memoriam altera oblivionem conferret. Cumque pluribus annis conservasset eas annulum oblivionis tradidit uxori ; alium annulum secum tulit .Cepit igitur mulier amorem viri oblivisciet ipse Moyses libere in Aegyptum regressus est”.

guarda él el anillo de la memoria para ser siempre fiel a la promesa que había hecho a su mujer.

La fuente explícita de John of Eshenden es Petrus Comestor, el autor del siglo XII de la famosa *Historia escolastica*, que era manual de los estudiantes de teología desde el siglo XIII sobre todo en Oxford<sup>7</sup>. Ahora bien, la versión inicial de esta historia se encuentra en una fuente antigua: las *Antigüedades judías* de Flavio Josefo pero sin alusión ninguna a los anillos mágicos. Flavio cuenta la expedición de Moisés en Etiopía como jefe del ejército egipcio, el sitio de la ciudad de Saba, la traición de Tharbis, la hija del rey de Etiopía que se había enamorado de Moisés, el matrimonio de Moisés con ella, y luego el regreso de Moisés a Egipto. Como lo nota Petrus Comestor, este relato de Flavio Josefo aclara la alusión bíblica contenida en el libro de los Números (12:1): “*Y hablaron María y Aarón contra Moisés a causa de su mujer etíope*”. Así la historia de los anillos mágicos añadida en el relato de Petrus Comestor tiene una función narrativa muy clara: explicar cómo Moisés pudo regresar a Egipto, aunque que se fuera casado con Tharbis. No conocemos la fuente de Petrus Comestor para este relato mágico añadido, quizás un relato sacado del Midrash. No se sabe. Lo que me parece interesante es que este relato, cuya función inicial era llenar un hueco en una narración, se convirtió en un ejemplo con función demostrativa y función comprobatoria en el debate filosófico sobre las “imágenes astrológicas”, ya que se dice que Moisés era experto en astrología y que, como se supone, con esta ciencia hizo aquellos anillos mágicos<sup>8</sup>.

En 1267 o 1268 en el *Opus maius*, el franciscano Roger Bacon, promovedor de la ciencia experimental y de la astrología, menciona esta historia como prueba de la utilidad social de la astrología. Y con una misoginia irónica concluye que “la cosa extraordinaria es que se pudo cambiar la mente de una mujer”...<sup>9</sup> Varias cuestiones universitarias *de quolibet* utilizan este relato para plantear el problema de la eficiencia de las “imágenes astrológicas” y de la extensión de su poder sobre el alma. John Peckham rechaza la historia diciendo que Moisés no pudo hacer semejante práctica – John Peckham y luego Matteo de Aquasparta

<sup>7</sup>Sobre la utilización de esta anécdota en el debate en torno a las “imágenes astrológicas” : Nicolas Weill-Parot, “*Contriving Classical References for Talismanic Magic in the Middle Ages and Early Renaissance*”, dans C. Burnett, J. Kraye et W.F. Ryan (dir.), *Magic and the Classical Tradition*, Londres-Turin, The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2006 (Warburg Institute Colloquia, 7), p. 163-176.

<sup>8</sup> Cf. Petrus Comestor, *Historia scholastica*, Parisius, apud Franciscum Regnault, 1518, f. 38v.

<sup>9</sup> Roger Bacon, *Opus majus*, ed. John Henry Bridges, vol. 1, Oxford, Willams and Norgate, 1900 : IV, p. 392 : “*Mira res fuit haec, quae animum mulieris immutavit*”.

atribuyen la invención de esa mentira a Flavio Josefo, mientras sabemos que se encuentra en la obra de Petrus Comestor. Pedro de Alvernia es más favorable a este relato. Nicole Oresme, que se opone a la astrología, dice que, si el relato de Moisés es verdadero, se debe entender que Dios dio el poder a aquellos anillos, y esto no lo hicieron las estrellas<sup>10</sup>.

