

Metamorfosis y cambios de forma en la España del Siglo de Oro. Un *locus* revelador de las tensiones de la Temprana Modernidad

Christine OROBITG

DIRE, Université de la Réunion

Résumé :

Au début de l'époque moderne, le thème de la métamorphose, hérité de la culture gréco-latine classique, apparaît dans de très nombreux textes de fiction, en prose ou en vers, ainsi que dans de nombreuses œuvres d'art. Dans la culture populaire, la métamorphose n'a jamais perdu sa vitalité et apparaît dans de nombreux récits de la tradition orale. Cependant, si elle fascine et inspire d'innombrables manifestations artistiques et littéraires, savantes autant que populaires, la métamorphose se voit clairement réfutée par le dogme chrétien, qui affirme, avec une grande régularité, qu'il est impossible de changer de forme. Nous analyserons donc la métamorphose comme un espace où se manifestent une série de tensions, caractéristiques de l'époque moderne. Nous analyserons également ce que ces discours sur la métamorphose nous apprennent sur la forme: comment la conçoivent-ils ? Dans quelle mesure, en dissertant sur la métamorphose, ces discours élaborent-ils en même temps une réflexion sur la forme ?

Mots-clés : Métamorphose, Espagne, Epoque moderne.

Resumen:

En la Temprana Edad Moderna, el tema de la metamorfosis, heredado de la cultura clásica grecolatina, aparece en numerosos textos de ficción en prosa o en verso, así como en numerosas producciones de las artes plásticas. En la cultura popular, la metamorfosis nunca perdió su vitalidad y aparece en numerosos relatos de la tradición oral. Sin embargo, al mismo tiempo que fascina y suscita innumerables manifestaciones artísticas y literarias, tanto cultas como populares, la metamorfosis se ve tajantemente refutada por el dogma cristiano que reafirma, con gran regularidad, que es imposible cambiar de forma. Analizaremos entonces la metamorfosis como espacio en que se manifiestan una serie de tensiones, características de la Temprana Edad Moderna. También analizaremos qué nos dicen estos discursos sobre la metamorfosis acerca de lo que es la forma: ¿cómo la conciben? ¿en qué medida, al disertar sobre la metamorfosis, estos discursos elaboran al mismo tiempo una reflexión sobre las formas?

Palabras clave: Metamorfosis, España, Temprana Edad Moderna.

Abstract:

In the Early Modern Age, the theme of metamorphosis, inherited from classical Greco-Latin culture, appears in many fictional texts, in prose or verse, as well as in numerous works of art. In popular culture, metamorphosis never lost its vitality and appears in many tales of the oral tradition. However, while it fascinates and inspires countless artistic and literary manifestations, both cultured and popular, metamorphosis is strongly refuted by Christian dogma, which asserts, with great regularity, that it is impossible to change form. We will then analyse metamorphosis as a space that reveals some tensions, characteristic of the Early Modern Age. We will also consider what do these discourses about metamorphosis tell us about

form: how do they conceive it? and to what extent, in discussing metamorphosis, do these discourses at the same time elaborate a reflection on form?

Keywords: Metamorphosis, Spain, Early Modern Age.

¿Qué mayor libertad y qué mayor poder que el de cambiar de forma? La posibilidad de cambiar de forma (sea ésta la propia forma o la ajena) seduce y fascina. Se atribuye este poder a seres de esencia divina (las aguas del Nilo cambiadas en sangre en *Éxodo* 7:14-25, o Jesús que transforma el agua en vino, en las bodas de Caná en *Evangelio según San Juan* 2:1-11) o a los brujos, magos, hadas, hechiceros y licántropos. La metamorfosis aparece en numerosos textos de ficción en prosa o en verso (las *Metamorfosis* de Ovidio, o la transformación de los compañeros de Ulises en cerdos en la *Odisea*, canto X, v. 237-240), sin olvidar sus numerosísimas manifestaciones artísticas en la época barroca. En la cultura popular, la metamorfosis nunca perdió su vitalidad, permaneciendo en numerosos relatos folclóricos transmitidos por vía oral. Sin embargo, al mismo tiempo que fascina y suscita innumerables manifestaciones artísticas y literarias, tanto cultas como populares, la metamorfosis se ve tajantemente refutada por el dogma cristiano, como lo subrayan el *Canon episcopi* y la *Suma Teológica* de Santo Tomás de Aquino. Es esta paradoja de la Temprana Edad Moderna la que pretendemos estudiar en la presente contribución.

