

“COMO SALUDADOR POR BARRAS DE FUEGO ENTRANDO”: LA REPRESENTACIÓN DE LAS PRÁCTICAS MÉDICAS EXTRAACADÉMICAS EN EL TEATRO DEL SIGLO DE ORO*

María Luz López Terrada

Instituto de Historia de la Medicina y de la Ciencia
“López Piñero”, Universitat de València-CSIC

Resumen: En las últimas décadas, los historiadores de la medicina han manifestado un creciente interés por la coexistencia de diferentes sistemas médicos, un fenómeno conocido como pluralismo médico. Por otro lado, el estudio de las imágenes y prácticas médicas en el teatro español del Siglo de Oro tiene una dilatada historia, al igual que el de los prácticos médicos que aparecen en los mismos. No obstante, un acercamiento a la representación de las prácticas médicas no regladas, en su mayor parte de carácter mágico-creencial, no ha sido realizado, aunque aparecen con relativa frecuencia sobre el escenario. En este estudio, poniendo en un primer plano el concepto de pluralismo médico, y el hecho de que los textos que estamos analizando llegaran a un amplio público al ser representados, queremos demostrar que sobre los escenarios del Siglo de Oro no sólo se representa la medicina galénica, sino las otras formas de medicina presentes en la sociedad española coetánea.

Palabras clave: Medicina, Pluralismo médico, Siglo de Oro, Teatro, Prácticas médicas extra-académicas.

Abstract: Over the last several decades, historians of medicine have grown increasingly interested in the co-existence of medical systems, a phenomenon known as medical pluralism. On the other side, the study of medical imagery and practice in the Early Modern or Golden Age Spanish theatre has an extensive history, as does that of the medical practitioners who appear in it. However, the representation of unregulated medical practices, mostly of a magical and belief-based character, has not so far been addressed, even though, appear fairly frequently on stage. Highlighting the concept of medical pluralism and the fact the texts we are analysing reached a large and varied audience in performance, what I want to show in this paper, through a series of representative examples, is that not only Galenic medicine was presented on Golden Age Spanish stages but also the other forms of medicine present in contemporary Spanish society.

Key words: Medicine, Medical pluralism, Golden Age, Theatre, Extra-official healing practices.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de investigación HAR2009-11030-C02-02 financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación.

1. INTRODUCCIÓN: EL PLURALISMO MÉDICO Y SU APLICACIÓN EN HISTORIA

EL pluralismo o coexistencia de varios sistemas médicos es un fenómeno relativamente bien conocido para las sociedades actuales.¹ Sin embargo, hasta finales de los años 80, cuando se abordaba desde un punto de vista histórico el estudio de los recursos asistenciales de una sociedad determinada, raramente se tenía en cuenta este hecho. Así, en los acercamientos históricos más habituales a la asistencia médica se consideraba, básicamente, el factor de la diversificación socioeconómica, presente en todas las épocas y culturas. En concreto, para la sociedad europea moderna, se aplicaba el modelo –formulado por Laín–, cuyo origen más remoto está en la Grecia clásica, y que se desarrolló en el occidente cristiano medieval, de una asistencia médica diversificada en tres niveles, uno para cada estamento social. De forma muy simplificada, se puede distinguir entre la asistencia recibida por los poderosos, que contaban con sus médicos privados, la de los grupos intermedios que recibían, fundamentalmente, asistencia domiciliaria, y la de las clases más desprotegidas, que eran los que acudían a los hospitales.²

No obstante, además de esta diversificación, se estaba empezando a plantear que, para conocer los recursos ante la enfermedad de una determinada sociedad, era necesario tener en cuenta que en todas las sociedades complejas, además del sistema médico hegemónico, existen otras formas de hacer frente a la enfermedad que ofrecen alternativas curativas desde diferentes supuestos más o menos sistematizados. Como indicó López Piñero, “la aparición de las medicinas racionales no supuso el final de la lucha contra las enfermedades basada en las creencias mágicas y religiosas”, que han sobrevivido, incluso hasta la actualidad en la folkmedicina y en una serie de sistemas médicos más complejos basados en una mezcla de religión y ocultismo”.³

En la última década, los historiadores de la medicina han manifestado un creciente interés por esta coexistencia de diferentes sistemas médicos, fenómeno, como he dicho, muy bien conocido para las sociedades actuales

¹ Sobre los conceptos “pluralismo médico” y “sistema médico” ambos procedentes de la antropología médica cf. H.A. Baer, “Medical pluralism: An Envolving and contested concept in Medical Anthropology”, en M. Singer; P.I. Ericsson, *A Companion to Medical Anthropology*. Chichester, West Sussex; Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2011. Cap. 21, y J.L. Fresquet Febrer; C.P. Aguirre Marco, *Salut, malaltia i cultura*. València, PUV, 2006, pp. 88-94.

² P. Laín Entralgo, *La relación médico-enfermo. Historia y teoría*. Madrid, Revista de Occidente, 1964. J. M. López Piñero, *Historia de la Medicina*. Madrid, Historia 16, 1990, pp. 170-171.

³ J.M. López Piñero, *Historia de la Medicina*. Madrid, Historia 16, 1990, p. 24. E. Perdiguerro, “A propósito de ‘el Baldaet’. Curanderismo y asistencia ante la enfermedad”. *Dynamis*, 12 (1992), pp. 309-310.

y, poco a poco, se ha incorporado este concepto procedente de la antropología al discurso histórico. Esto se debe en gran parte a que, como ha señalado Robert Jütte, “in recent years the medical historiography ... had shifted the emphasis from reknowned doctor and orthodox practitioners to the more complex world of medical practice, to include all manner of healers involved in confrontating illness”.⁴ Por ello, las tendencias historiográficas más recientes apuntan que tener en cuenta el pluralismo médico es absolutamente indispensable para entender adecuadamente las estrategias frente a la salud y la enfermedad de un periodo determinado. En los últimos años se han elaborado diferentes modelos para ayudar a interpretar y analizar adecuadamente este fenómeno desde un punto de vista histórico, mediante el uso de diferentes conceptos historiográficos y, además, resolver metodológicamente los problemas que plantea, en especial la dicotomía entre medicina académica y no académica, desde un punto de vista histórico mediante el uso de diferentes términos y conceptos.⁵ Básicamente y, tal y como pretendemos hacer en este trabajo, parten de la utilización de acercamientos sociales y culturales al pasado, propios de la historia social y política, que han ampliado el campo de interés de la historia de la salud y la enfermedad más allá de la medicina académica, para incluir también las prácticas empíricas no regladas y el recurso a lo mágico-creencial, es decir, poder tener presentes todas las posibilidades a las que se recurrió en el pasado para solucionar los problemas de salud.⁶

⁴ R. Jütte, “Introduction”, in R. Jütte; M. Eklöf, M.C. Nelson (eds.). *Historical Aspects of Unconventional Medicine. Approaches, Concepts, Case Studies*. Sheffield, European Association for the History of Medicine and Health Publications, 2001, pp. 1-10. Este importante aspecto es característico no sólo de la medicina, sino también de otras disciplinas científicas, especialmente en el caso de la astrología, en muchos aspectos estrechamente vinculada a la medicina de la época, como es sabido. W. Eamon, *Science and the Secrets of Nature: Books of Secrets in Medieval and Early Modern Europe*. Princeton, Princeton University Press, 1994, y T. Lanuza, *Astrología, ciencia y sociedad en la España de los Austrias*. Valencia, Universitat de València, tesis doctoral, 2005.

