

# Ungüentos, transformaciones y vuelos. Brujería y psicoactivos de la Antigüedad como antecedente de la brujería de la Edad Media

Daniel Becerra\*

*No hay nada nuevo bajo el sol,  
pero cuántas cosas viejas hay que no conocemos.*

A. Bierce (1842-1914)

## RESUMEN

*El análisis de determinados textos nos ha permitido observar que el auge de la brujería tardomedieval y renacentista pudo tener un origen en el Mundo Antiguo. Nos referiremos, concretamente, al uso de ciertos ungüentos de claros y reconocidos efectos psicoactivos, tal y como se desprende de la lectura de algunos autores clásicos que escribieron en torno a los siglos II y III d. C. En ellos se pueden rastrear los elementos típicos que volveremos a encontrarnos en fechas muy posteriores, con un único cambio: el contexto donde se enmarcan.*

## SUMMARY

*The analysis of certain texts has allowed us to see that the growth of the late medieval and Renaissance witchcraft could have started in the Antiquity. We mean, more specifically, the use of some ointments having clear and known psychoactive effects, as can be inferred from the reading of some classical authors who wrote towards the 2<sup>nd</sup> and 3<sup>rd</sup> centuries. We can discover in them the typical items that will be found later on, with one only difference: the context in which they are set.*

La brujería tardomedieval y renacentista tuvo una serie de repercusiones sociales muy importantes. La locura que se estableció a su alrededor<sup>1</sup> y los intentos de la Inquisición por mostrar que durante los *sabbat*, por ejemplo, se tenía contacto con una serie de fuerzas contrarias a sus creencias y especialmente con la figura del Diablo llevó a numerosos juicios, en los que se intentó demostrar que determinadas personas, especialmente mujeres, eran poseídas y realizaban actos heréticos. Es a partir de estas fechas cuando los ungüentos, filtros o pócimas para el vuelo nocturno, la transformación o la visión de espíritus malignos adquieren mayor relevancia. A pesar de que diversos

---

<sup>1</sup> Nos referimos, por citar sólo algunos ejemplos, a casos tan extremos y en ocasiones alejados de todo tipo de creencias religiosas y más cercanos a cuestiones de índole personal y terrenal como el de un obispo alemán que ordenó la quema de más de 900 hombres, mujeres y niños, bajo la acusación de brujería, muchos de ellos ciudadanos respetables y de alto poder adquisitivo para así, posteriormente, confiscarles sus tierras y propiedades en beneficio propio. En Escocia se mandará quemar a una mujer por el simple hecho de acariciar un gato negro en una ventana abierta, en el instante en que un vecino se da cuenta de que su cerveza se está agriando. En Boston, una pobre mujer inmigrante que solo sabía hablar irlandés y rezar en latín es acusada de brujería y morirá ahorcada, por no saberlo hacer en «correcto» inglés. Por último, en Francia, un profesor de Derecho la Universidad de Toulouse defiende la suspensión de la normativa legal en los procesos por brujería pues «si se siguiera el procedimiento legal habitual no se acusaría ni castigaría ni a una bruja entre un millón» (HOPE, 1988: 10-11).

---

\* C/ José Juan Megías, 2, 4.º F. 35005 Las Palmas de Gran Canaria. E-mail: dbecerra@las-palmas.uned.es.

investigadores durante los siglos XVI y XVII plantean un origen farmacológico para estos hechos, son muy pocos los procesos europeos por brujería donde conste a ciencia cierta la utilización de estos elementos, es decir, aquellos donde realmente se conseguía el famoso ungüento de brujas. Por ejemplo en el conocido caso de Zugarramurdi (1610) se descubrieron veintidós ollas y una serie de polvos y cocciones, elaborados a partir de plantas, grasa, cenizas, sapos, etc., que se decía servían para desplazarse por el aire y acudir a estas reuniones, bien a lomos de una escoba, bien a lomos de un animal, especialmente un lobo.

¿Pero cuáles fueron sus orígenes? ¿Se trataba en realidad de una nueva práctica o esta había sobrevivido durante siglos en el ámbito rural, alejado por completo de las ciudades? ¿Existió alguna continuidad en el conocimiento del empleo y uso de determinadas plantas con propiedades psicoactivas, bien conocidas en la Antigüedad, tras la caída del Imperio Romano? En los inicios del siglo X, concretamente en 906, el arzobispo de Trier pidió a Regino, antiguo abad de Prüm, la redacción de una guía disciplinaria para uso de sus obispos. Regino, en la petición del arzobispo, incluyó un capitulario de un canon del siglo anterior, el de Carlos el Calvo. Este documento recibe el nombre de *Canon Episcopi*<sup>2</sup> y en él se recoge claramente que: «No puede admitirse que ciertas mujeres perversas, pervertidas y seducidas por las ilusiones y espejismos de Satán, crean y digan que se van de noche con la diosa Diana, o con Herodiana, y junto con una gran masa de mujeres, montando ciertos animales, recorriendo amplios espacios de la tierra en el silencio de la noche y obedeciendo a Diana como señora suya [...]. Una multitud innumerable se deja ganar por esa locura y considera que eso es verídico, se aparta del recto camino y se hunde en el error pagano [...]. Por eso deben predicar los sacerdotes a los hombres de las parroquias que tienen confiadas que todo eso es absolutamente falso y que tales fantasmas en los espíritus de los fieles no provienen del espíritu de Dios, sino del Maligno [...]. El hombre piensa erróneamente que todo pasa, no en espíritu (in animo) sino corporalmente (in corpore)»<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Erróneamente atribuido, por Regino, al concilio de Ancira (314 d. C.).