En esta perspectiva, analizaremos la metamorfosis como espacio o «lugar» intelectual (*locus*) en que se manifiestan tensiones características del Renacimiento y de la Temprana Edad Moderna. Ciertamente es que la época medieval se vio confrontada a las mismas contradicciones (Harf Lancner 1985 a: 3-22y 1985b: 208-226). Pero el redescubrimiento de la cultura grecolatina en el Renacimiento y la admiración que ésta suscita entre los doctos agudiza el problema en los siglos XVI y XVII. Examinaremos entonces cómo los tratadistas resuelven estas tensiones, en un difícil equilibrio entre fascinación por la metamorfosis, admiración hacia los antiguos, influencia subterránea (pero no por ello menos vigorosa) de las raíces folclóricas, y necesidad de respetar al dogma cristiano. También será interesante considerar qué nos dicen los discursos sobre la metamorfosis acerca de lo que es la forma. ¿Cómo la conciben? ¿En qué medida, al disertar sobre la metamorfosis, estos discursos elaboran al mismo tiempo una reflexión sobre las formas?

La tensión entre herencia pagana y doctrina cristiana: el rechazo de la metamorfosis por el dogma cristiano

La primera tensión que aparece en los discursos sobre la metamorfosis en la Edad Media y en la Temprana Edad Moderna, quizás, la más evidente, es la que se instala entre doctrina cristiana y herencia pagana. Los tratadistas cristianos niegan de manera rotunda la existencia de la metamorfosis y afirma que los que creen en ella son infieles o heréticos. Uno de los textos fundamentales al respecto es el *Canon episcopi*, redactado hacia 900:

Quisquis ergo aliquid credit posse fieri, aut aliquam creaturam in melius aut in deterius immutari aut transformari in aliam speciem vel similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit et per quem omnia facta sunt, procul dubio infidelis est¹.

¹ *Decretum* XXVI, 5, Canon 371. El texto citado del *Canon Episcopi* aparece reproducido, junto con muchas otras fuentes primarias sobre brujería y demonología en Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, Carl Georgi, 1901, p. 38. Consultable en

Quien cree que es posible que una cosa cambie, para bien o para mal, o se metamorfosee para tomar otra apariencia o aspecto, por una intervención que no sea la del Creador, que todo lo creó y por quien todo fue creado, es sin lugar a dudas un descreído.

En el sistema de representación cristiano, ninguna criatura puede cambiar de forma de manera autónoma o por la acción de otra criatura: Dios ha concedido su forma a cada criatura y sólo Él puede cambiarla.

La Ciudad de Dios de San Agustín bien revela la perseverancia de la doctrina cristiana en negar la metamorfosis, dedicando varios capítulos a este tema. En el capítulo XXXV, titulado *Que la naturaleza y forma de todas las criaturas no se hace sino por operación divina* San Agustín distingue dos tipos de formas. La forma accidental o extrínseca (la que un artesano da a un pedazo de barro) y la forma esencial o intrínseca, específica y connatural a cada ser. Sólo Dios es autor y creador de ésta, que es inalienable y propia de cada criatura:

Porque habiendo dos especies de formas una que se da exteriormente a cualquiera materia corporal como las que fabrican los alfareros y carpinteros y otros semejantes que forjan y hacen figuras y formas parecidas a los cuerpos de los animales y otra que interiormente tiene sus causas eficientes, que sabe el secreto y oculto albedrío de la naturaleza que vive y entiende; la cual, no sólo hace las formas de los cuerpos sino también las mismas almas de los animales al nacer: la primera forma se puede atribuir a cualesquiera artífices pero ésta otra no, sino solamente a Dios criador y autor de todas las cosas visibles e invisibles que crió al mismo mundo sin ningún mundo y sin ningunos ángeles: porque con aquella virtud divina y que no sabe ser hecha, sino hacer, con que recibió su forma cuando se hizo el mundo la redondez del cielo y la redondez del sol; con la misma virtud divina y efectiva que no sabe ser hecha recibió forma la redondez del ojo y la redondez de la manzana y las demás figuras naturales que vemos se acomodan a todas las cosas que nacen, no extrínsecamente sino por virtud y potencia intrínseca del Criador que dijo: 'Yo lleno el cielo y la tierra cuya sabiduría toca de fin á fin con fortaleza y con suavidad dispone todas las cosas. (Agustín de Hipona 1893: tomo 2, p. 389)

Oponiéndose a las metamorfosis paganas, el discurso agustiniano instauro aquí una solidaridad entre ser y forma: al dar el ser, Dios también da la forma y éstas son, en cierta medida, indisociables y permanentes, fuera de toda intervención divina. Lo cual supone que, en cierta medida, cambiar la forma es, también, al mismo tiempo, cambiar el ser.