⁵ Este aspecto ha sido recientemente explicado claramente en R. Jütte, “Introduction”, *op. cit.*; D. Gentilcore, *Healers and healing in Early Modern Italy*. Manchester, Manchester University Press, 1998 y “Was there a ‘Popular Medicine’ in Early Modern Europe?”. *Folklore*, 2004, pp. 115, 151-166. Utilizando otro modelo diferente, pero en la misma línea, cf. L. Brokliss, C. Jones, *The Medical World of Early Modern France*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997 y W. De Blecourt, C. Osborne, “Preface: Situating ‘alternative medicine’ in the modern period”. *Medical History*, 43 (3), 1999, pp. 283-285.

⁶ Cf. E. Perdiguero, “‘Con medios humanos y divinos’: la lucha contra la enfermedad y la muerte en el Alicante del siglo XVIII”. *Dynamis*, 22, 2002, 121-150; M.L. López Terrada, “Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII”. *Dynamis*, 22, 2002, pp. 85-120 y A. Zarzoso, “El pluralismo médico a través de la correspondencia privada en la Cataluña del siglo XVIII”. *Dynamis*, 21, 2001, pp. 409-433.

2. LA PRESENCIA DE PRÁCTICAS MÉDICAS EXTRAACADÉMICAS EN LA MONARQUÍA HISPÁNICA DE LOS SIGLOS XVI Y XVII

Asumiendo como punto de partida todos estos planteamientos historio-gráficos y metodológicos, se tratará de abordar en este trabajo la presencia de prácticas médicas extraacadémicas en el Teatro del Siglo de Oro. El estudio de las imágenes y prácticas médicas en el teatro español del Siglo de Oro tiene una dilatada historia, al igual que el de los prácticos médicos que aparecen en los mismos. De hecho, existe una larga tradición entre los historiadores de la medicina españoles de utilizar como fuentes textos literarios de este periodo.⁷ En estos trabajos el texto teatral es tomado como fuente de la que obtener datos e información de la medicina del periodo, centrándose casi exclusivamente en los médicos universitarios y el galenismo por ellos ejercido. Sin embargo, hasta ahora, un acercamiento a la representación de las prácticas médicas no regladas, en su mayor parte de carácter mágico-creencial, no ha sido realizado, aunque aparecen con relativa frecuencia sobre el escenario. Aún más, proporcionan a los historiadores una fascinante visión de la imagen social de la medicina y de la coexistencia de diferentes recursos académicos, de los cuales, como he dicho, no existe mucha información, en un momento en el que el teatro era un espectáculo al que acudía gran cantidad de personas y en el que las representaciones no se limitaban al mundo urbano.⁸ Además, tal y como señaló Salomón al hablar del mundo rural, estoy convencida que “el teatro tiene sus leyes propias, pero su ámbito no carece de vínculos con la realidad”.⁹

Por ello, en este trabajo no se va a utilizar al teatro del Siglo de Oro como una fuente de información *per se*. Por el contrario, lo que se propone es realizar un acercamiento a la aparición sobre el escenario de prácticas y prácticos médicos irregulares. Con ello, se pretende analizar el modo en que se dramatiza la transmisión del conocimiento médico académico (el galenismo enseñado en las Universidades y los médicos, los cirujanos y boticarios que lo ejercían), hacia otras formas de práctica médica, es decir, con

⁷ A. Albarracín, *La medicina en el teatro de Lope de Vega*. Madrid, 1954; L. S. Granjel, *La medicina española del siglo xvii*. Salamanca, Universidad, 1978; F. L. Pérez Bautista, *La medicina y los médicos en el teatro de Calderón de la Barca*. Salamanca, Universidad, 1968; R. Sancho de San Román, *La medicina y los médicos en la obra de Tirso de Molina*. Salamanca, Seminario de Estudios de Historia de la Medicina Española, 1960; M. Chevalier, “Le médecin dans la littérature du Siècle d’Or”, en: *Le personnage dans la littérature du Siècle d’Or: statut et fonction (table ronde des 8 et 9 novembre, 1979)*. Madrid, Casa Velázquez, 1984.

⁸ C. Davis; J. E. Varey, “Calderón in the Country: Corpus Christi Performances in Towns around Madrid, 1636-60”. *Bulletin of Hispanic Studies*, 77:1, 2000, pp. 289-320.

⁹ N. Salomón, *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Barcelona, Ariel, 1985, p. 45.

sistemas diferentes a la terapéutica galénica tradicional, como las prácticas empíricas o las mágico-creenciales y su recepción por el público al que va dirigido el texto teatral. Se tratará exclusivamente la escenificación de prácticas médicas, sin ocuparnos de temas que ciertos acercamientos historio-gráficos han considerado cercanos, como el estudio de la magia, la brujería y otras creencias, excepto en los casos en que tengan directa relación con remedios terapéuticos para luchar contra la enfermedad desde unas bases diferentes al galenismo hipocratista. Por otro lado, sobre magia y brujería en la literatura del Siglo de Oro hay una abundante literatura y es un tema que no es ni mucho menos nuevo.¹⁰

En primer lugar, es absolutamente necesario al hablar de los recursos frente a la enfermedad en una sociedad de Antiguo Régimen tener en consideración la coexistencia de la medicina académica, el galenismo enseñado en las Universidades y a los cirujanos y boticarios y ejercido por todos ellos, con otras formas de práctica médica. Parte de esta tarea es relativamente fácil, ya que las fuentes, tanto impresas como manuscritas para el estudio de los que estaban autorizados para ejercer actividades sanitarias con formación más o menos reglada, son relativamente abundantes –y hay abundante bibliografía al respecto que lo demuestra– pero para “documentar las actividades asistenciales de personas que se movían en ese indefinido mundo de lo empírico creencial”¹¹ las dificultades son gigantescas. En el mejor de los casos sólo se tiene información de aquellos sanadores que actuaban de forma ilegal, y al mismo tiempo, eran detectados y perseguidos, es decir, los casos que fueron recogidos por las fuentes de la represión. Se puede afirmar que prácticamente no existen fuentes propias que documenten a los que ejercían actividades de carácter sanitario en la periferia. Sin embargo, como otros muchos aspectos de todo lo relacionado con la salud y la enfermedad, las prácticas médicas no regulares fueron puestas sobre los escenarios de la España del Siglo de Oro, en un momento en que el teatro era algo así como una obsesión nacional, y al que asistía público perteneciente a todos los grupos sociales.

Entre estas prácticas extraacadémicas, los estudios realizados hasta la fecha¹² demuestran la presencia en todos los territorios de la Monarquía Hispánica de los siglos XVI y XVII de sistemas diferentes a la terapéutica ga-

¹⁰ Como, por ejemplo, el clásico estudio de M.N. Pavia, *Drama of the Siglo de Oro: A Study of Magic, Witchcraft and other Occult Beliefs*. New Cork, Hispanic Institute in the United States, 1959 o el más reciente de E. Lara Alberola, *Hechiceras y brujas en la literatura española de los Siglos de Oro*. Valencia, PUV, 2010.

¹¹ E. Perdiguero, “Protomedicato y curanderismo”. *Dynamis*, 16, 1996, p. 96.