2. Después de este relato, John of Eshenden da inmediatamente otro ejemplo. Otra vez, es un topos del debate sobre las “imágenes astrológicas”. Se trata de una historia sacada del comentario de una obra muy difusa de la astrología el *Centiloquium* del Seudo-Ptolomeo. Es el comentario de Hali (Ali Ahmad ibn Yusuf) al *verbum* 9: “Vultus huius seculi subiecti sunt vultibus celestibus etc.”, “Los rostros de este siglo están sometidos a los rostros celestes. Y es la razón por la cual los sabios que hacían imágenes observaban la entrada de las estrellas en las figuras celestes y luego hacían las operaciones que debían”<sup>11</sup>. Escribe John of Eshenden:

Cuenta Hali sobre la proposición 9 del *Centiloquium* de Ptolomeo a propósito de un guarda sarraceno experto en astrología y geometría que un escorpión había picado su escudero, en seguida [el guarda] salió de su monedero unos sellos que tenían olor a incienso y entregó al escudero uno de ellos y, después de triturar [el sello], le mandó beberlo y en seguida, desde el momento en que el escudero lo bebió, estuvo aliviado. Entonces Hali miró los sellos y en cada uno de ellos vio una imagen de escorpión impresa y preguntó al guarda en qué hora esta piedra había sido esculpida; él le respondió que era cuando la luna estaba en el Escorpión y que el Escorpión era entonces uno de los cuatro ángulos y [dijo:] “yo imprimí el sello en esa hora el incienso cambiado en almáciga”.<sup>12</sup>

Este relato fue empleado por los partidarios de las “imágenes astrológicas”. Se presentaba bajo la autoridad de Ptolomeo. El texto de Hali se presenta como un testimonio en primera persona. Después de la autoridad teológica (Petrus Comestor), esta autoridad de

<sup>10</sup> Véase artículo citado en la nota 7.

<sup>11</sup>Seudo-Ptolomeo, *Centiloquium* (trad. Platón de Tivoli), in Ptolemeus, *Quadripartitum etc.*, Venetiis, Ratdolt, 1484, p. 1493 :“Vultus huius seculi sunt subiecti vultibus celestibus, et ideo sapientes qui imagines faciebant stellarum introitum in celeste vultus inspiciebant et tunc operabantur quod debebant”.

<sup>12</sup>Johannes Eschuid, *Summa astrologiae iudicialis, op. cit.*, l.1, f. 1ra-rb :“Narrat autem Hali super propositionem 9 Centiloquii Ptolemei de quodam satellite sarraceno in astrologia et geometria perito quod cum ispius armigerum quidam scorpius pupugerat statim ex marsupio sigilla odorem incensi habenti aextraxit et armigero unum eorum porrexit et tritum potare iussit statim que ut bibit armiger requievit, tunc Hali aspexit sigilla in quolibet illorum vidit imaginem scorpionis impressum, interrogavitque satellitem qua hora lapidem ipsum sculpserat. Respondit quod Luna existente in Scorpione et quod Scorpio erat tunc unus ex quattuor angulis et sigillavi cum eo incensum masticatum eadem hora”.

Ptolomeo comentado por Hali comprueba la autenticidad histórica y la científicidad del poder de aquellas imágenes.

### 3. Pero, más importante aún John Eshenden da un testimonio contemporáneo.

Otro ejemplo: un hombre digno de fe, profesor de teología, me contó que cuando estaba en Paris, tenía un amigo muy experto en astrología y en el arte de la imágenes. Ahora bien ocurrió que un burgués de esta ciudad padecía muy gravemente de la gota, y en seguida mandó llamar a aquel médico y le consultó para que se encuentre la solución idónea así que estuviera curado de esta enfermedad. Y el médico le trajo una imagen envuelta en un tejido y le dijo que la llevara consigo. Y así lo hizo y en seguida estuvo curado. Luego, después de que el burgués estuviera curado, el médico vino y pidió su salario, y el burgués se lo negó. Viendo esto, el médico le pidió la imagen que le había dado y el burgués se la devolvió, y en seguida padeció de esa enfermedad y no pudo estar curado antes de que hubiera comprado esta imagen a este médico<sup>13</sup>.

El relato no describe esta imagen. Pero por la tradición de los sellos astrológicos, se puede conjeturar que se trata del sello de signo zodiacal de los Peces, un sello bastante frecuente que se usa en contra de los dolores de los pies, y en particular la gota.

Este relato tiene varias funciones.

Primera función: atestiguar la eficiencia de las “imágenes astrológicas”. Este relato es ante todo un *experimentum*, una experiencia cuyo papel es comprobar la eficacia de esta práctica entre magia, astrología y medicina. El relato nos dice “*expertum est*”, esto fue comprobado por una experiencia, una fórmula muy frecuente en los textos que hablan de magia. Es un relato dicho por “un hombre digno de fe”. Un relato pues destinado a comprobar un hecho.