Esta solidaridad entre forma y ser, y este dominio absoluto (y exclusivo) de Dios sobre las formas se reafirma en el capítulo 18 del libro XVIII específicamente dedicado a la metamorfosis. En este capítulo, titulado *Qué es lo que debe creerse de las transformaciones que, por arte o ilusión de los demonios, parece a los hombres que realmente se hacen*, San Agustín lucha con ahínco contra las supersticiones paganas y la creencia en la metamorfosis. Nadie, según él, puede modificar la forma de las criaturas creadas por Dios. La creencia en la metamorfosis no es sino un «embeleco y engaño tan grande de los demonios» (*Ibid.*, Libro XVIII, cap. 18, tomo 4, p. 32). Ni los demonios, ni los seres humanos (con ayuda de los demonios) pueden alterar la creación divina:

<https://archive.org/details/quellenundunters00hans/page/70/mode/2up>. También citado por Harf Lancner (1985 a: 12).

Estas transformaciones, o son falsas, o tan inusitadas, que, con razón, no merecen crédito. Sin embargo, debemos creer firmemente que Dios Todopoderoso puede hacer todo cuanto quiere, ya sea castigando, ya sea premiando, y que los demonios no pueden obrar maravilla alguna, atendida solamente su potencia natural (porque ellos son asimismo en la naturaleza ángeles, aunque por su propia culpa malignos y reprobados), sino lo que el Señor les permitiere [...]. Aunque los demonios no crían, ni pueden criar naturaleza alguna cuando hacen algún portento, como los de que ahora tratamos y disputamos, sino que precisamente en cuanto a la apariencia mudan y convierten lo que ha criado el verdadero Dios, de manera que nos parezca lo que no es. Así que, por ningún pretexto creeré que los demonios puedan convertir realmente con ningún arte ni potestad, no sólo el alma, pero ni aun el cuerpo humano en miembros o formas de bestias, sino que la fantasía humana que varía también, imaginando o soñando innumerables diferencias de objetos y, aunque no es cuerpo, con admirable presteza imagina formas semejantes a los cuerpos estando adormecidos u oprimidos los sentidos corpóreos del hombre. (Ibid., Libro XVIII, cap. 18, tomo 4, p. 33-34)

Sin embargo, el dogma cristiano se vio constantemente confrontado al testimonio de hombres y mujeres que aseguraban hacer visto, con sus propios ojos, a seres que cambiaban de forma. Se instauraba así otra tensión entre reflexión teórica y experiencia (o percepción) individual. Para explicar dichos fenómenos, y para hacer concordar doctrina y realidad empírica, San Agustín, igual que otros tratadistas cristianos, recurre a la explicación de la ilusión diabólica.

La metamorfosis no es sino una ilusión de los sentidos o de la imaginación, propiciada por el demonio. Para explicar dicha ilusión, San Agustina forja la noción de *phantasticum*, una *forma* o apariencia imaginada que escapa al control del hombre, cuando éste se encuentra dormido o adormecido, y que los demonios pueden manipular con permiso de Dios. Así, gracias a esta forma volátil fabricada por la imaginación, un hombre puede verse, en sueños, transformado en un jumento que lleva pesadas cargas:

[...] puede hacerse que llegue por un modo inefable, y que se represente en figura corpórea al sentido de los otros, estando los cuerpos de los hombres, aunque vivos, predispuestos mucho más gravemente y con más eficacia que si tuvieran los sentidos cargados y oprimidos de sueño. Y que aquella representación fantástica, como si fuera corpórea, se aparezca y represente en figura de algún animal a los sentidos de los otros, y que a si propio le parezca al hombre que es tal como le pudiera suceder y parecer en sueños, y que le parezca que trae auestas algunas cargas, cuyas cargas, sin [ser] verdaderos cuerpos, los traen los demonios para engañar a los hombres. (Ibid., Libro XVIII, cap. 18, tomo 4, p. 34.)