¹² Cf. M.L. López Terrada, “The Control of Medical Practice under the Spanish Monarchy during the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en Víctor Navarro and William Eamon (eds.), *Beyond the Black Legend. Spain and the Scientific Revolution*. Valencia, Instituto de Historia y Documentación López Piñero, 2007, pp. 281-294.

lénica tradicional, como por ejemplo la medicina química, pero también la existencia de una serie de representantes del vigoroso y desarrollado sistema de la medicina tradicional, además de las prácticas basadas en creencias mágicas (como las curaciones realizadas por los saludadores) o sanaciones de tipo religioso (santos, reliquias, etc.), y de otras muchas formas de curación de tipo empírico, como la de las matronas o algebristas, o la autoatención de la población en el ámbito doméstico. A este respecto hay que resaltar que la existencia de esta variedad de recursos ante la enfermedad y, en especial, la presencia de sanadores empíricos y curanderos no es factible justificarla por la escasez de sanadores oficiales, cosa que podía ser cierta en alguna localidad y momento determinado. De hecho, la antropología de la medicina actual ofrece multitud de ejemplos de este tipo de prácticas extraacadémicas en el mismo momento y lugar donde hay una cantidad ingente de sanadores regulares, lo que se explica desde esta disciplina por razones estrictamente culturales.¹³ Esto nos debería hacer pensar también que la presencia en la sociedad hispánica de los siglos XVI y XVII de diferentes recursos y tipos de prácticos fue debida, no sólo a una falta angustiosa de médicos, cirujanos y farmacéuticos titulados, que es como la historiografía más tradicional ha justificado la actividad de los empíricos,¹⁴ sino a unas “razones culturales” que es necesario estudiar y determinar desde un punto de vista histórico. Así se podría interpretar de forma adecuada este fenómeno y explicarlo, y no caer en los tópicos de la ignorancia, la “mentalidad mágica”¹⁵ o la superstición para explicar la presencia de sanadores y empíricos en la Corte (especialmente en la de Felipe II), o en ciudades tan cosmopolitas, universitarias y con un elevado número de médicos como Valladolid o Valencia.

De igual modo, entre los factores que es necesario analizar desde esta perspectiva está el papel de la mujer en la salud y enfermedad, puesto que en estos momentos está totalmente apartada del ejercicio regulado, no sólo por la imposibilidad legal de cursar una carrera de medicina, sino también por su exclusión de los gremios de cirujanos y boticarios. Por ello, tuvieron que ejercer en ocupaciones sin enseñanza reglada como las matronas, mujeres expertas en partos y la salud de las mujeres y los niños, o realizar actividades sanadoras fuera de los límites de lo reglamentado.¹⁶ En el caso de las matronas, como ha señalado T. Ortiz, eran figuras centrales de la vida

¹³ E. Perdiguero, “Protomedicato y curanderismo”. *Dynamis*, 16, 1996, p. 106.

¹⁴ L.S. Granjel, *La medicina española Renacentista*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1980 y L.S. Granjel, *La medicina española del siglo XVII*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1978.

¹⁵ Expresión utilizada por F.J. Puerto, *La Leyenda verde: naturaleza, sanidad y ciencia en la corte de Felipe II (1527-1598)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2003, pp. 327-336.

¹⁶ M. Cabré; T. Ortiz (eds.). *Sanadoras, matronas y médicas en Europa, siglos XII-XX*. Barcelona, Icaria, 2001.

comunitaria, con un considerable poder social, para las cuales el arte de partear era su principal modo de vida, un oficio en el que las mujeres habían tenido exclusiva competencia durante siglos, aunque no formaran un grupo organizado en ningún país europeo y, mucho menos, existiera una identidad colectiva.¹⁷

En resumen, en este estudio, poniendo en un primer plano el concepto de pluralismo médico, y el hecho de que los textos que estamos analizando llegaran a un amplio público al ser representados, queremos demostrar que sobre los escenarios del Siglo de Oro no sólo se representa la medicina galénica, sino las otras formas de medicina presentes en la sociedad española coetánea, a través de una serie de ejemplos representativos.

3. LAS PRÁCTICAS MÉDICAS EXTRAACADÉMICAS SOBRE LOS ESCENARIOS

Todos los ejemplos que se van a utilizar en este trabajo están tomados de textos dramáticos españoles del Siglo de Oro, en los que, como señaló Salomón, “una imagen teatral ... se inspira en la realidad ambiente: no al modo de la fotografía que es copia fiel, sino al modo de la pintura que compone y reorganiza los elementos de la realidad según la estética interna del cuadro”.¹⁸ En estudios anteriores dedicados a la representación de la medicina en el Teatro del Siglo de Oro,¹⁹ pudimos determinar la teatralización de la medicina dentro de las convenciones propias del género literario, teniendo en cuenta una diferencia fundamental, señalada por Bergman, que es el “contraste entre el mundo idealista de la comedia y el mundo realista del entremés”.²⁰ Así, se puede hablar de una taxonomía visual de la representación teatral de la medicina en el teatro del Siglo de Oro. Por un lado la comedia, donde se tiende a dramatizar la transmisión textual. La comedia es, en el sentido de la época, un género dogmático, con sus reglas, preceptos y convenciones. Así, como veremos, la gran mayoría de las prácticas representadas en la comedia proceden de textos, aunque éstos no son necesariamente médicos. Mientras tanto, en el entremés se tiende a dramatizar la recepción. Mientras que la comedia es dogmática, el entremés es empírico

¹⁷ El trabajo de T. Ortiz, “Protomedicato y matronas: una relación al servicio de la cirugía”. *Dynamis*, 16 (1996), pp. 113-114 recoge y comenta los estudios sobre las matronas en el periodo que nos ocupa.

¹⁸ N. Salomón, *La vida rural castellana en tiempos de Felipe II*. Barcelona, Ariel, 1985, p. 574.

¹⁹ M.L. López Terrada, “Niña del color quebrado o tienes amor o comes barro: La representación de la enfermedad en el teatro del Siglo de Oro”, en *Las culturas Médicas en la España Moderna* (en prensa).

²⁰ H.E. Bergman, *Luis Quiñones de Benavente y sus entremeses: con un catálogo biográfico de los actores citados en sus obras*. Madrid, Castalia, 1965, p. 421.

(también en sentido de la época), no hay una preocupación por normas y sobre el escenario no se representa el saber libresco, sino que como en un sentido amplio es costumbrista,²¹ se ponen en escena diferentes formas de recursos extraacadémicos habituales en la sociedad coetánea. Por ello, en el entremés se contextualiza muy a menudo en la cotidianeidad del espectador: los asuntos tratados son cotidianos, como la salud, la enfermedad y sus formas de tratarlas.

Aunque con mucha menor frecuencia que diferentes aspectos de la medicina académica, hemos localizado multitud de escenas susceptibles de ser clasificadas como representaciones de prácticas médicas extraacadémicas. Por ello, dentro de un esquema habitual en los trabajos histórico-médicos sobre pluralismo médico, se van a agrupar algunos de los múltiples ejemplos en dos grupos: las prácticas médicas de carácter empírico y los recursos de carácter mágico-religioso. No obstante, hay que tener en cuenta que las prácticas empírico creenciales, entre las que se encuentran las empíricas, las mágicas y las religiosas, no se encuentran en estado puro en una sociedad, sino que habitualmente aparecen mezcladas entre ellas.