<sup>3</sup> REGINON DE PRÜM. *Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesisasticis*, II, 364, pat. lat. 132, col. 352. Migne, en LECOUEUX (1999: 93). Una versión traducida del texto, más ampliada, puede encontrarse en la obra de HOPE (1988: 172 y 173). También, y mucho antes, se ocuparon del tema, MURRAY (1978: 29 y 124) y CARO BAROJA (1961: 87-95).

Como puede observarse, el mismo texto insistía en que esos vuelos eran meras ilusiones y fantasías sin sentido. Podemos deducir que al menos hasta el siglo IX este tipo de prácticas o creencias debieron de ser corrientes o comunes, muy posiblemente con una mayor fuerza en el medio rural, pues como sabemos existió un lento progreso del cristianismo en estas áreas, atribuible al conservadurismo propio de los campesinos, que durante mucho tiempo continuaron aferrados a sus antiguos ritos, llegando a compartir ambas creencias. El paganismo, al término del siglo IV, había ido perdiendo fuerza entre la mayor parte de la población de las ciudades, que veía sus ansias de salvación satisfechas con la religión de Cristo, aunque conservaba un cierto vigor en el campo y entre algunas elites intelectuales y aristocráticas del momento que sentían una clara nostalgia por una religión y un pasado, prácticamente, ya perdidos (GIL, 1985: 279). Como ha señalado L. Gil, en el siglo siguiente este paganismo pervivió lánguidamente, en lugares alejados y retirados o en las ciudades universitarias, especialmente Atenas, a pesar de la represión de algunos emperadores y algunos estallidos de animadversión popular. El emperador Justiniano intentó acabar con todas las supervivencias de las antiguas creencias y formas de expresión dictando leyes aún más duras que sus antecesores. Para ello, entre otras medidas, revalidó las prohibiciones existentes sobre los cultos gentiles, se obligó a familias enteras a abrazar la fe cristiana bajo pena de confiscación de bienes, se prohibió impartir cualquier tipo de enseñanza a los paganos con el fin de que no corrompiesen las almas de los verdaderos creyentes, e incluso se impuso la pena de muerte a los apóstatas. Todo ello derivó en el cierre de diversos centros, como la escuela neoplatónica de Atenas (529) o todas las de Derecho, salvo Berito y Constantinopla. Ello no quiere decir que con estas medidas se acabase con este tipo de ideas, pues tanto en 546 como en 559 se descubrieron focos de paganismo en Constantinopla (GIL, 1985: 301).

Para O. Giordano: «la difusión y expansión geográfica de una religión positiva no corresponden necesariamente a su penetración y a su asimilación en las conciencias de los individuos, ni son proporcionales a las perspectivas y a los contenidos dogmáticos» (GIORDANO, 1983: 11); por ello, dado que sabemos que en focos aislados, generalmente alejados de las ciudades, pervivieron creencias o usos del mundo antiguo —como ocurrió con antiguos cultos dedicados a la vegetación, es decir, a los árboles, las piedras, las fuentes o los arroyos, incluso determinados

amuletos o ritos domésticos de difícil erradicación, las plantas y las hierbas medicinales—<sup>4</sup>, creemos que cabe la posibilidad de que sucediese lo mismo con los ungüentos, los venenos o el conocimiento de los efectos intoxicantes de determinadas especies vegetales.

Así, por lo que refiere a su uso, debieron de ser lo suficientemente conocidos como para que la Iglesia interviniese en su persecución pues, como podemos deducir del *Canon episcopi*, tuvieron que ser bastantes las personas que compartían este tipo de creencias. Lo que no podemos asegurar es que se empleasen unturas o ungüentos como los que mencionaba Apuleyo en el siglo II o Filóstrato en el III o los preparados a los que se refiere san Agustín en el siglo IV y que veremos más adelante. No obstante, las similitudes y las coincidencias son suficientes como para examinar este tema con mayor atención.

En el siglo XI, Burcardo, obispo de la ciudad de Worms —entre 1006 ó 1008 hasta 1025, fecha de su muerte— en sus *Decretales*, vuelve a insistir en el tema: «¿Has creído que hay alguna mujer capaz de hacer lo que ciertas mujeres, engañadas por el diablo, afirman tener que hacer por necesidad y como por una orden impuesta, a saber, que, en medio de un tropel de diablos transformados en mujeres, que la ignorancia popular llama holda, en determinadas noches deben cabalgar sobre ciertos animales? ¿Has creído o participado en la superstición según la cual mujeres infames, entregadas al diablo y seducidas por las ilusiones y las apariciones diabólicas, creen y confiesan abiertamente que durante las horas nocturnas cabalgan sobre ciertas bestias junto a Diana, diosa de los paganos, y en compañía de una enorme multitud de mujeres, en el silencio de la noche oscura, recorren inmensas regiones de la tierra, y obedecen sus órdenes de señora, y luego, por turno, son llamadas para servirla en ciertas noches? Y ojalá se perdieran solo ellas en su perfidia, sin arrastrar a tantos otros a su mortal enfermedad. Muchísima gente, en efecto, engañada por esta falsa creencia, está convencida de que estas cosas son verdaderas, y, alejándose de la verdadera fe, quedan sumidos en el error de los paganos, pues creen que fuera del único Dios hay otros dioses y divinidades. Pero el diablo se transforma asumiendo el aspecto y las facciones de diversas per-