Otro gran tratadista de la doctrina cristiana, Santo Tomás de Aquino, niega en varias ocasiones la validez de la metamorfosis. En su *Summa Theologica*, la *quaestio* 114 de la *Pars Prima* está dedicada a «La insidia de los demonios» y trata en particular de la cuestión de saber si los demonios o los brujos (con la ayuda de los demonios) pueden convertir a los hombres en animales. El artículo 4 de la *quaestio* 114 expone al respecto:

Videtur quod Daemones non possint homines seducere per aliqua miracula vera. Operatio enim Daemonum maxime vigeat in operibus Antichristi. Sed sicut apostolus dicit II ad Thessal. II, eius adventus est secundum operationem Satanae, in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus. Ergo multo magis alio tempore per Daemones non fiunt nisi signa mendacia. (...) Praeterea, vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt. Sed Daemones non possunt immutare corpus in aliam naturam, dicit enim Augustinus, XVIII de Civ. Dei, nec corpus quidem humanum ulla ratione crediderim Daemonum arte vel potestate in membra bestialia posse converti. Ergo

Daemones vera miracula facere non possunt. (Aquino, Suma teológica, edición electrónica bilingüe latín-español, Parte I, cuestión 114, artículo 4)

Parece que los demonios no pueden seducir a los hombres con verdaderos milagros. 1. El poder de los demonios se manifestará singularmente en las obras del anticristo. Pero, como dice el Apóstol en 2 Tes 2,9: La venida del inicuo irá acompañada del poder de Satanás, de todo género de engaños, milagros, señales y prodigios. Con mayor razón debe, pues, suponerse que no serán sino engañosos los prodigios obrados por los demonios en cualquier otro tiempo. Todo verdadero milagro lleva consigo algún cambio en los cuerpos. Pero los demonios no pueden cambiar la naturaleza de los cuerpos, pues dice Agustín en XVIII De Civ. Dei: Nunca he creído que por arte o poder del demonio pueda el cuerpo humano convertirse de algún modo en miembros de bestias. Por lo tanto, los demonios no pueden hacer milagros verdaderos.

La explicación aportada por Santo Tomás es la misma que San Agustín. La metamorfosis es una mera ilusión de los sentidos o de la imaginación. Los demonios pueden hacer creer a los hombres que modifican las formas de los seres creados manipulando la imaginación o creando una forma ilusoria en el aire:

Quod quidem potest dupliciter contingere. Uno modo, ab interiori; secundum quod Daemon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est. Et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo, ab exteriori. Cum enim ipse possit formare corpus ex aere cuiuscumque formae et figurae, ut illud assumens in eo visibiliter appareat; potest eadem ratione circumponere cuicumque rei corporeae quamcumque formam corpoream, ut in eius specie videatur. (*Ibid.*, Parte I, cuestión 114, artículo 4)

Este fenómeno puede suceder de dos modos. Puede tener su origen dentro del hombre, en cuanto que el demonio es capaz de alterar la imaginación humana e incluso los sentidos hasta el punto de que les haga percibir algo como real, sin ser tal, según ya se ha dicho (q.111 a.3.4), lo cual se dice que incluso puede suceder algunas veces por la virtud de ciertas cosas naturales. Puede también tener un origen exterior al hombre. Pues, pudiendo el demonio formar con el aire un cuerpo de cualquier forma y figura para aparecer visiblemente disfrazándose, del mismo modo puede disfrazar cualquier objeto corpóreo con cualquier forma corpórea, de tal modo que se vea dicho cuerpo bajo tal forma.

En su tratado *De Malo* («Sobre el mal») y, más específicamente, en el artículo 9 (titulado *Utrum daemones possint transmutare corpora transmutatione formali*, «Si los demonios pueden cambiar la forma de los cuerpos») de la cuestión XVI, Tomás de Aquino vuelve a tratar este tema de manera detallada, negando de nuevo, y rotundamente, la realidad de la metamorfosis. Ésta no puede ser sino una ilusión de los sentidos o de la imaginación, operada por los demonios, con permiso de Dios².