3.1. *Las prácticas empíricas*

Los vendedores de remedios y los curanderos ambulantes

La venta de medicamentos al margen de las boticas oficiales debió de ser muy frecuente en casi todas las ciudades de Europa.²² De hecho, se conoce la presencia de vendedores ambulantes de medicamentos que recorrían amplias zonas de Europa, de una ciudad a otra, de una feria o mercado a otro,²³ y las panaceas para la curación de una o varias enfermedades elaboradas tanto por curanderos como por personajes del mundo académico eran un negocio floreciente. Muchos de los autores de estos remedios se encontraban a medio camino entre las denuncias por intrusismo y las licencias oficiales.²⁴

Estos vendedores y curanderos ambulantes se ponían con frecuencia sobre el escenario en obras y contextos muy diferentes. Un buen ejemplo de

²¹ *Ibidem*, p. 81.

²² A. Wear, *Knowledge and Practice in English Medicine, 1550-1680*. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 436-437; L. Brokliss; C. Jones, *The Medical World of Early Modern France*. Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 231 y siguientes.

²³ M.A. Katritzky, *Women, Medicine and Theatre, 1500-1700: Literary Mountebanks and Performing Quacks*. London, Ashgate, 2007, pp. 119-133.

²⁴ J. Rodríguez Guerrero, "Vendedores de panaceas alquímicas entre los siglos XVI y XVII". *Azogue*, 5, 2002-2007, pp. 90-99. En este artículo se hace un recorrido de diferentes vendedores del sur de Europa durante el citado periodo.

la puesta sobre el escenario de la venta ambulante de remedios lo encontramos en el entremés de Calderón titulado *La plazuela de Santa Cruz*. En dicho entremés uno de los personajes es la herbolaria, una mujer que vendía plantas medicinales en el mercado, pregonando sus productos junto a los vendedores de frutas, libros y cuchillos. Su papel en la obra es hacer un listado de todas las plantas que vendía, la mayoría de ellas productos habituales del arsenal terapéutico galénico de este periodo:

DON GIL: ¿Tiene usted flor de tomillo?
HERBOLARIA: Sí, señor.
DON GIL: ¿Y flor de malva?
HERBOLARIA: También.
DON GIL: ¿Y flor de borrajas?
HERBOLARIA: También.
DON GIL: ¿Y flor de romero?
HERBOLARIA: Sí, señor; ¿qué es lo que manda?²⁵

Tanto si este diálogo es fiel o, como piensan algunos, demasiado estilizado para poder ser considerado cercano a la realidad, *La Plaza de Santa Cruz* muestra claramente la importancia de la venta de simples en los mercados.²⁶ Desde nuestro punto de vista, lo que nos interesa es que se pone sobre el escenario un mercado que existía en la realidad y donde había personas que actuaban gratuitamente para vender sus productos curativos. Como ha señalado Gentilcore, la venta de remedios medicinales en los mercados mediante recursos teatrales es lo que diferencia como tales a los charlatanes.²⁷

Estos mismos charlatanes ambulantes también fueron personajes protagonistas de textos dramáticos. En un entremés de Quiñones de Benavente, llamado *El remediador*, escrito para el famoso actor Juan Rana, el protagonista es un vendedor ambulante de remedios para todo tipo de enfermedades. La acción, en este caso, transcurre en otro espacio habitual de este tipo de práctica médica no reglada, una venta, concretamente una situada en el camino de Alcalá, donde llega el protagonista con una vara anunciando que es el “remediador general”, título que le ha dado Esculapio:

²⁵ P. Calderón de la Barca, *Entremeses, jácaras y mojigangas*, editado por E. Rodríguez y A. Tordera, Madrid, Castalia, 1982, pp. 166-7.

²⁶ E. Rodríguez Cuadros, “La sonrisa de Menipo: el teatro breve de Calderón ante su cuarto centenario”, en García Lorenzo L. (ed), *Estado actual de los estudios calderonianos*. Kassel, Reichenberger, 200, pp. 166-7; M.J. Martínez López, *El entremés: radiografía de un género*. Toulouse, Presses Universitaires de Mirail, 1997, p. 45.

²⁷ D. Gentilcore, *Medical Charlatanism in Early Modern Italy*. Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 8 y 301-302; M.A. Katritzky, *Women, Medicine and Theatre, 1500-1700: Literary Mountebanks and Performing Quacks*. London, Ashgate, 2007, pp. 119-133.

Fueron tantos los remedios
de mi larga enfermedad,
que con los que me han sobrado,
puedo a muchos remediar.
Y así, para visitarlos,
don Esculapio me da
la vara, y título, de
remediador general.
Rana es muy en castellano,
y assí me pienso llamar,
Ranet, con que haré más ruido,
que en Madrid faltando el pan.
Remediador, y extranjero,
mil almas acudirán,
aunque mueran del remedio,
sólo por la novedad.²⁸

Como se puede ver, en esta presentación del personaje aparecen muchos elementos característicos de estos sanadores ambulantes, como la falta de titulación o el ser extranjeros. Sin embargo, el resto del entremés se aleja del tipo de curación que solían realizar. Así, los venteros se burlan de él con una comida fingida y él se desquita ofreciendo una serie de “remedios” a diferentes personajes, remedios que se reducen, casi todos, a juegos de palabras, incluyendo para las mujeres que piden dinero a sus maridos.²⁹

La aparición de estos personajes no es exclusiva de los entremeses. En *El acero de Madrid*, comedia de Lope cuyo argumento gira en torno a una enfermedad y su tratamiento, en un momento en que se están enumerando diferentes aspectos característicos de la ciudad de Madrid, se menciona a los “franceses que pregonais aguardiente, y lectuario”.³⁰ En otra comedia del mismo autor, *El guante de doña Blanca* se alude a las “mujeres que echan melecinas por dineros”.³¹ En una conversación entre Brito, uno de los protagonistas y Tofiño, un escudero, se enumeran una serie de “ocupaciones” de baja consideración social tales como arrieros, barrenderos, zapateros de viejo o traperos y entre ellos, se cita, como única ocupación feme-

²⁸ L. Quiñones de Benavente. *El remediador*. http://teso.chadwyck.co.uk/frames/htxview?template=basic.htx&content=ftfram.htx&ALL=Y&WARN=N&action=byoffset&warn=N&offset=14318260&div=0&file=../session/1337941483_5480&TOOLBAR=Y&DURABLEURLLINK='14318260'&LEVEL=0&DBOFFSET=14318260&NEXT=&PREV=&PRINT=yes&PRINT=yes

²⁹ H.E. Bergman, *Luis Quiñones de Benavente y sus entremeses: con un catálogo biográfico de los actores citados en sus obras*. Madrid, Castalia, 1965, p. 343.

³⁰ F. Lope de Vega, *El acero de Madrid*, edición de Stefano Arata, Madrid, Castalia, 2000, p. 132.

³¹ Citado por A. Albarracín, *La medicina en el teatro de Lope de Vega*. Madrid, 1954, p. 342.

nina, a las mujeres que vendían remedios de forma ambulante. Evidentemente, en un momento en que la mujer estaba al margen del ejercicio legal en una botica, se trata, sin duda, de una alusión al mismo tipo de práctica extraacadémica que veíamos en la herbolaria de *La plazuela de Santa Cruz*.