Luego, este relato tiene otra función un poco menos patente, pero muy clara: asegurarle al lector que esa práctica es lícita desde el punto de vista de la Iglesia. El narrador, según John Eshenden, fue un “profesor de teología”, pues un especialista de las normas teológicas. El astrólogo John Eshenden quiere en este prólogo dar pruebas de la nobleza de la

---

<sup>13</sup> Johannes Eschuid, *Summa astrologiae iudicialis, op. cit.*, l.1, f. 1rb “Aliud exemplum quidam vir fide dignus sacre theologiae professor mihi retulit quod cum esset Parisius habuit quendam socium qui fuit peritusvalde in astrologia et in arte imaginum, contigit quoque ut quidam burgensis civitatis illius ex gutta gravissime infirmabatur, et statim ille burgensis misit pro illo medico et convenit cum eo pro solutione competenti ut ipsum de infirmitate sua curaret, et medicus tradidit sibi unam imaginem in panno involutam et dixit ei ut eam secum portaret et ita fecit et statim convaluit. Venit igitur medicus postquam burgensis fuerat curatus et petiit salarium suum, ac ille burgensis denegavit ; quo facto medicus petiit imaginem quem sibi dederat et burgensis eam sibi obtulit et statim postea de illa infirmitate languebat nec curari poterat priusquam ab illo medico illam imaginem emeret”.

astrología contra sus detractores. La autoridad de un teólogo resulta muy útil en este proceso, sobre todo cuando se habla de una práctica que no es solamente astrológica, sino también mágica.

Pero este relato también asume una tercera función: no solamente es un *experimentum*, sino también un *exemplum*, un relato edificativo cuyo papel es distraer, facilitar la memorización y transmitir normas morales. En este contexto, la culpa es del burgués que no quiere pagar aunque haya sido curado por la imagen dada por el médico; el héroe moral es el médico. Así de modo bastante sutil, John Eshenden comprueba el carácter lícito de este proceso mágico-astrológico, ya que la victoria moral está entregada al médico que hizo la “imagen astrológica”.

Así John Eshenden utiliza tres relatos de estatutos distintos para defender el uso de las “imágenes astrológicas”. Uno viene de la historia sagrada, otro se presenta con la autoridad científica de un astrólogo famoso y el tercero actualiza el tema comprobando la eficacia con un testimonio dado casi en primera persona.

## II. El relato mágico en el tiempo del “autor-mago”: de la prueba en primera persona a la justificación política

Este acercamiento de la narrativa hacia el locutor se vuelve aún más fuerte a finales del siglo XIV y a principios del siglo XV en Italia del Norte. En mi opinión, este período es de una relativa liberación de la palabra mágica. En esta época nace el “autor-mago”, es decir el mago que se atreve a firmar con su nombre unos escritos de magia. Uno de esos primeros autores-magos es Antonio da Montolmo<sup>14</sup>.

Su nombre aparece en 1360 en la universidad de Boloña. Luego enseñó medicina y astrología en las universidades de Padua y de Mantova en los años 1390. Escribió un libro de astrología y también dos obras de magia: una *Glosa super ymagines duodecim signorum Hermetis* (*Glosa sobre las doce imágenes de los signos de Hermes*) y un *De occultis et manifestis* (*De las cosas ocultas y manifiestas*). También, como traté de demostrar, se pueden

---

<sup>14</sup>Weill-Parot, *Les “Images astrológicas”...*, *op. cit.*, p. 591 y sig. Esta idea de la emergencia del “autor-mago” fue aprobada y repetida por Julien Véronèse, “La notion d’ ‘auteur magicien’ à la fin du Moyen Âge: le cas de l’ermite Pelagius de Majorque († v.1480)”, *Médiévales*, 51 (2006), p. 119-138 y Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l’Occident médiéval XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006), p. 393-408.

atribuir a este autor tres relatos llamados “experimenta” que se encuentran en dos manuscritos vinculados con sus obras<sup>15</sup>.

Los tres relatos se presentan como “adiciones por los modernos a la obra de Thebit”. La obra de Thebit es el *De imaginibus* atribuido a Thâbit ben Qurra, un sabio sabeano que trabajó en Bagdad en el siglo IX. El *De imaginibus* era un opúsculo muy difundido desde el siglo XIII que presentaba varios talismanes astrológicos para rechazar los escorpiones, para destruir una ciudad etc.<sup>16</sup>. El *Speculum astronomiae* había establecido que esos talismanes de Thebit eran “imágenes astrológicas”, o sea imágenes lícitas, sin rituales, inscripciones etc, sin destinatividad (es decir sin ningún signo destinado a cualquier inteligencia superior), es decir sin que se recurra a la ayuda de los demonios, pues “imágenes” puramente “astrológicas”, que recibían su poder solamente de la influencia natural de las estrellas.