sonas y, durante el sueño, turba la mente de aquel a quien tiene prisionero y lo engaña con visiones unas veces alegres y otras tristes o haciendo que se le aparezcan personas desconocidas o transportándolo a lugares extraños. Aunque todo esto se percibe solo en la fantasía, el infeliz cree que se realiza no solo en la mente, sino también en el cuerpo. Durante el sueño y las visiones nocturnas, ¿quién no es llevado fuera de sí y ve dormido muchas cosas que nunca había visto despierto? ¿Pero quién es tan necio y obtuso que crea que ocurre en la realidad todo lo que se ve con la fantasía? [...] Se debe hacer saber a todos públicamente que quien cree en esto o en otras cosas semejantes pierde la fe; y quien no tiene fe recta en Dios no pertenece a ÉL, sino al diablo, en el que cree» (GIORDANO, 1983: 186)<sup>5</sup>.

Burcardo es el primer autor en emplear la palabra *holda*, como ha destacado GUREVICH (1988, cit. en ZURUTUZA, 1995: 115), para describir a una serie o grupo de mujeres a las que se les atribuían poderes naturales, señalando además que se trataría de una palabra que formaría parte del habla popular, lo que indicaría su amplio arraigo. Curiosamente a pesar de referir que se trata de sueños, en ningún momento se explica la forma o la manera de obtenerlos ni el por qué se repiten, quizás por tomar como base para sus interpretaciones los comentarios de san Agustín en *La ciudad de Dios*, que más adelante examinaremos.

Posteriormente, en el siglo XII, el *Decreto de Graciano* da la misma importancia al tema, es decir, va a considerar que las experiencias que se dicen suceden en la realidad forman parte de un sueño (CARO BAROJA, 1961: 88-90). Lo mismo sucede en 1239, cuando el inquisidor Robert le Bougre, en Châlons-sur-Marne, consigue una confesión de una mujer que manifiesta haber «volado» (BLÁZQUEZ, 1989: 23). Sin embargo, Stephen de Bourbon, muerto en 1261, redactó que «las «buenas mujeres», camareras

<sup>4</sup> Existen numerosos trabajos en este sentido. A la excelente obra, ya citada, de O. Giordano, cabe añadir las de BARB (1989), BLOCH (1989), CARO BAROJA (1974), FOSSIER (1985), JONES (1989), SAN SERRANO (1991) y SCHMITT (1992), entre otros.

<sup>5</sup> Como recoge M. Murray en torno a 1329-1346, las leyes de Lorena decretaban que «aquel que practique la magia, sortilegio, buenaventura, pronóstico de aves o que se vanaglorie de haber cabalgado durante la noche con Diana o alguna otra vieja que se diga maga, será castigado y pagará diez libras tornesas». En 1384 y 1390, los procesos inquisitoriales de Milán, como señaló M. Eliade, recogen la existencia de un culto a Diana Herodías, posiblemente pervivencia de un culto a la fertilidad, como apunta este autor, lo que nos indicaría que este tema no se trataría de un *topoi* literario como algunos han querido ver. Hacia 1532 este tipo de culto parece que aún sobrevivía, pues es en ese momento cuando, bajo tortura inquisitorial, algunos de sus adeptos reconocieron haber profanado los sacramentos y la cruz (MURRAY, 1978: 124; ELIADE, 1983: 239 y 241).

de una mítica Señora Abundancia, volaban en palos, pero las strigæ malvadas [...] lo hacían a lomos de lobos» (HOPE, 1988: 589). Lo que nos indicaría que la creencia popular en el vuelo debía de permanecer aún muy arraigada, a pesar de que las autoridades oficiales hicieran caso omiso de ellas; extrañamente se diferencian dos tipos de vuelos, los que realizaban las «buenas mujeres»<sup>6</sup> y los de las *strigæ*, es decir, aquellas mujeres malvadas de la Antigüedad citadas, por ejemplo, por Petronio en *El satiricón* (63) y por Ovidio en *Fastos* (IV, 130-145), con cuyas artes mágicas podían transformarse en pájaros de silbantes graznidos, capaces de cometer todo tipo de desmanes.