El caso de la herbolaria refleja el hecho de que si alguien estaba buscando medicamentos simples podía elegir entre comprarlos en los mercados o en una botica, de igual modo que los enfermos tenían diferentes opciones. Como ya se ha señalado, una persona enferma en la Monarquía Hispánica de este periodo podía elegir entre una serie de alternativas para curarse. La elección entre una y otra dependía en algunos casos de factores económicos, una situación representada en *Los mirones* en la que un ciego explica que su madre le ha mandado a una ensalmadora, “por ahorrar del dotor”.³² Pero tan importantes como las consideraciones económicas eran las opiniones en torno a la naturaleza de una enfermedad determinada; las ideas sobre el origen o causa de un determinado padecimiento eran las que primaban a la hora de elegir el tratamiento más oportuno.³³

Las mujeres

Un caso diferente y especial son las comadres, mujeres cuya función social era la asistencia al embarazo y el parto, además de los cuidados a las mujeres y los niños. La presencia de comadres es habitual en los textos literarios del Siglo de Oro, no sólo los que estamos analizando, sino también en la novela y, aunque a menudo son asimiladas a la figura de las hechiceras, no pueden considerarse desde nuestro punto de vista como una actividad de carácter estrictamente extraacadémico. Pero además de estas mujeres, en la historiografía historico-médica más reciente se ha destacado y estudiado el importante papel de la mujer en la atención doméstica ante la enfermedad, así como su incapacidad para ejercer legalmente en toda Europa como médica, cirujana o boticaria por una legislación que las condenó al ejercicio al margen de lo oficial.³⁴ Precisamente este aspecto tan importante de la atención y cuidados médicos dispensados en el hogar por mujeres, aparece con enorme frecuencia en los textos analizados, puesto que siempre o casi siempre que hay un enfermo al que tratar en el hogar, es una mujer la que

³² E. Cotarelo y Mori, *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVII a mediados del XVIII*. Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 164.

³³ D. Gentilcore, *Healers and healing in Early Modern Italy*. Manchester, Manchester University Press, 1998, p. 2; R. Jütte, “The Doctor on the Stage: Performing and Curing in Early Modern Europe”. *Ludica*, 5-6, 63-261 y M.L. López Terrada, “Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII”. *Dynamis*, 22, pp. 91-92.

³⁴ Cf. notas 16 y 17.

administra el remedio. Por ejemplo, en la ya citada *El acero de Madrid*, es la tía de la protagonista la que le suministra todos los días el agua acerada que da título a la obra.

3.2. *Los recursos sanitarios de carácter mágico-religioso*

El uso de talismanes

A mitad camino entre el uso empírico y el mágico nos encontramos el uso terapéutico de los minerales. En todos los sistemas médicos se ha recurrido y se recurre a minerales tanto para luchar contra la enfermedad como para prevenirla. El galenismo utilizó con frecuencia los minerales, no renunciando hasta muy tardíamente a las virtudes mágicas de tierras, rocas y piedras, aunque los tratadistas de materia médica del siglo XVI se mostraron, en general, muy escépticos al respecto.³⁵ En cualquier caso, su uso era muy habitual, y los autores de textos dramáticos del Siglo de Oro lo pusieron en escena. Así, las piedras y partes de animales que sanaban aparecen en muchas obras, aunque en bastantes casos con significados que van más allá del simple uso terapéutico mágico-creencial.

Un buen ejemplo es el de *El acero de Madrid*, de Lope de Vega. En esta comedia el argumento central es la enfermedad de una dama, Belisa, y su curación, y entre otras cosas, su amado, Lisardo, haciéndose pasar por ayudante de un doctor, le entrega una sortija que contenía la uña del pie derecho de alce. Este tipo de sortijas con efectos medicinales, que a menudo se confundía con la del Unicornio y que en el Diccionario de autoridades aparece definida la “uña de la gran bestia”, se mencionan en numerosos textos literarios del Siglo de Oro. Las sortijas de uña de la gran bestia se acostumbraban a ponerse en el dedo anular y se consideraban especialmente efectivas para los enfermos de gota coral.³⁶ Eran tan frecuente que hasta existía propaganda impresa sobre sus virtudes y efectos para la salud.³⁷ Esta prác-

³⁵ J.L. Fresquet Febrer, “El uso de productos del reino mineral en la terapéutica del siglo XVI. El libro de los medicamentos simples de Juan Frago (1581) y el Antidotario de Juan Calvo (1580)”. *Asclepio*, 51 (1), 1999, pp. 55-92, en especial 56-57.

³⁶ Según C.E. Dubler, *La ‘Materia Médica’ de Dioscórides. Transmisión medieval y renacentista*. Barcelona, Tipografía Emporium, 1954, vol. V, p. 907. Juan Frago hizo una larga disquisición sobre el dedo anular y la costumbre de poner un anillo con una uña de la gran bestia o alce a los enfermos de gota coral. En la actualidad estamos preparando un estudio sobre el uso medicinal y teatralización de este amuleto.

³⁷ A. Bacci, *Virtudes y maravillosas calidades de la uña de la gran bestia, llamada por los antiguos, alce, Plinio la llama Moclin, los Scithas, Torando, Hellendel, Olao Magno, Rangifero, ò Asno salvage: Sacado del libro de las doze piedras, y tratado de la Gran Bestia*, en Todi, por Vicente Galaso, 1675.

tica, ya fue considerada como creencial por autores médicos del siglo XVI como Fragoso o Laguna en sus textos de materia médica.

Lo que nos interesa aquí es la teatralización de este amuleto y su uso terapéutico. Aunque a lo largo de la obra la entrega de la sortija por parte de Lisardo tiene otros significados, hay una escena en la que a Belisa se le diagnostica una gota coral (consistente en la subida de humores flemáticos corruptos al cerebro que dejaba al doliente sin movimiento y muerto). Esta más que improbable enfermedad (en realidad estaba embarazada) le provoca un desmayo ante su tía Leonor y Lisardo. Dado que tenía el anillo con el amuleto de la uña de la gran bestia, éste se usa para curarla colocándolo en el dedo corazón porque de él salía un nervio que iba directamente al corazón y hacía que los poderes curativos del anillo tuvieran más y mejor efecto:

LEONOR: ¡Ah señores! ¿Tiene alguno sortija de corazón?

TEODORA: Esta es mejor invención.

LISARDO: (No más temor importuno,)

¿Qué es esto señoras mías?

LEONOR: Desmayóse esta señora.

LISARDO: ¿Aquí en este punto?

LEONOR: Ahora tocad sus manos.

LISARDO: Qué frías.

TEODORA: ¿Por qué las ha de tocar?

LEONOR: Porque con la alteración se sosiegue el corazón.

LISARDO: (¿Hay más bien que desear?)

Pondréle aquesta sortija al dedo.³⁸

Es decir, en escena no sólo aparecen menciones a amuletos y al uso de minerales, sino que se escenifica la curación mediante su uso de un desmayo, llegando incluso a señalar la forma de aplicación habitual de este anillo: ponerlo en el dedo corazón para aumentar el efecto.