Así esos tres relatos son adaptaciones contemporáneas de este texto de Thebit.

Experimento natural, verdadero e inefable para expulsar al enemigo de un reino, una ciudad, un castillo, un dominio, una casa y todo otro lugar que quieres con que en nuestro tiempo un operador sagaz puede obtener muchas cosas útiles, sobre todo en contra de las serpientes.

Así enseñaré la práctica por la cual en el tiempo en que yo estaba en Paris, maestro Tomás de Pizzano de Boloña, que era entonces médico del rey de Francia, expulsó los ejércitos ingleses del dicho reino, así como el mismo me lo dijo.

Luego, enseñaré la práctica con la cual el maestro Bartolomeo de Sangibene, un fiel del dux de Venecia Leopoldo, hizo muchas operaciones en Alemania como muchas veces me lo juró él por su fe.

En fin, enseñaré la práctica que yo probé.

Y nota que esas tres prácticas extraen su origen de la primera práctica de Thebit Benchorat en el *De imaginibus*. Y nota que Alberto que la comenta en su *Speculum*, dijo que estas imágenes son puramente naturales, como

---

<sup>15</sup> Thorndike, *A History of Magic...*, vol. III, p. 602-610; Nicolas Weill-Parot, *Les “Images astrologiques”...*, p. 602-622; Id., “Antonio da Montolmo et la magie hermétique”, dans P. Lucentini, I. Parri et V. Perrone Compagni (dir.), *Hermetism from Late Antiquity to Humanism* (Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001), Turnhout, Brepols, 2003, p. 545-568; Id., “Antonio da Montolmo’s *De occultis et manifestis* or *Liber Intelligentiarum*. An Annotated Critical Edition with English Translation and Introduction” (con colab. de Julien Véronèse), dans C. Fanger (dir.), *Invoking Angels : Theurgic Ideas and Practices from the Thirteenth to the Sixteenth Century*, University Park, The Pennsylvania State University Press, 2012, p. 219-293 (Collection “Magic in History”).

<sup>16</sup> Ed. : Francis J. Carmody, F. J. Carmody, *The Astronomical Works of Thâbit ibn Qurra*, Berkeley - Los Angeles, University of California Press, 1960, p. 179-197.

recetas de medicina, y que no tienen que ser prohibidas ya que no se prohíbe medicina<sup>17</sup>.

Antonio da Montolmo cuenta estos tres experimentos.

El protagonista del primer *experimentum* es Tommaso da Pizzano o Tomás de Pizzano, el médico y astrólogo del rey Francio Carlos V, que conoció a Antonio. Es el padre de la famosa escritora Christine de Pizan, que conoció a Antonio da Montolmo.

El relato nos dice que Tomás de Pizzano había dividido el reino de Francia “*por imaginación*” (*per imaginationem*) en cuatro partes. Cuando el Escorpión estaba en el ascendente y la luna en el Escorpión y Marzo en retrogradación, había hecho cinco imágenes de plomo y estaño: cada una de ellas representaba a un hombre desnudo. El hueco de cada imagen fue llenado de una mezcla de las tierras tomadas del centro del reino y del centro de cada una de aquellas cuatro partes. En la frente de cada imagen Tomás de Pizzano había escrito el nombre del rey de Inglaterra o el del capitán de su ejército; y sobre la mandíbula los símbolos de unos planetas y signos astrológicamente pertinentes. Se añadieron sobre esas imágenes nombres de ángeles. Las imágenes fueron enterradas en ese momento: una al centro del reino, las cuatro otras en medio de cada uno de los lados del tetrágono. El entierro fue acompañado por palabras que decían: esa es la sepultura de estos enemigos<sup>18</sup>.

Este relato es interesante por tres motivos:

Primer motivo: se trata de una adaptación de la primera imagen o talismán descrita por Thebit en su *De imaginibus*: la imagen para rechazar los escorpiones. Aquí, en el contexto de la guerra de Cien Años, los escorpiones fueron sustituidos por los ingleses...