Desde el siglo XIII al XVI existe una fuerte polémica entre aquellos que creen vivamente que determinadas mujeres pueden transportarse por el aire, introducirse, en la oscuridad de la noche, en las casas de sus vecinos, recorrer largas distancias, e incluso proyectar su doble o tomar la forma de algún animal, actuando allí donde vayan según su conveniencia y los que sostenían que todo era mera ilusión, es decir, pura fantasía que determinadas mujeres ponían en su boca, aunque ninguna opinión prevaleció sobre el resto. No obstante, todos los partidarios de la ilusión se mostraban conformes en un punto y este no es otro que el del sueño. Todas las mujeres que afirmaban tener vuelos nocturnos soñaban o, mejor dicho, experimentaban en realidad alucinaciones. Son frecuentes las declaraciones de testigos que sostienen que tras untarse un unguento y caer en un profundo sopor creían volar, pero físicamente estas personas no abandonaban el lugar y, como señala C. Lecouteux, «aun concediendo lo que pueda haber de préstamos literarios, la unidad de los testimonios es realmente digna de atención» (LECOUTEAUX, 1999: 100). Así, por ejemplo, existe una anécdota de 1435-1437 relatada por Juan Nider, un inquisidor dominico, que recoge como una «bruja», se metió dentro de un tonel, se untó con el unguento, dijo una serie de palabras y se quedó dormida (ibídem). Experiencias como la acontecida al conocido médico Andrés de Laguna en la ciudad de Metz, que veremos a continuación, por citar solo un ejemplo más, nos llevan a pensar que el sistema empleado en la Antigüedad sería el mismo, es decir, que la untura que menciona Apuleyo en *El asno de oro* o *La metamorfosis* (III, 21-

24) o Luciano en *Lucio o el asno* (12-13), debía de tener una base de plantas solanáceas, posiblemente *Mandrágora officinarum* L., la mandrágora, y/o *Hyoscyamus niger* L., el beleño, mezclado quizás, también en algunos casos, con opio. Ciertamente ambos autores tuvieron conocimiento de ese tipo de plantas, pues, a lo largo de sus obras, se alude claramente a dicho saber, como también de drogas o vahos soporíferos. Baste recordar las palabras de Apuleyo cuando menciona «el famoso narcótico de la mandrágora, tan conocido por su virtud letárgica y por el sueño, muy parecido a la muerte, a que da lugar» (*Met.*: x, 11, 2)<sup>7</sup> o la relación que establece Luciano (*VH.*: 32-33) entre esta y las adormideras, al hablar de la isla de los Sueños. Por otra parte, es una pena que tanto los griegos como los romanos, que tan bien conocieron las virtudes de numerosas plantas y a las que dedicaron varias conocidas obras, no hayan dejado constancia de ninguna de las posibles recetas o los ingredientes con que pudieron haber sido confeccionadas estas unturas.

En 1545 Andrés de Laguna, durante una visita al duque Francisco de Lorena, que habitaba en Nancy, obtuvo una muestra de un unguento verde de un olor «tan grande y pesado que mostrava ser compuesto de yerbas en último grado frias y soporíferas, quales son la Cicuta, el Solano, el Veleño y la Mandrágora». A su regreso a la ciudad de Metz, donde trabajaba, hizo «untar de pies a cabeça la muger del verdugo, que de zelos de su marido avia totalmente perdido el sueño, y bueltose casi frenética, [...] la cual luego que fue untada, con los ojos abiertos se adurmio de un tan profundo sueño, que jamás pensé despertarla». Tan intenso sueño duró treinta y cinco horas, tras tratar de despertarla por varios medios. Para entonces, las primeras palabras que pronunció fueron: «porque en mal punto me despertasteis, que estava rodeada de todos los placeres y deleytes del mundo, y buelto a su marido los ojos dixole sonriendose: Tacaño, hagote saber que te he puesto el cuerno, y con un galan mas moço, y mas estirado que tú» y continuó diciendo tonterías y pidiendo que la dejaran volver al sueño; la fueron convenciendo de que ese sueño era pura fantasía, a pesar de que, como señala LAGUNA (1677: 421 y 422)<sup>8</sup>, nunca pareció satisfecha del todo. Esto

<sup>6</sup> Las buenas damas, nos aclara J. Caro Baroja, son las compañeras de antiguas diosas como Diana, Herodiade, Holda o Noc-ticula, que las autoridades religiosas creían vinculadas a las brujas. Entre sus características se encontraba, lógicamente, el vuelo (CARO BAROJA, 1961: 92).

<sup>7</sup> Traducción de L. Rubio Fernández (Gredos, Madrid, 1987).

<sup>8</sup> Andrés de Laguna, médico al servicio del papa Julio III, publicó por primera vez su excelente obra en 1555, en Amberes, aunque nosotros, para este trabajo, hemos manejado la reimpresión realizada en 1677 en Valencia.

llevó a pensar al médico segoviano que todo aquello que dicen hacer o realizar las brujas se debe a las unturas y bálsamos que se aplican, que les provocan todo tipo de sueños y fantasías en sus mentes, creyendo, firmemente, que suceden en la realidad (ibídem). La importancia del texto de este autor radica en ser, posiblemente, el primero que identifica claramente algunos de los componentes del citado ungüento, que, como ya hemos señalado, bien podría corresponderse con los elaborados en la Antigüedad.

Posteriores autores, como G. della Porta (1562) J. Cardano (1578), J. de Nyauld (1615), L. Catelan (1638) o C. Agripa (1727), entre otros, también se ocuparon de estudiar el fenómeno, relacionando los estados alterados de consciencia producidos por estos ungüentos y unturas con las reconocidas propiedades intoxicantes de diversas plantas (PÉREZ DE BARRADAS, 1957: 298-304; BRAU, 1974: 41-48; GARI, 1996: 14 y 15, entre otros). Sin embargo, el temor al largo brazo de la Inquisición parece que influyó negativamente en la decisión de profundizar en las investigaciones de este tipo de hechos.