Sanadores que utilizaban procedimientos curativos típicos de formas de pensamiento mágico

Uno de los recursos sanitarios que más se ajustaba a las formas de pensamiento mágico fueron los saludadores. Los saludadores, cuya presencia se puede detectar en toda la península, eran hombres y mujeres dotados de un supuesto poder sobrehumano, que no se derivaba de un pacto con el demonio. Este poder les confería, entre otras capacidades que variaban según la zona geográfica (brujas en Aragón o plagas de langosta en Murcia), la

³⁸ F. Lope de Vega, *El acero de Madrid*, edición de Stefano Arata, Madrid, Castalia, 2000, pp. 143-142.

virtud de curar ciertas enfermedades, principalmente la rabia. Hay que destacar que pese a dedicarse a una práctica de carácter creencial, no tuvieron ningún problema, ni de intrusismo, ni de consideración herética de su práctica, sino que eran figuras socialmente aceptadas, con una función reconocida, aunque muchos pusieran en duda sus poderes. Estos prácticos fueron definidos por Pedro Ciruelo en su manual de reprobación de supersticiones como: "...dizen que sanan con su saliva de la boca y con su aliento, diziendo ciertas palabras: y vemos que mucha gente se va tras ellos a se saludar ... El hecho de los saludadores principalmente se emplea en querer sanar, o preservar a los hombres, y bestias, y ganados del mal de la ravia".³⁹ Uno de los signos que los hacía reconocibles era la "rueda de Santa Catalina", que tenían en el paladar desde su nacimiento, además de los poderes curativos y mágicos de su saliva. Como he indicado, tenían mucho prestigio y aparecen contratados por los gobiernos de comunidades grandes y pequeñas, tanto en otros reinos peninsulares⁴⁰ como en Valencia. La licencia para ejercer, a diferencia de otros prácticos, se la concedían las autoridades eclesiásticas.⁴¹ Los saludadores aparecieron con frecuencia en los escenarios, aunque, sin duda, la más interesante es en el entremés titulado *La rabia* (c. 1678), redactado por uno de los más grandes escritores del periodo, Pedro Calderón de la Barca (1600-1681).

La serie de decisiones que llevaban a una persona a buscar un sanador carismático en lugar de otro tipo de práctico para curarse de la rabia están claramente representadas en este entremés. En este entremés, una dama (el recurso a saludadores no tiene nada que ver con el estrato social) envía a su criada a buscar un saludador, ya que teme haber sido contagiada de rabia por un perro que le había mordido. Llegados a este punto, aparece un aspecto especialmente significativo de la similitud de lo que se está representando con la figura real de los saludadores: el lugar donde el práctico es localizado. Como es sabido, los médicos visitaban a la gente en sus casas, los cirujanos tenían sus consultas donde afeitaban y curaban, en los mercados

³⁹ P. Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Salamanca, por Pedro de Castro, 1538, f. 49v. Cf. F.A. Campagne, "Medicina y religión en el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI a XVIII: un combate por la hegemonía". *Dynamis*, 20, 2000, p. 433. Este autor indica el duro rechazo de Ciruelo a este tipo de sanadores "utilizando argumentos biologicistas".

⁴⁰ Para Portugal: T. Walker, "The role and practices of the curandeiro and saludador in early modern Portuguese society". *História, Ciências, Saúde. Manguinhos*, 11 (suplement 1), 2004, 223-37. Para el País Vasco: I. Bazán Díaz, "El mundo de las supersticiones y el paso de la hechicería a la brujomanía en Euskal-Herria (siglos XIII-XVI)", *Vasconia*, 25, 1998, pp. 103-33. En Aragón, los saludadores eran considerados personas con capacidad de distinguir a las brujas, M. Tausiet, *Ponzoña en los ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid, Turner, 2004.

⁴¹ F.A. Campagne, "Charismatic Healers on Iberian Soil: An Autopsy of a Mythical Complex of Early Modern Spain". *Folklore*, 118, 2007, pp. 44-64.

se vendían medicinas, pero un saludador se localizaba en una taberna. Es más, en caso de ser localizado allí, el recado de la casa donde debe ir a curar se deja al tabernero. Esto es porque en la mayor parte de los casos, los saludadores ejercían de forma ambulante, aunque algunas poblaciones pagaban a un saludador con fondos municipales para que curara tanto a las personas como a los animales domésticos. Los saludadores ambulantes vivían normalmente en hostales y tabernas, aunque el tratamiento lo hicieran en los domicilios o en el mercado.

De igual modo, la forma de curación es la que habitualmente utilizaban los sanadores carismáticos. Así, el saludador realiza una oración invocando a Santa Quiteria: “Santa Quiteria bendita / te favorezca y te valga”. Esta bien intencionada oración solo sirve para encolerizar aún más a Doña Aldonza:

DOÑA ALDONZA: Hombre, ¿quieres que te quite dos mil vidas?

SALUDADOR: La más clara señal [...] que aquesta, señores,
 (“Dios sea aquí”) es del mal tocada, es enfurecerse
 al verme, temiendo la gratis data que Dios me dio.⁴²

Unas pocas líneas después, en una segunda plegaria, Calderón describe otra de las características habitualmente atribuidas a los saludadores, y consideradas una de las razones de su poder: la marca de la rueda de Santa Catalina en su paladar.⁴³

No obstante, aunque el retrato del personaje del saludador en *La rabia* pueda ser preciso en muchos de sus detalles, no deja de ser, ante todo, una representación literaria. Son precisamente los malentendidos y los problemas de comunicación entre los personajes lo que proporciona comicidad a la escena. Pero *La rabia* también muestra lo que conocemos –y que la audiencia reconocía perfectamente– sobre las características esenciales de los saludadores y su práctica curativa. Por otro lado, se puede apreciar en este entremés claramente representada una forma de curación mágico-creencial, totalmente diferenciada de las ideas propias de la medicina académica que son las que con mayor frecuencia aparecen en los textos teatrales.

Otro buen ejemplo es *L'ensalmador*, escrito en bable por Antón de Marirreguera (1605-1661). Se trata del mismo tipo de práctico, ya que los que en el resto de la Península se conocen con el nombre de saludadores, se llaman en Asturias ensalmadores, y su ocupación es curar con palabras de conjuro y ceremonias ciertas dolencias de hombres y bestias. En este entremés, la acción se desarrolla en una aldea asturiana, y consiste en una suce-

⁴² P. Calderón de la Barca, *Entremeses, jácaras y mojigangas*, editado por E. Rodríguez y A. Tordera, Madrid, Castalia, 1982, p. 318.