---

<sup>17</sup> Mss. Paris, BnF, lat. 7337, p. 45a-46b ; Vaticano, Vat. lat. 4085, f. 104r-105r. Ed. Por Weill-Parot, *Les “Images astrologiques”...*, *op. cit.*, p. 897-900: “Experimentum naturale, verum et ineffabile ad expellendum inimicum de regno, civitate, castro, villa, domo et de omni loco ut volueris ex quo istis temporibus sagax operator multa utilia elicere potest, maxime contra serpentes. Ponam ergo practicam per quam tempore quo eram parisius magister Thomas de Pizano de Bononia, tunc medicus regis Francie, expulit societates Anglicorum de dicto regno, prout mihi tunc dicebat. Secundo ponam practicam per quam magister Bartholomeus de Sangibe<ne>, Venetorum fidelis ducis Leopoldi, multa in Alemania operatus est prout mihi pluries in fide sua iuravit. Tertio ponam practicam quam ego ipse palpavi. Et nota quod omnes tres practicae trahunt originem ex prima practica Thebit bencorath in *de ymaginibus*. Et nota quod Albertus com<m>entator in suo *Speculo* dixit quod praedictae ymagines sunt mere naturales sicut receptae medicinae, nec debent esse prohibite postquam physica non prohibetur”. Jean-Patrice Boudet, *Entre science et nigromance*, *op. cit.*, p. 403-405 propone una traducción francesa. Véase también: Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, II, New York, Columbia university Press, 1923, p. 801-802.

<sup>18</sup>Véase nota 16.

Segundo motivo: el autor pretende defender así las «imágenes astrológicas», pero las inscripciones de los nombres de los ángeles, los rituales y las palabras pronunciadas, todas estas prácticas son “destinativas”. No se trata de una “imagen astrológica” como lo entendía el autor del *Speculum astronomiae*. En el *Quattrocento*, el concepto de “imagen astrológica” tuvo mucho éxito, pero su significación fue a menudo alterada: el criterio fundamental de la destinatividad fue frecuentemente desfigurado.

Tercer motivo: Antonio da Montolmo relata una historia cuyo protagonista está nombrado. Es una persona conocida que le contó a Antonio, en primera persona, esa experiencia mágica. Así el relato parece cierto, aunque, como lo demostró Jean-Patrice Boudet, este horóscopo descrito señala una fecha, el 25 de octubre del 1375, día en que ese talismán no podía ser muy útil, puesto que en aquel momento el ejército inglés no estaba en el reino de Francia...<sup>19</sup>

El segundo relato habla de un cierto Bartolomeo Sangibene que utiliza también un procedimiento semejante.

El tercer relato se presenta aún como más auténtico, ya que el narrador, que debe de ser Antonio da Montolmo, cuenta la experiencia que el mismo hizo, mencionando a su maestro Tomás de Pizzano.

Mi práctica cuya veracidad pude averiguar tres veces es esta: se debe observar cuando Marzo está en el signo de los Gemelos, y sobre todo cuando está en retrogradación y el Escorpión es ascendente, y cuando la luna está en éste, haz una imagen, cuando la luna está en él, haz una imagen con el nombre del enemigo y sobre la frente de la imagen escribe el nombre del enemigo y en esta misma hora entiérrala en un lugar por donde pasa el enemigo, y entierra la cabeza hacia abajo, con las palabras sobredichas del maestro Tomás, y si se puede enterrar cerca del medio del lugar de donde se debe expulsar [el enemigo], será mejor<sup>20</sup>.

<sup>19</sup>Boudet, *Entre science et nigromance...*, *op. cit.*, p. 406-407

<sup>20</sup>Ed. Weill-Parot, *Les “Images astrologiques”...*, *op. cit.*, p. 899-900 : “Practica autem mea quod in tribus vidi verum est ista quod observetur quando Mars est in signo Geminorum, et maxime quando est retrogradus, et ascendat Scorpius, luna existente in ipso, fiat una imago, luna existente in ipso, fiat una ymago in nomine inimici et super frontem ymaginis, scribam nomen inimici et in eadem hora sepeliatur in loco ubi inimicus transeat, et sepeliatur capite deorsum, cum supradictis verbis magistri Thomae, et si potest sepeliri iuxta medietatem loci a quo debet expelli melius erit”.

### III. El estatuto del relato mágico y su significado político

Se puede concluir desde dos puntos: (1) la historia de la autoridad mágica y (2) la relación entre la práctica mágica y el poder político.

**1.** Hemos visto algunos de los numerosos relatos en torno al uso de las “imágenes astrológicas”. Los estatutos y las funciones de estos relatos son diversos.