M. Harner recoge una serie de experimentos realizados a finales del siglo XIX y durante la primera mitad del XX donde se pone de manifiesto la capacidad de estos ungüentos para afectar la mente, confirmando así las palabras de las antiguas «brujas». Señala que K. Kiesewetter, influenciado por las descripciones de varios de los autores mencionados, realizó una práctica con un ungüento de fabricación propia a partir de las recetas de antaño y tras frotarse con él tuvo la sensación de volar en espiral. En la siguiente centuria, W. Peuckert, profesor en Göttingen, Alemania, hizo lo mismo, partiendo de una fórmula del siglo XVII. Junto con un grupo de voluntarios, se aplicó la untura en zonas sensibles, como las axilas, y también en la frente. Su informe sostiene que tuvieron un «sueño de veinticuatro horas, en donde soñaban con carreras salvajes, frenéticos bailes y otras aventuras horripilantes del tipo de las orgías medievales» (KREIG, 1968: 88).

Finalmente, un experimento llevado a cabo hacia la mitad de los años cincuenta del siglo XX por G. Schenk resulta bastante significativo. En este caso no se trata de ningún tipo de untura, sino del humo de las semillas del beleño. Los alcaloides de esta planta producen en el intoxicado una sensación de gran ligereza y, prácticamente, de vuelo. El sujeto se siente como ingrávido, extremadamente ligero de peso, tanto que cree firmemente que puede volar por los aires. En su experiencia, G. Schenk relata mareos, temblores y una «sensación de que los pies me pesa-

ban cada vez menos, dilatándose y separándose el cuerpo. Las distintas partes del cuerpo se me iban separando yéndose por las suyas. La cabeza iba agrandándose por su cuenta, y me invadió el miedo de que acabaría partiéndome. Al mismo tiempo, tuve la embriagadora sensación de que volaba. La aterradora certidumbre de que llegaba a mi fin porque el cuerpo se me iba disolviendo, estaba contrarrestada por el gozo animal de que volaba. Me elevaba hacia donde daban vertiginosas vueltas las alucinaciones que iba teniendo: nubes, el cielo que bajaba, rebaños de bestias, hojas que caían que poco tenían que ver con las hojas comunes, turbulentas humaredas de vapor y ríos de metal fundidos» (HARNER, 1976: 153).

C. Lecouteux reflexiona, muy acertadamente, si este ungüento se trata de un invento relativamente reciente o si por el contrario se recupera de la Antigüedad clásica, apuntando al texto de Petronio *El satiricón* (LECOUTEUX, 1999: 103)<sup>9</sup>. También sabemos que en el siglo III este tipo de medios era bastante común como señaló Filóstrato: «los brujos —y yo los considero los más infortunados de los hombres—, recurriendo unos al interrogatorio de los espíritus, otros a sacrificios bárbaros, otros a pronunciar alguna salmodia o a untarse con algo, afirman que pueden alterar el curso del destino» (VA: v, 12)<sup>10</sup>.

Curiosamente, el ritual de protección para la extracción de la mandrágora que recogía Teofrasto (*HP*: IX, 8, 8) en el siglo IV a. de C., aún se encontraba vigente, con algunas ligeras modificaciones, como la necesidad de un perro negro —símbolo del maligno—, en el siglo XVI, lo que habla en favor de su larga tradición (FOLCH, 1942). Incluso en las fuentes árabes medievales podemos encontrar referencias a las propiedades mágicas de esta planta, advirtiéndonos del cuidado de arrancarla si no se quiere sufrir todo tipo de desgracias (ABA AL-MALIK B. ZUHR, 1992: 124). Esta clase de cuidados se había extendido ya desde antiguo a otra planta, el beleño. Eliano recoge un rito parecido referido a esta planta que, al menos, en el siglo XI se encuentra vigente, también con ligeras variantes, según cuenta Burcardo de Worms. Por último, sólo señalar que el popular dramaturgo Calderón

<sup>9</sup> Posiblemente este autor se refiera a los párrafos en que Encolpio, ayudado por la vieja Proseleno y de la mano de la «sacerdotisa» Oenotea, es untado con un ungüento, muy posiblemente de propiedades mágicas (Petron., 138), precisamente en algunas de las zonas más sensibles del cuerpo a este tipo de productos, como siglos más tarde lo harían las brujas modernas.

<sup>10</sup> Traducción de A. Bernabé Pajares (Gredos, Madrid, 1979).

de la Barca utiliza esta planta en su afamada obra *La vida es sueño*, por medio del viejo Clotaldo, junto a la adormidera y su jugo, es decir el opio, para dormir a Segismundo, lo que incide una vez más en el carácter tradicionalmente popular de estas plantas.