⁴³ *Ibidem*, p. 320.

sión de escenas en las que tres personajes (Antón, Alfonso Frieria y una mujer) acuden al ensalmador en busca de curación de los males que les aquejan —en el caso de la mujer un embarazo por parte de un capellán. El ensalmador propone en cada dolencia un tratamiento tan disparatado como divertido, en el que entre remedios completamente absurdos aparecen algunas plantas usadas en folkmedicina o el tabaco, planta introducida en Asturias pocos años antes. Aunque el texto diverge claramente de la realidad histórica, sí pone sobre el escenario una figura habitual en la sociedad asturiana rural, y las distorsiones cómicas sólo pueden ser entendidas por el público si se comparten conocimientos sobre las funciones de los saludadores como recurso sanitario.⁴⁴ Este texto fue analizado, desde una perspectiva muy diferente, por Menéndez Pelayo. Según él “estamos en plena evocación nigromántica, no para atraer, sino para ahuyentar espíritus; y esa alma transmigrada al estornino es uno de los pocos rastros de la metempsicosis céltica en nuestras comarcas septentrionales”.⁴⁵ Mucho más festiva es la aparición de un ensalmador en un entremés de Quiñones de Benavente, *La endemoniada*, en el cual un padre se ve en la obligación de llamar a un saludador para curar a su hija, que se finge endemoniada para poder ver a su novio.⁴⁶

La aparición de estas figuras no se limita a los entremeses, aunque sin el protagonismo que tuvieron en éstos, en muchas comedias se hacía alusión a los saludadores y sus poderes. Por ejemplo, en la antes citada comedia *El guante de doña blanca* de Lope de Vega, el mismo personaje, el criado Brito que menciona a las vendedoras de medicamentos, mientras habla con el rey, para demostrar lo cuidadosamente que caminaba utiliza la figura de un saludador:

BRITO: Yo soy, que me ensayo a andar sobre la maroma.

REY: Vuelve, vuelve.

BRITO: Paso a paso voy, como saludador por barras
de fuego entrando.⁴⁷

⁴⁴ S. García-Castañón, “Una curiosa obra dramática del Siglo de Oro: ‘El ensalmador’, de Antón de Mari Reguera”, en *El escritor y la escena: Actas del IV Congreso de la Asociación Internacional de Teatro Español y Novohispano de los Siglos de Oro (8-11 de marzo de 1995, Ciudad Juárez)*. México, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, 1996, pp. 93-102.

⁴⁵ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid, La Editorial Católica, 1978, vol. 4, pp. 289-290.

⁴⁶ J. Huerta Calvo, “Cómico y femenino bureo. (Del amor y las mujeres en los entremeses del Siglo de Oro)”. *Criticón*, 24, 1983, p. 20; E. Cotarelo y Mori, *Colección de entremeses, loas, bailes, jácaras y mojigangas desde fines del siglo XVII a mediados del XVIII*. Granada, Universidad de Granada, 2000, p. 146.

⁴⁷ F. Lope de Vega, *El guante de doña blanca*. http://bvpb.mcu.es/es/catalogo_ima_genes/grupo.cmd?path=10796

Es decir, se sabe, es frecuente y conocido que los saludadores, entre otros poderes, podían caminar sin quemarse sobre hierro candente. La atribución de esta capacidad a los saludadores era un hecho tan evidente en la sociedad hispana de la época que las autoridades de la ciudad de Valencia, para examinar a aquellos que querían ejercer legalmente como saludadores en la ciudad, entre otras cosas, los hacían caminar sobre hierro. En la ciudad de Valencia, durante el siglo XVI y parte del XVII, existió un “examinador de saludadores”, es decir, un funcionario público encargado por el gobierno de la ciudad de, tras un examen, determinar la capacidad de los que aspiraban a ejercer legalmente como tales en la ciudad. Durante algunos años el que detentó el cargo fue Domingo Moreno, artesano dedicado a la fabricación de agujas y “saludador de mal de rabia y examinador de saludadores”. Al igual que hacían los examinadores de médicos y los de cirujanos, Moreno realizaba el examen en presencia de las autoridades municipales a todo aquel que lo solicitaba. Las pruebas consistían en curar a perros enfermos de rabia con el uso único de la saliva y apagar una barra de hierro y un trozo de plata candentes poniendo la lengua sobre ellos.⁴⁸

En el auto sacramental de José de Valdivieso titulado *De la serrana de Plasencia*, en una compleja conversación entre dos personajes llamados Honor y Engaño, se alude a la facultad de los saludadores para curar la rabia, utilizando el doble sentido del término, de rabia como enfermedad y rabia como furor o ira:

HONOR: Guárdenos Dios un labrador
a un hombre de mi jaez,
es no estimarme.

ENGAÑO: Otra vez yo traeré al saludador,
que a saludarle me ayude;
porque imagino que rabia
caminante que se agravía
de que un hombre le salute.

HONOR: Idos a destripar cantos.

ENGAÑO: Y vos, ¿qué destriparéis?⁴⁹

⁴⁸ J. Rodrigo Pertegas, “Los ‘saludadors’ valencianos en el siglo XVII”. *Revista Valenciana de Ciencias Médicas*, 8, 1906, pp. 219-220 y M.L. López Terrada, “Medical pluralism in the Iberian Kingdoms: The Control of Extra-Academic Practitioners in Valencia”, en T. Huguet-Termes; J. Arrizabalaga; H.J. Cook, *Health and Medicine in Hapsburg Spain: Agents, Practices, Representations* (Medical History, supplement No. 29). London, The Wellcome Trust Centre for the History of Medicine at UCL, 2009, pp. 22-23.

⁴⁹ J. de Valdivieso, *De la serrana de Plasencia. Auto Sacramental*. http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-serrana-de-plasencia-0/html/fef2565c-82b1-11df-acc7-002185ce6064_1.htm#1

En cualquier caso, lo importante es destacar la familiaridad tanto de los autores como del público con una figura como los saludadores y sus poderes y capacidades.

Alojamientos y conjuros en relación con la enfermedad

Está perfectamente analizado en una amplia serie de estudios que en una sociedad como la hispana de finales del siglo XVI y principios del XVII el recurso a lo sobrenatural para, entre otras cosas, sanar de enfermedades era algo absolutamente habitual. Este hecho se representó de muy diferentes formas en los escritos dramáticos del Siglo de Oro. Hay que señalar la abundancia con que, a lo largo de comedias y entremeses, aparecen diálogos en los que en muy diferentes términos se recurre a alojamientos y a conjuros para provocar o para prevenir las enfermedades. Un buen ejemplo es el de una de las comedias más conocidas de Tirso de Molina, *Don Gil de las Calzas verdes*. En esta comedia de enredo se ponen sobre el escenario dos de estas escenas. Por un lado, cuando en un diálogo entre Martín, el protagonista, le entrega a Aguilar, un paje, una cadena de Potosí, de poco valor, pero que según Aguilar “para mal de ojos es buena”.⁵⁰ Ya al final de esta comedia de enredo, Caramanchel, el criado que representa el típico papel de gracioso, hace un conjuro directamente relacionado con una enfermedad tan extendida y temida en la época como el *morbo gálico*:

Conjúrote por las llagas
del hospital de las bubas,
abernuncio, arriedro vayas.⁵¹

En este conjuro, una fórmula litúrgica para conjurar al diablo que se usaba popularmente por oposición a las cosas de mal agüero, aparecen dos elementos como son la enfermedad del *morbo gálico* y los hospitales en que se trataba, cuya presencia es enormemente frecuente en los textos dramáticos del Siglo de Oro, en diferentes autores y obras. En este hecho hay que ver no solo la representación y popularización del galenismo humoralista, sino también un aspecto de la realidad social directamente vinculado con la salud y la enfermedad, dado el problema sociosanitario que era el *morbo gálico* en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII y la relevancia social de esta enfermedad y su tratamiento.⁵²

⁵⁰ Tirso de Molina, *Don Gil de las calzas verdes*, edición de Alonso Zamora Vicente, Madrid, Castalia, 1990, pp. 199-200.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 303-304.

⁵² Una visión de conjunto sobre la historia del morbo gallico: J. Arrizabalaga; J. Henserson; R. French, *The Great Pox. The French Disease in Renaissance Europe*. London-New Haven, Yale University Press, 1997.