De manera repetida a lo largo de los siglos, teólogos y demonólogos seguirán negando la realidad de la metamorfosis. El *Tractatus de superstitionibus* (1405) de Nicolas de Jauer admite que los demonios pueden transportar cuerpos de un sitio a otro, pero niega que puedan modificar su forma. Expone, por ejemplo, que los demonios no pueden transformar a los hombres en asnos, no tienen la capacidad cambiar la materia

²Tomás de Aquino, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, 2015: 664-671.

de los seres : la metamorfosis se define entonces como una mera modificación de las apariencias, sin cambio de esencia³.

Las mismas ideas aparecen en el *Tractatus de haereticis* (1468) de Ambrosio de Vignate quien, como San Agustín y Tomás de Aquino, niega que los demonios puedan transformar a los hombres en animales: «daemones nequeunt humanum corpus vertere in brutum» (en Hansen, 1901: 221). Pero sí admite que pueden manipular las apariencias, engañar la imaginación o elaborar formas con el aire para mostrar a los hombres apariencias falacias que crean la ilusión visual de una metamorfosis⁴. La conclusión de Ambrosio de Vignate es inapelable: «Concludo itaque, quod impossibile est, per artem magicam mutari hominem in aliquam bestiam seu in animal brutum. Et qui credit aliquam creaturam posse transmutari in aliam creaturam, stultus est et pagano infidelior» (en Hansen, 1901: 222) («Concluyo entonces que es imposible, por artes mágicas, transformar a un hombre en otra bestia o en un animal bruto. Y el que cree que una criatura puede ser transformada en otra criatura es un ignorante y es más descreído»). En la misma línea, Heinrich Institoris y Jakob Sprenger, autores del *Malleus maleficarum* (1486), reafirman que es imposible que las brujas puedan cambiar a los hombres en animales o darles una forma de animal (Institoris y Sprenger, 1973: 237-246 y 366-370).

Los teólogos y demonólogos españoles niegan asimismo con gran regularidad la realidad de la metamorfosis, reducida a una mera ilusión de los sentidos o de la imaginación. En su *Fortalitium fidei* (1459), Alonso de Espina refuta la idea que los demonios puedan transformar a los seres humanos en gansos u otros animales: «Et ideo non est credendum, quod homines vel mulieres convertantur in anseres vel aliis similibus» (en Hansen, 1901: 148) («no se ha de creer que los demonios puedan convertir a las mujeres y hombres en gansos u otros animales similares»). Probablemente haya en esta denegación por parte de Alonso de Espina una alusión a un patrón narrativo folclórico, recogido por Aarne y Thompson: los dos especialistas evocan en efecto varios relatos populares en que una mujer se convierte en cisne o ánsar (Aarne y Thompson (1961[1910]): 131-132). El ahínco que pone Espina en negar la validez de dichas transformaciones revela la fuerza de la cultura popular que, paralelamente a los saberes cultos, sigue imponiendo en las mentes sus propias representaciones y su propia visión del mundo.

³ « Demones quamvis non possint movere sive res mutare per se et immediate ad formam naturalem, possunt tamen transmutare potestate sua motiva et transportare ad loca diversa. Sequitur, quod nec equos nec aliquant aliam rem possunt transformare seu transmutare in aliam rem io naturalem nec homines in asinos, et breviter ymmo et generaliter nullam rem in melius vel deterius sua materia et immediate transmutare, sed vel solum secundum apparentiam hec fiunt, vel ipse (demon) per se in corpore aliquo assumpto talem se ostendit », Hansen, 1901:70.

⁴ Ambrosio de Vignate en Hansen 1905: p. 221: «daemones possunt phantasiam hominum et etiam sensus corporeos alterare, ut aliquid appareat aliter quam in veritate sit» («los demonios pueden alterar la imaginación humana y también los sentidos corporales de manera que algo aparezca diferente de lo que es»), p. 222: «Alio modo possunt daemones hoc facere ab extra, quia Daemon potest ab aëre corpus aëreum sumere et formam alicuius mortui et sub tali forma apparere vivis» («Los demonios pueden hacer esto también de otra forma, porque el Demonio puede a partir del aire formar un cuerpo aéreo que toma la forma de una persona difunta y bajo esta forma lo muestra a los vivos»).