Ciertamente la anécdota sucedida a Juan Nider, a la que hacíamos referencia un poco más arriba —casi podría decirse lo mismo de la referida por Andrés de Laguna—, tiene un perfecto paralelismo con el texto de Apuleyo o Luciano. Tanto Pánfila o la mujer de Hiparco como la «bruja» que señala J. Nider repiten un mismo esquema, que se resume en tres puntos:

Ambas utilizan una untura, muy posiblemente con un fuerte componente alucinógeno, que por sus características penetraría en la piel fácilmente, especialmente en las membranas mucosas, por ejemplo la vagina o el recto.

Emplean palabras mágicas para reforzar, psicológicamente, el efecto.

Creen experimentar la sensación de «vuelo».

Por otro lado, cabe destacar que personajes de este tipo debían gozar de amplia popularidad en la Antigüedad, al igual que el empleo de este tipo de unturas, al menos en las creencias supersticiosas populares. La sátira que se realiza sobre este tipo de temas en la persona de Lucio indica que el tema debía de ser bastante común, casi familiar, y no solo por situarse la acción en Tesalia, tierra por excelencia originaria del arte mágico. De hecho, antecedentes de este tipo de argumento los podemos observar en la obra *Amores* de Ovidio (I, 8, 1-20), cuando nos habla de Dipsas, a quien cree capaz de transformarse en ave y volar, a semejanza de Pánfila, en las sombras de la noche. Incluso podríamos buscar en las *strigae* el origen de este tipo de creencias, ya que el texto de Ovidio es bastante clarificador en lo que se refiere al uso de drogas, pues nos advierte que Dipsas es buena concededora de los hechizos y conjuros de Eea, es decir, de Circe, que como sabemos transformó en cerdos a los hombres de Ulises mediante el uso de algún tipo de droga.

Referente a este episodio en concreto, resulta muy interesante la opinión de Partenio de Nicea. En *Sufrimientos de amor* (XXII), cuenta este autor que Calco, un rey daunio enamorado de Circe, le procuraba numerosas atenciones. Sin embargo, la hechicera solo tenía ojos para Ulises, por lo que constantemente rechazaba las propuestas de Calco y, cansada de soportar sus visitas, le tendió una trampa invitándolo a comer. Lógicamente, entre los ricos manjares dispuestos a la mesa se encontraban las pócimas y

bebedizos que tan famosa habían hecho a Circe, por lo que, una vez Calco los ingirió, cayó en un estado de locura y fue enviado, como anteriormente lo habían sido los hombres de Ulises, a las porquerizas. Sus tropas, al ver que no regresaba, y tras un tiempo de espera, acudieron a rescatarlo; Circe lo dejó libre con la promesa de que no volviera a molestarla.

Por lo que respecta al ataque de locura sufrido por el personaje (y si no se acepta ninguna laguna en el texto, como sugiere SAKOŁOWSKI (1896)<sup>11</sup>, que propone para completarlo que acaba «transformándolo en cerdo»). J. L. Navarro González y A. Melero plantean que el pasaje parece «sugerir que Circe no convertiría realmente a los hombres en bestias, sino que sus mentes y conductas se volvían como la de los animales»<sup>12</sup>. La hipótesis propuesta, creemos, es de suma importancia, pues nos revela cuál podría ser la acción real de Circe en opinión del autor griego, es decir, de una persona que vivió en el siglo I a. C. y que bien pudo conocer o reconocer la actuación que determinado tipo de drogas ejerce en el ser humano, más aún si tenemos en cuenta la relativa normalidad que su uso, a tenor de los textos, parecen haber tenido en esa época (BECERRA, 2002). Si acudimos a Dioscórides, que vivió en el siglo I d. C., es decir, prácticamente contemporáneo de Partenio, al hablar del *strýchnon hypnotikón*, señala que «La corteza de su raíz, bebida con vino, el peso de una dracma, tiene virtud somnifera, más adecuada que el licor de la amapola. Su fruto es bastante diurético. Se administran aproximadamente doce granos a los hidropónicos. Bebidos en mayor cantidad, producen éxtasis» (IV, 72, 2)<sup>13</sup>.

Pero es cuando habla del *strýchnon manikón*<sup>14</sup>, «solano que produce locura», cuando comenta: «Su

<sup>11</sup> Citado en la nota 3, p. 167, de la traducción de J. L. Navarro González y A. Melero de PARTENIO DE NICEA (1981). *Sufrimientos de amor* (Gredos, Madrid).

<sup>12</sup> Ver nota 11.

<sup>13</sup> Traducción de M. García Valdés (Gredos, Madrid, 1998).

<sup>14</sup> Se trata de una planta de identificación dudosa y muy discutida. Aunque se ha propuesto la *Datura stramonium* L., J. André opina que posiblemente se trate de *Atropa belladonna* L., pues ambas especies se encuentran confundidas en los textos por la similitud de sus efectos. Respecto a la primera, su presencia no está constatada en Europa al menos hasta 1578, momento en que se recoge en la obra de Cristóbal Acosta *Tratado de las drogas y medicinas de las Indias orientales*, donde señala su parecido con la planta que cita Dioscórides, aunque advierte que no son iguales, relacionándola con la *Datura metel* L., especie plenamente constatada ya desde la Antigüedad en el continente asiático (ANDRÉ, 1985: 251; ACOSTA, 1995). Un resumen de la problemática de esta planta, en BECERRA (2002: 258-263).

raíz bebida en vino, la cantidad de una dracma, tiene virtud de crear fantasías no desagradables. Bebidas dos dracmas produce éxtasis durante tres días; si se beben cuatro, incluso mata» (IV, 73, 2).