Las curaciones milagrosas

En una sociedad en pleno proceso contrarreformista es lógico que las creencias mágico-religiosas relacionadas con la salud y la enfermedad estuvieran en un primer plano, en especial el recurso a los santos sanadores, santos a los que se les atribuía “milagros” que curaban las enfermedades de aquellos que se les encomendaban.⁵³ Martínez Gil ha señalado cómo durante los siglos XVI y XVII el culto a los santos y sus poderes especializados mostró una gran vitalidad, y los más apreciados fueron, sin duda, los que tenían como objeto la curación de las enfermedades. De hecho, “cada enfermedad disponía de un santo abogado al que se acudía en demanda de curación”.⁵⁴ Parece ser que lo más frecuente era que la ayuda divina se solicitara por su intercesión, haciendo visitas y regalos a cada uno de los santos invocados. Lógicamente, de igual modo que otras prácticas médicas extraacadémicas, las menciones o escenas en las que se recurre a un santo sanador son relativamente frecuentes sobre los escenarios. La comedia de Tirso de Molina llamada *Los lagos de San Vicente* (1606-1607?) ilustra perfectamente la escenificación de las curaciones milagrosas. Se trata de una comedia de santos,⁵⁵ y el argumento principal es la conversión al cristianismo de Casilda, musulmana hija del rey Taifa de Toledo, cuya figura ha sido objeto de diferentes obras literarias y estudios históricos.⁵⁶ El asunto o trama secundaria, que transcurre paralela al anterior, es la que interesa para este trabajo. Casilda además de ayudar a los cautivos cristianos está enferma y la medicina árabe, representada por sus dos más afamados médicos medievales como eran Avicena y Razes, no ha sido capaz de curarla. Un día en medio del monte se le aparece San Vicente Mártir:

⁵³ Sobre santos sanadores cf. D. Gentilcore, “The Church, the Devil and the healing activities of living saints in the Kingdom of Naples after the council of Trent”, en Ole Peter Grell; Andrew Cunningham (eds.), *Medicine and Reformation*. London, and New York, 1993, pp. 134-155; W. Christian, *Religiosidad local en la España de Felipe II*. Madrid, Nerea, 1991 y F.A. Campage, “Cultura popular y saber médico en la España de los Austrias”, en María Estela González de Fauve (coord.), *Medicina y sociedad: curar y sanar en la España de los siglos XIII al XVI*. Buenos Aires, Instituto de Historia de España “Claudio Sánchez-Albornoz”; Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 1996, pp. 195-240.

⁵⁴ F. Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*. Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 247. Este autor ofrece una relación de santos y las enfermedades que curaban, así como algunos ejemplos referidos especialmente al área de Toledo. Señala, así mismo, que los santos sanadores eran los que ocupaban con más frecuencia la titularidad de las ermitas, lo que según el autor es un hecho bastante significativo acerca de las motivaciones de las romerías, especialmente en periodos de epidemia (pp. 248-258).

⁵⁵ C. Vincent-Cassy, “Casilda, Orosia, Margarita, Juana y la Ninfa: sobre las comedias de ‘santas’ de Tirso de Molina”, *Criticón*, 97-98, 2007, pp. 45-60.

⁵⁶ Aparte de Tirso, Lope de Vega, Concha Espina o Rafael Alberti tiene obras literarias basadas en la biografía de Casilda de Toledo.

Todo el monte, desde la mitad arriba se abre y queda como chapitel de una torre, levantado; descúbrese en su centro una sala adornada por arriba y por abajo de sedas, y en medio, sobre unas parrillas, desnudo, San Vicente, mártir.⁵⁷

El cual le dice que su enfermedad se puede curar con el agua milagrosa de un lago, porque, asimilando su enfermedad y su religión:

VICENTE: Casilda, por agua y fuego
se alcanza el reino de Dios.
CASILDA: Ya a su doctrina obediente
la ceguedad no me ofusca.
VICENTE: Vicente soy. Hija, busca
los Lagos de San Vicente,
porque si en ellos te bañas
de la enfermedad que tienes sanarás.⁵⁸

Poco después de esta aparición, empeora y pide a su padre permiso para poder ir a curarse a los Lagos de San Vicente, situados en la localidad castellana (y entonces cristiana) de Briviesca. Aunque ni al rey ni a otros familiares les gusta la idea, finalmente permiten a Casilda, acompañada de un caballero cristiano, ir a los lagos. Cuando por fin se baña en los lagos no sólo se cura milagrosamente, sino que se convierte al cristianismo. Por ello erige junto a los lagos una ermita en honor a San Vicente y se queda a vivir allí, pasando a convertirse en Santa Casilda. Es decir, Tirso pone sobre el escenario una curación milagrosa por intercesión de un santo, un tipo de curación frecuente en la España de principios del siglo XVII y de las que hay abundantes noticias y registros escritos.

Sin embargo, la comedia tiene un interés añadido desde nuestro punto de vista, ya que al final de la misma Tirso recrea la atmósfera de la romería de Santa Casilda. Esta romería, que ya se celebraba en la época en que se escribió la comedia, tenía lugar precisamente en el lugar donde según la tradición Santa Casilda se había bañado, curado y convertido. Así, la escena tiene lugar en la ermita de San Vicente, y todas las poblaciones citadas, cuyos habitantes participan en la romería, existieron realmente.⁵⁹ En esta recreación, una de las canciones-danza evoca un motivo folclórico comarcal: el del baño curativo del lago de San Vicente, y de la piedra tirada a sus aguas para conjurar la esterilidad femenina:

⁵⁷ Tirso de Molina, *Los lagos de San Vicente*. <http://www.comedias.org/tirso/lagosv.html>.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Noel Salomón, *Lo villano en el teatro del Siglo de Oro*. Madrid. Castalia, 1985. En pp. 563 y 564 trata de la importancia y gran tamaño de las romerías de la época en Castilla la Nueva y J. Caro Baroja, "Caracterizaciones del labrador". *Agricultura y sociedad*, 2, 1977, pp. 131-181.

Quien tuviera flujo de sangre
Entre en los lagos y en ellos se bañe
...
La mujer que no es paridera
Lléguese al baño y tírele piedras.⁶⁰

Vuelve pues a aparecer en escena otro magnífico ejemplo del recurso a los santos ante la enfermedad, en este caso junto con una práctica de carácter mágico-creencial como es el baño en aguas milagrosas que cura las hemorragias femeninas y, si además se tiran piedras, aumentan la fertilidad. En la actualidad en Briviesca, cerca del convento de Santa Casilda, se mantiene el rito de tirar piedras las chicas que buscan novio a una fuente, y es invocada en los casos de flujo de sangre, caídas y accidentes de todas clases.

En conclusión, aunque con mucha menor frecuencia que la medicina académica, el galenismo enseñado en las universidades, en el teatro español del Siglo de Oro hay también una dramatización de prácticas médicas extraacadémicas, tanto de carácter empírico como mágico-creencial. Escenas además que no proceden de la imaginación de los autores, sino que se está escenificando recursos ante la enfermedad habituales en la sociedad coetánea.

⁶⁰ Tirso de Molina. *Los lagos de San Vicente*. <http://www.comedias.org/tirso/lagosv.html>.