Algunos de estos relatos nacieron en un contexto extraño a la magia astral, como el relato sobre los anillos de Moisés que tenía una función solamente narrativa: la de llenar un hueco en el relato para-bíblico de Flavio Josefo. Pero su autoridad, puesto que se encontraba en uno de los manuales más conocido de teología (de Petrus Comestor), introdujo esta narración en el debate teórico en torno al poder de una “imagen astrológica”, aunque no diera muchos detalles sobre la fabricación de la imagen.

Otros relatos nacieron en un contexto astrológico o mágico, como el que se encuentra en el comentario al *Centiloquium* del Seudo-Ptolomeo. En este caso, la descripción era más detallada, en particular las informaciones astrológicas. La autoridad astrológica de Ptolomeo da un valor particular a lo que se presenta como un testimonio bastante antiguo.

En estos dos casos, la autoridad textual tiene una dimensión mítica o sagrada desde un punto de vista religioso o científico.

Pero la autenticidad actual, la prueba por un hecho presente, se encuentra en los demás ejemplos: el relato de John of Eshenden que se refiere a una historia relatada por un teólogo o la experiencia de Tomás da Pizzano que cuenta Antonio da Montolmo.

Pero cuando Antonio da Montolmo cuenta su propia experiencia con el talismán astrológico, se produce un cambio importante: la narración se hace en primera persona en un contexto en que un autor puede asumirse abiertamente como un mago.

El nacimiento del “autor-mago” es un fenómeno importante en la historia de la magia de finales del siglo XIV y principios del siglo XV.

**2.** En cuanto al significado de las referencias en el contexto político, los relatos aquí recogidos dan algunas informaciones notables.

Primero, la evocación del contexto político sirve como elemento que autentica el relato. Así, el anillo entregado por el guarda se ubica en el tiempo del rey “Camorche” – o sea, según Richard Lemay, Khumârawayhibn Ahmad, que fue de 884 hasta 896 el emir tulúnide de El Cairo<sup>21</sup>. La referencia a un reinado es obviamente un testimonio de que la narración tiene un valor histórico. La muy precisa contextualización de la supuesta operación de Tomás de Pizzano tiene el mismo papel: comprobar la realidad de este relato. Una ubicación exacta en el tiempo puede sólo ocurrir en las esferas más elevadas de la sociedad, o sea alrededor al poder real. Por consiguiente, la primera función de la referencia al contexto político se puede resumir con una palabra: realidad.

Segundo, la magia tiene siempre un problema de legitimidad. Es una práctica cuya ortodoxia va siempre discutida por la autoridad política y, más aún, religiosa. La “destinatividad” de la mayoría de los textos mágicos lleva a una condena cierta. Una de las soluciones para salvarse de esta condena puede ser la justificación por la utilidad común. Cuando Alfonso X el Sabio, aficionado a la magia astral, trata de la licitud de la magia en las *Siete partidas*, lo hace en un modo laico: la magia es lícita en tanto que es útil para el bien común e ilícita en tanto que perjudica a los hombres – a diferencia del enfoque teológico que se centra en los medios empleados por el mago (demoniaco o natural), el rey de Castilla se focaliza en la meta de las operaciones mágicas<sup>22</sup>.

Otro relato confirma aquella visión laica. En el siglo XII, John of Salisbury cuenta que el poeta Virgilio preguntó a Marcellus, el sobrino de Augusto, que era aficionado a la caza, si prefería un ave de presa amaestrada para atacar a los otros pájaros o una mosca con el poder de matar otras moscas. Siguiendo el consejo de su imperial tío, Marcellus escogió la mosca. Así, concluye John of Salisbury, siempre se ha de privilegiar la utilidad común sobre el interés personal. Esta mosca hecha por Virgilio fue mencionada en otras fuentes: el *Apocalypsis Goliaeepiscopi* (ca. 1180), donde se dice que era una mosca hecha de bronce, en la obra de Conrad de Querfurt (ca. 1196), donde se indica que ésta fue insertada en una de las puertas de Nápoles, y finalmente en los *Otia imperialia* de Gervasio de Tilbury, donde se añade que

---

<sup>21</sup>La identificación es de Richard Lemay, cf. Jean-Patrice Boudet, “Les ‘images astrologiques’ en français à la fin du Moyen Âge. Remarques sur un commentaire de la neuvième proposition du *Centiloquium*”, *Mélanges de l’École française de Rome – Moyen Âge*, 117/2 (2005) p. 697-718 (aquí, p. 710 y nota 53).

<sup>22</sup> Alfonso X, *Las siete partidas*, Madrid, Impr. Real, 1807 : VII.22, p. 667-668.