Poco después reincide Alonso de Espina en la misma idea: «et quod ab illis possunt aliquae creaturae in melius vel in deterius commutari aut in speciem vel similitudinem aliam transformari, omnia sunt falsa et erronea» (*Ibid.*) («en cuanto a las creencias según las cuales los demonios pueden convertir a los seres creados en otras criaturas mejores o peores, o transformarlos en alguna especie similar, son todas falsas y erróneas»). En el siglo siguiente, el franciscano Martín de Castañega dedica a este tema dos capítulos de su *Tratado de las hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas* (Logroño, 1529). En el capítulo VI, el franciscano declara que

creer que el demonio porque haga parecer diversas figuras, species o naturalezas, por esso que convierte o muda una specie o naturaleza en otra, assí como convirtiendo al hombre en raposo o en cabrón o en semejante cosa y después otra vez tornándolo en lo que primero era, como las semejantes maléficas dezían e afirmavan, es error e ilusión y engaño del demonio. (Castañega, 1994 [1529]: 24)

En el capítulo siguiente (capítulo VII), titulado *Cómo en diversas figuras pueden andar y parecer los ministros del demonio*, de acuerdo con las normas dictadas por el *Canon Episcopi* y repetidas por los textos posteriores, Castañega admite que los demonios y sus adoradores, los brujos y brujas, puedan adoptar formas variadas o incluso hacerse invisibles. Pero, según él, estos fenómenos no son más que «engaño de los ojos» (*Ibid.*: 25). El demonio crea la ilusión de un cambio de forma manipulando los «rayos visuales»: «podría hazer el demonio que aquellos rayos visuales se texiessen de tal suerte que mostrassen la figura que él quisiesse», pero «sin quitar ni mudar algo de la verdadera sustancia, cantidad e figura que la persona tiene» (*Ibid.*: p. 25). Las mismas ideas aparecen en el *Disquisitionum magicarum libri sex* (Lovaina, 1599) del jesuita español Martín del Río, en particular en el libro II, cuyo capítulo 18 se titula «¿Pueden los magos transformar los cuerpos de una especie en otra?» (Río, 1991 [1599]: 360-368).

En este tema, el discurso de los teólogos y demonólogos españoles difiere poco del de sus homólogos europeos. En su *Compendium Maleficarum* (Milán, 1608) Francesco Maria Guazzo niega la realidad de la metamorfosis, afirmando que ésta no es sino una ilusión de los sentidos o de la imaginación, y lo mismo hace Pierre de Lancre en su *Tableau de l'inconstance des mauvais anges, et démons* publicado en París, en 1612 (Lancre, 1982 [1612]: 219-220). En 1615, Jean de Nyhauld discurre sobre esta cuestión en un tratado titulado *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, afirmando que el demonio «de ninguna manera puede cambiar la esencia de las cosas» que «Los hombres no pueden de ninguna manera diabólica ser transformados en animales» («Que les hommes ne peuvent par aucun moyen du diable estre transformez en bestes») (Nyhauld, 1615: 5).

La metamorfosis aparece, por lo tanto, totalmente incompatible con el dogma cristiano. Los demonios no pueden cambiar de manera real la forma de los seres creados por Dios, aunque sí pueden modificar la percepción o la imaginación que los seres humanos tienen de estos seres para hacerles creer en tal transformación. Todos estos textos, que niegan repetida y radicalmente la metamorfosis, definen entonces la forma como algo consubstancial al ser creado, bien diferente de su mera apariencia, que los demás seres perciben con la vista y que los demonios pueden manipular a su gusto para engañar a

los hombres. Para retomar las palabras de Castañega, la forma o «figura» forma parte de la «sustancia» propia de cada ser (Castañega, 1994 [1526]: 25). De la misma manera, cuando Nyhault niega la posibilidad de la metamorfosis o cambio de forma, afirma de manera reveladora que «de ningún modo el demonio puede cambiar la esencia de las cosas» (Nyhault, 1615: 5 «[le diable] ne peut en aucune façon changer les essences des choses»).

En la visión del mundo cristiana, forma y ser son consustanciales. La única modificación o manipulación que se puede dar se opera al nivel de la percepción de dichas formas por los sentidos o al nivel de sus representaciones en la imaginación. La metamorfosis no es sino una ilusión, una lectura errónea de las apariencias debida a una imaginación enferma o a una manipulación de los sentidos por los demonios, que hacen ver al espectador formas que no existen en la realidad.

En cambio, en la visión pagana, grecolatina, del mundo, los seres pueden cambiar de forma conservando su esencia: su ser «viaja» a través de diferentes formas sin perder su integridad. El mundo pagano es un mundo en que las formas son cambiantes, mientras que en el mundo cristiano éstas son fijas e indisociables del ser: creadas y fijadas por el Creador en el momento de la creación del ser, sólo Dios puede modificarlas.