De acuerdo con Andrés de Laguna, estas imágenes, lógicamente, se producen entre sueños, provocados por la droga, por lo que no debería de extrañarnos el comentario de Partenio de Nicea. Siglos más tarde, Filóstrato vuelve a incidir sobre este tema, dejando muy claro que este tipo de experiencias se produce únicamente en la mente de aquellos que las experimentan: «Hay brebajes para dormir combinados por los hombres, bebiendo de los cuales o untándose con ellos, duermen tendidos cuan largos son, como muertos. De ello se despiertan con un cierto olvido y creen hallarse en otro sitio más que donde están. Efectivamente que estas bebidas, o más bien irrigaciones sobre el alma y el cuerpo, no llevan a un sueño legítimo ni propio, sino a uno profundo y como la muerte, o corto e interrumpido por apariciones, aunque sean desfavorables» (VA, II, 36)<sup>15</sup>.

Como ha señalado M. Harner para la brujería europea, el empleo de plantas solanáceas implica un período de sueño largo, que es posterior a la excitación inicial, período que puede llegar a durar varios días, entre tres y cuatro, a lo que se añade la característica amnesia (HARNER, 1976: 159). Todo ello viene a coincidir con el comentario de Filóstrato sobre los efectos causados a aquellos que emplean las bebidas o unturas de los brujos, entre ellos los desorientadores y el largo ciclo de sueño.

Como ya dijimos, la popularidad de este tipo de historias se encontraba muy viva en época de san Agustín. Informa este autor durante su visita a Italia de que dos mujeres posaderas de muy malas artes daban de comer un determinado tipo de queso a los viajeros, al que añadían una droga, con lo que se transformaban en burros para sus propios fines; una vez concluidos estos, regresaban a su forma humana<sup>16</sup>. El

santo se muestra bastante incrédulo con estas historias, especialmente en lo concerniente a las transformaciones físicas en animales. Cree en realidad que sería el demonio quien se encargaría de sumir a la persona que experimenta ese tipo de situaciones en un estado de ensueño imaginativo, durante el cual se dan como reales los sucesos vividos, sobre todo cuando los sentidos corporales se encuentran adormecidos o aletargados más de lo normal, si bien no explica cómo.

Anecdóticamente recoge una historia que conta «un tal Prestancio» sobre los sucesos que le habían acontecido a su padre tras comer el queso drogado. Este hombre se quedó profundamente dormido, posiblemente varias horas, dado que resultaba imposible despertarlo, igual que en el episodio acontecido a A. de Laguna, lo que confirmaría el empleo de algún tipo de preparado a base de plantas como las ya mencionadas. Tras despertarse, y al cabo de varios días, comentaba que lo había hecho como de un sueño y narraba que había sido transformado en caballo y que había llevado un cargamento de provisiones a unos soldados a la Retia. Por la descripción que ofrecía se comprobó el hecho dándolo como cierto, pero, a pesar de todo, siempre creyó que todo había sido un sueño. San Agustín (*Ciu.*: XVIII, 18), escéptico a este tipo de transformaciones, creía que se trataba simplemente de sueños, como también lo sería el episodio de Ulises y Circe o las fábulas de Lucio en *El asno de oro*. Lo que ratifica las ideas de Partenio de Nicea y Filóstrato sobre el carácter puramente cerebral e imaginativo de este tipo de creencias.

A modo de conclusión podemos decir que el uso de ungüentos o unturas relacionados con prácticas «mágicas y brujeriles», y a pesar de la falta de datos aparente durante la etapa medieval, debió tener una continuidad en el conocimiento, uso y empleo manifiesto relacionado con determinadas especies vegetales de propiedades intoxicantes. Esto vendría además corroborado por el apego a las tradiciones y creencias populares en torno a las mismas, desde fechas que se inician con seguridad en torno al siglo IV a. C., como es el caso de la mandrágora. Ello explicaría, por otra

<sup>15</sup> Traducción de A. Bernabé Pajares (Gredos, Madrid, 1979).

<sup>16</sup> En el siglo XVI sería frecuente que algunas mujeres usaran las semillas de la datura, probablemente *Datura metel* L., como denuncia Cristóbal Acosta, con fines quizás parecidos, aunque alejados de transformaciones: «El mal uso de las enamoradas es, dar de esta simiente hasta media dragma molida en vino, o en lo que mas se antoja, y el que la toma queda enagenado por grande espacio de tiempo, riendo, o llorando, o durmiendo, con varios efectos, y muchas veces hablando; y respondiendo, el pobre que la tiene tomada de manera que parece a veces estar en su juyzio, estando en la verdad fuera del, y no conociendo la persona con quien habla, ni le recordando, despues, de passada la enagenación. Andan tan maestras y esperimentadas muchas mundanas, en los

efectos desta simiente, que la dan para quantas horas quieren, que el pobreto este adormido, o transportado. Y cierto si huviera de contar quentos, que en este caso he visto, y oydo, y las diferencias de personas que yo vi con esta enagenaciones, mucho papel borrraria: mas como no hazen al caso, las dexo: solo dire, que no vi algunos, por algunos dias andar algo perturbados, y esto seria por se lo aver dado en demasiada cantidad: la qual si es mucha, mata» (ACOSTA, 1995: 88).

parte, la rápida difusión que parecen alcanzar a comienzos de la Edad Moderna y fechas posteriores este tipo de plantas, especialmente entre los botánicos y médicos, y buena muestra de ello es el ejemplo del segoviano A. de Laguna.