ésta fue hecha *arte mathematica*, o sea con el recurso a la astrología (o a la magia): se trata a partir de ahora de un talismán astrológico<sup>23</sup>.

Tercero, evidentemente, entre las metas usuales de la magia, aparecen las acciones relacionadas con el poder. Entre los deseos humanos, el deseo de poder sobre la gente y contra los enemigos es seguramente muy difundido. Se podría mencionar otros tantos talismanes para llegar a una posición de poder, para influir en un hombre potente etc<sup>24</sup>. Pero, hay algo más fundamental aún: existe una similitud estructural entre el poder mágico y el poder político. El obispo de Paris, Guillermo de Alvernia, en la primera mitad del siglo XIII, se enfrenta a la comparación entre estos dos poderes. En el *De universo*, expone un argumento (que finalmente él rechaza) basada en esta comparación<sup>25</sup>. La imagen del rey, hecha de cera, plomo u oro, está muerta, y, sin embargo, mueve las imágenes vivas que son los hombres. Y esto, lo hace por el poder de la imagen viva que es el rey. Asimismo, son eficaces las imágenes de los astros, o sea los talismanes astrológicos, porque son “las imágenes de las imágenes celestes” que son vivas. Guillermo destruye este argumento diciendo que es necesaria la aprehensión sensible (*apprehensio*) de la imagen del rey para que esta imagen sea eficaz: los súbditos del rey obedecen a su imagen porque la ven, porque la perciben con los ojos. Por lo contrario, se supone que la imagen talismánica muchas veces no es percibida por los hombres en los cuales produce su operación: se lee a menudo en los libros mágicos que están enterradas, escondidas. Luego Guillermo vuelve a la comparación proponiendo una traducción política de las dos condiciones posibles para definir un talismán astrológico.

Primero, un talismán puede ser llamado “astrológico” porque tiene la imagen de una constelación – es lo que he llamado un “talisman-origen”. En este caso, en el dominio político, esto significaría que la imagen del rey, porque se parece al rey mismo, haría que los súbditos obedezcan necesariamente (*ex necessitate*) al rey, lo que es absurdo.

Segundo, un talismán puede ser llamado “astrológico” porque fue hecho bajo una constelación determinada. En este caso, hay dos maneras de entender esta fabricación. La primera: el mago hizo la imagen cuando la constelación estaba “venerada”. Pero esto no tiene

<sup>23</sup> Weill-Parot, « Contriving Classical References... », art. cit.

<sup>24</sup> Por ejemplo, Antonio da Montolmo, *De occultis et manifestis*, ed. cit., 4.2, p. 264: “Gratia exempli : Fit ymago ad maiora acquirendum ab aliquo prelato [...]”.

<sup>25</sup> Guillelmus Parisiensis, *De universo*, I.1.46 in Id., *Opera omnia*, vol. I, Parisiis, apud L. Billaine, p. 660 b (E) y 662 b (E-F); Cf. Weill-Parot, *Les “Images astrologiques”...*, op. cit., p. 201-204.

sentido en el dominio político: sea cual sea la veneración del rey cuando se hizo su imagen, esto no constituye una razón por la cual sus súbditos le obedecerán en todo su reino. La segunda manera de entender la fabricación de la imagen: el mago hizo la imagen cuando la constelación estaba en “exaltación” o “afortunada”, en el sentido astrológico de estos términos (se llama exaltación el signo astrológico o el grado de este signo que favorece un planeta<sup>26</sup>). Pero esto no tiene ningún sentido para el poder real: el hecho de que el rey sea próspero o feliz en el momento en que se hace su imagen no puede ser causa de que la imagen reciba alguna parte de este poder.

Guillermo de Alvernia establece primero una comparación interesante entre la imagen talismánica y la imagen del rey, pero su argumentación implacable destruye por fin todos los paralelismos que pudieran utilizar los partidarios de los talismanes astrológicos.

\*  
\* \*

Estas muestras de la narración medieval en torno a los talismanes astrológicos entregan datos significativos a la vez sobre la cuestión de la autoridad de la magia – el proceso desemboca en la aparición del autor-mago – y el asunto del horizonte político de esta narrativa y, más allá, de la propia práctica talismánica.

#### REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

##### FUENTES PRIMARIAS

ALFONSO X, *Las siete partidas*, Madrid, Impr. Real, 1807 : VII.22.