La tensión entre saberes cultos y cultura popular, entre cultura escrita y cultura oral, entre latín y lenguas vernáculas

El estudio de los discursos sobre la metamorfosis en la Edad moderna revela asimismo una tensión entre saberes cultos y cultura popular, entre cultura escrita y cultura oral, y, en menor grado (pues muchos textos que son vector de saberes cultos, para mejor difusión y lectura, se publican en castellano,) entre textos en latín y textos en lengua vernácula.

En efecto, mientras que los representantes de la cultura oficial (médicos, teólogos y demonólogos) niegan con insistencia la realidad de la metamorfosis, ésta siguió vigente y llena de vitalidad en la cultura popular y, sobre todo, en numerosísimos cuentos y relatos folclóricos que narran casos de metamorfosis. Los repertorios de Gelin (1898) y Brunel (1974) incluyen diversos ejemplos de ellos, y el repertorio de cuentos populares de Antti Aarne y Stith Thompson, verdadera referencia en el campo de los estudios folclóricos (Aarne y Thompson (1961[1910]): 131-137) recoge numerosos patrones narrativos que relatan ejemplos de metamorfosis. Entre ellos, se pueden resaltar el tipo 400 (*The Swan Maid*, p. 131), el tipo 401 (*The Princess transformed into Deer*, p. 131), el tipo 402 (*The Mouse [cat, frog etc] as Bride*, p. 131), el 402* (*The Princess who Scorned an Unloved Suitor is turned into a frog*, p. 132); el 402A* (*Princess Transformed to Toad*), el 403 (*The Black and the White Bride*, en particular 403V *Disenchantment*, (a) *The true bride who is transformed to a goose comes to the king's court three times*, p. 132), el 405 (*Jorinde and Joringel. A witch turns the girl into a bird* p. 135), el 407 (*The Girl as Flower. A maiden is transformed into a flower* p. 135), el 409 (*The Girl in the Form of a Wolf*), y los tipos 409 A (*The Girl as Goat*) y 409A* (*Snake*

Princess, p. 137). La presencia de la metamorfosis en las creencias y relatos de la cultura popular también ha sido resaltada por Lecouteux (1992) y Chelariu (2023: 181-190).

En el campo específicamente español, los estudios de Aureliano del Llano (1922: 212), Vicente Risco (1944-1945: 527), Fermín Bouza Brey (1982: 254), Constantino Cabal (1987: 446), Julio Camarena (1991: vol. I, 192) y Mar Llinares García (2014: 123-248.) sobre el folclore asturiano, gallego y leonés muestran con gran regularidad la presencia y vitalidad de la figura del licántropo o *lobishome* en estas áreas geográficas de la Edad Media hasta el siglo XX. El artículo de Fernando Alonso Romero (2020: 87-136) realiza una síntesis muy completa del tema a la luz de publicaciones recientes y clásicas.

La vitalidad de la metamorfosis en el folclore revela tensiones entre cultura popular y cultura erudita. Ambas coexisten, pero con emisores y receptores diferentes. La cultura popular es, en varias ocasiones, explícitamente despreciada y desmentida por la cultura erudita. Así, por ejemplo, en su edición comentada del *Pedacio Dioscorides Anazarbeo*, Andrés Laguna censura repetidamente las creencias difundidas por ancianas de las capas populares, a las cuales aplica, en el capítulo 186 del libro IV (dedicado al helecho) la denominación despectiva de «vegezuelas endemoniadas»:

No puedo dissimular la vana superstición, abuso y grande maldad (no quiero dezir heregía) de algunas vegezuelas endemoniadas, las cuales tienen ya persuadidos a los populares que la bíspera de Sant Iuan, en punto a la media noche, florece y grana el Helecho, y que si el hombre allí no se halla en aquel momento se cae su simiente y se pierde, la qual alaban para infinitas hechizerías. (Laguna, 1555: 495)

El desprecio de Laguna muestra esta tensión entre las dos culturas. Sin embargo, a pesar de ser rebajada y criticada por las élites cultas, la cultura popular nunca dejó de ser un sustrato silencioso que alimentó poderosamente la creación literaria como le han demostrado los estudios clásicos de Bakhtine (1968) sobre Rabelais o de Maurice Molho sobre Cervantes (1976). En el campo que nos ocupa hoy, nos limitaremos a subrayar la coexistencia de producciones culturales cultas que niegan la metamorfosis, y de la cultura popular, que adhiere masivamente a esta creencia.