Se reafirmaría así el carácter popular de determinadas drogas y corroboraría el pensamiento de algunos autores del Mundo Antiguo que nos han legado el empleo de este tipo de productos y cómo afectan a la mente. Siglos más tarde, sus creencias en torno a algunos relatos mitológicos o fantásticos se verían reflejados igualmente en las experiencias causadas o producidas por estas mismas plantas en etapas diferentes, especialmente en la época moderna, donde algunos científicos le encontrarían una explicación racional. El aparente «olvido» de la Edad Media estaría más en relación con la citada falta de información que con el abandono de estas prácticas por parte del pueblo.

## BIBLIOGRAFÍA

- ABA AL-MALIK B. ZUHR, A. M. (1992). *Kitab Al-Agdiya (Tratado de los alimentos)*. Trad. de E. García Sánchez. CSIC. Madrid.
- ACOSTA, C. (1995). *Tratado de las drogas y medicinas de las Indias orientales*. Facsímil de la ed. de 1578. Universidad de León.
- ANDRÉ, J. (1985). *Les noms des plantes dans la Rome antique*. Les Belles Letres. París.
- BARB, A. A. (1989). La supervivencia de las artes mágicas. En MOMIGLIANO, A., et alii. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, pp. 117-143. Alianza. Madrid.
- BECCERRA ROMERO, D. (2002). *Los estados alterados de consciencia y su papel en las culturas de la Antigüedad*. Tesis doctoral (en prensa). (*The altered states of consciousness and their paper in the cultures of the Antiquity*. Proquest – Universidad de Michigan. 2003).
- BLÁZQUEZ MIGUEL, J. (1989). *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Arcano Toledo.
- BLOCH, H. (1989). El renacimiento del paganismo en Occidente. En MOMIGLIANO, A., et alii. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, pp. 207-232. Alianza. Madrid.
- BRAU, J. L. (1974). *Historia de las drogas*. Bruquera. Barcelona.
- CARO BAROJA, J. (1961). *Las brujas y su mundo*. Alianza. Madrid.
- CARO BAROJA, J. (1974). *Ritos y mitos equívocos*. Istmo. Madrid.
- ELIADE, M. (1983). *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. III/1. Cristiandad. Madrid.
- FOLCH, R. (1942). La mandrágora. *Farmacia Nueva* 63, pp. 227-229, y 64, pp. 293-298.
- FOSSIER, R. (1985). *Historia del campesinado en el Occidente medieval*. Crítica. Barcelona.
- GARI LACRUZ, Á. (1996). La brujería y los estados alterados de consciencia. En *II Congreso Internacional para el estudio de los estados modificados de la consciencia (1994)*, pp. 14-21. Barcelona.
- GIL, L. (1985). *Censura en el mundo antiguo*. Alianza, Madrid.
- GIORDIANO, O. (1983). *Religiosidad popular en la alta Edad Media*. Gredos. Madrid.
- GUREVICH, A. (1988). *Medieval popular culture. Problems of belief and perception*. Cambridge.
- HARNER, M. (1976). El rol de las plantas alucinógenas en la brujería europea. En HARNER, M. (ed.). *Alucinógenos y chamanismo*, pp. 138-160. Labor. Madrid.
- HOPE ROBBINS, R. (1988). *Enciclopedia de la brujería y demonología*. Debate. Madrid.
- JONES, A. H. M. (1989). El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo. En MOMIGLIANO, A., et alii. *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, pp. 31-52. Alianza. Madrid.
- KREIG, M. B. (1968). *Medicina verde. La búsqueda de las plantas que curan*. CECSA. México.
- LAGUNA, A. de (1996). *Pedacio Dioscórides Anazarbo, acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos*. Facsímil de la ed. de 1677. Valencia.
- LECOUTEUX, C. (1999). *Hadas, brujas y hombres lobo en la Edad Media*. Olañeta. Barcelona.
- MURRAY, M. A. (1978). *El culto a la brujería en Europa occidental*. Labor. Barcelona.
- PÉREZ DE BARRADAS, J. (1957). *Plantas mágicas americanas*. CSIC. Madrid.
- SAKOLOWSKI, P. (1896). *Mythographi graeci*. Leipzig.
- SAN SERRANO, R. M. (1991). *El paganismo tardío y Juliano el Apóstata*. Akal. Madrid.
- SCHMITT, J. C. (1992). *Historia de la superstición*. Crítica. Barcelona.
- ZURUTUZA, H. A. (1995). Paganismo y cristianismo. Revisitando las culturas campesinas en la Galia de los siglos VI y VII. En ZURUTUZA, H., y BOTALLA, H. (comps.). *Paganismo y cristianismo. Per vivencias y mutaciones culturales (siglos III-IX)*, pp. 111-127. Homo Sapiens. Buenos Aires.