ANTONIO DA MONTOLMO, *De Occultis et manifestis*, ed. WEILL-PAROT 2012 (v. fuentes secundarias)

ANTONIO DA MONTOLMO, *Glosa super ymagines duodecim signorum Hermetis*, ed. WEILL-PAROT 2003 (v. fuentes secundarias)

ANTONIO DA MONTOLMO, [*Experimenta*], ed. WEILL-PAROT 2002 (v. fuentes secundarias)

Johannes ESCHUID. *Summa astrologiae iudicialis*. Veneti: Francisci Bolani, 1489.

Petrus COMESTOR. *Hitoria scholastica*. Parisius: apud Franciscum Regnauld, 1518.

Roger BACON. *Opus majus*, ed. John Heny Bridges, vol. 1, Oxford, Willams and Norgate, 1900.

SEUDO-PTOLOMEO. *Centiloquium* (trad. Platón de Tivoli), in Ptolemeus, *Quadripartitum etc.*, Venetiis, Ratdolt, 1484.

---

<sup>26</sup>Jean-Patrice Boudet, *Le Recueil des plus célèbres astrologues de Simon de Phares édité pour la société de l'Histoire de France*, t. 2, Paris, 1999, p. 374.

THEBIT (Thâbit ibn Qurra), *De imaginibus*, ed. CARMODY (v. fuentes secundarias).

*SPECULUM ASTRONOMIAE*, ed. Paola Zambelli (dir.), Stefano Caroti, Michela Pereira, Stefano Zamponi, Pise, 1977 ; reed. con una trad. inglese Charles S. F. Burnett, Kristen Lippincott, David Pingree y Paola Zambelli in ZAMBELLI (dir.), *The Speculum astronomiae* (v. fuentes secundarias)

#### FUENTES SECUNDARIAS

BAGLIANI, Agostino Paravicini. *Le Speculum Astronomiae, une énigme ? Enquête sur les manuscrits*. Florence: Sismel- ed. delGalluzzo, 2001 (Micrologus'Library, 6).

BOUDET, Jean-Patrice. *Entre science et nigromance : astrologie, divination et magie dans l'Occident médiéval XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.

CAREY, Hilary M. *Courting Disaster. Astrology at the English Court and University in the Later Middle Ages*. Londres: Macmillan, 1992.

CARMODY, Francis J. *The Astronomical Works of Thâbit ibn Qurra*. Berkeley - Los Angeles: University of California Press, 1960.

THORNDIKE, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science*, II & III. New York: Columbia university Press, 1923.

VÉRONÈSE, Julien. *La notion d' 'auteur magicien' à la fin du Moyen Âge: le cas de l'ermite Pelagius de Majorque († v.1480)*, *Médiévales*, 51 (2006).

WEILL-PAROT, Nicolas. *Antonio da Montolmo et la magie hermétique*. In: LUCENTINI, P., PARRI, I. et PERRONE COMPAGNI, V. (dir.). *Hermetism from Late Antiquity to Humanism* (Atti del Convegno internazionale di studi, Napoli, 20-24 novembre 2001). Turnhout: Brepols, 2003.

WEILL-PAROT, Nicolas. *Antonio da Montolmo's De occultis et manifestis or Liber Intelligentiarum. An Annotated Critical Edition with English Translation and Introduction"* (con colab. de Julien Véronèse). IN: FANGER, C. (dir.). *Invoking Angels : Theurgic Ideas and Practices from the Thirteenth to the Sixteenth Century*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2012.

WEILL-PAROT, Nicolas. *Contriving Classical References for Talismanic Magic in the Middle Ages and Early Renaissance*. IN: BURNETT, C., KRAYE, J. & RYAN, W.F. (dir.). *Magic and the Classical Tradition*. Londres-Turin: The Warburg Institute-Nino Aragno Editore, 2006. (Warburg Institute Colloquia, 7)

WEILL-PAROT, Nicolas. *Les « Images astrologiques » au Moyen Âge et à la Renaissance. Spéculations intellectuelles et pratiques magiques (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*. Paris: Honoré Champion, 2002.

WEILL-PAROT, Nicolas. *Les images corporéiformes du Picatrix et la magie astrale occidentale*. IN: CAIOZZO, Anna, BOUDET, Jean-Patrice et WEILL-PAROT, Nicolas (dir.). *Images et Magie. Picatrix entre Orient et Occident*. Paris: Honoré Champion, 2011.

ZAMBELLI, Paola, *The Speculum astronomiae and Its Enigma. Astrology, Theology and Science in Albertus Magnus and His Contemporaries*, Dordrecht: Kluwer academic publ., 1992.