La tensión entre historia y fabula, entre verdad y mentira: la relegación de la metamorfosis al mundo de la ficción

El análisis del discurso sobre la metamorfosis deja asimismo apreciar una tensión entre *historia* y *fabula* (o ficción). Uno de los desafíos del Renacimiento es hacer compatible el respeto y admiración hacia la herencia pagana con la visión del mundo cristiana. La *República* de Platón opone el discurso verdadero (el *logos*), que describe de manera verdadera y fidedigna la realidad, al *mythos* (discurso mentiroso pero gustoso, placentero y seductor). Dicha polarización se prolonga más adelante en la antítesis aristotélica entre *historia* y *poesía* (si adoptamos las categorías de la *Poética*), y entre *historia* y *fabula* (si se recurre a las categorías latinizadas por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*).

En España, las *Metamorfosis* de Ovidio tuvieron gran éxito, y ya en la Edad Media (Cristóbal, 2011). Su influencia a través de traducciones, comentarios, imitaciones y

adaptaciones sigue siendo muy importante en la temprana Edad Moderna: numerosos estudios críticos, desde Schevill (1913) y José María de Cossío (1952) hasta los estudios ya más recientes de Cristóbal (1997 y 2011) y Arcaz Pozo (2023) han señalado la presencia y vitalidad del texto ovidiano en la España de la Temprana Edad Moderna. Las metamorfosis ovidianas fueron en efecto objeto de abundantes ediciones y traducciones. La traducción de Alberto de Aguayo se imprimió en numerosas ocasiones (Sevilla, 1518, 1521 y 1530; Medina del Campo, 1540). El texto ovidiano fue asimismo traducido por Jorge Bustamante (1546), por Felipe Mey (Tarragona, 1586), por Antonio Pérez Sigler (*Los XV libros de los Metamorphosus del excelente poeta latino Ovidio. Traducido en verso suelto y octava rima por Antonio Pérez, con sus alegorías al final de cada libro*, Salamanca, 1580) et por Pedro Sánchez de Viana (*Las transformaciones de Ovidio*, traducción del Licenciado Diego Sánchez de Viana, Valladolid, Diego Fernández de Córdoba, 1589)⁵.

De la misma manera, el *Asno de Oro* de Apuleyo, que relata varios casos de metamorfosis, fue un texto sumamente leído y difundido en la España de la Temprana Edad Moderna. La traducción castellana del *Asno de Oro* fue publicada en Sevilla en 1513 y con numerosas reimpresiones (Salamanca 1534; Zamora, 1536 y 1539; Medina del Campo, 1543; Sevilla, 1546; Amberes, 1551; Alcalá de Henares, 1584; Valladolid, 1601). Estas numerosas ediciones y traducciones muestran el alto grado de aceptabilidad y difusión de estos textos.

Las metamorfosis heredadas de la cultura grecolatina (y, en particular, las metamorfosis ovidianas) se integran en el sistema de representación cristiano de la Temprana Modernidad mediante una estrategia que consiste en adscribirlas (y circunscribirlas) a la categoría del *mythos*, de la *fabula* o ficción, es decir, en fin de cuentas, a la esfera de la mentira. Una mentira gustosa, placentera, que entretiene y divierte pero que no describe el mundo tal y como es.

Bien lo revela el título de la traducción castellana del *Asno de Oro* por Diego de Cortegana, publicada en 1513 por Jacobo Cromberger: *Libro de Lucio Apuleyo, del Asno de Oro. En el cual trata muchas historias y fábulas alegres*. La mención de las «fábulas alegres» inserta el texto en un género de ficción desprovista de toda veracidad, cuyo objetivo es el entretener.

La metamorfosis es también un tema habitual en la poesía. Garcilaso evoca en su célebre soneto *A Dafne los brazos le crecían* la metamorfosis de Dafne en laurel y Juan de Tarsis, conde de Villamediana también retoma en sus *Fábulas mitológicas* varios ejemplos de metamorfosis procedentes de la Antigüedad grecolatina como la metamorfosis de Dafne (en la cual alude también a la metamorfosis de Narciso) y la metamorfosis de Júpiter en toro (en la *Fabula de Europa*)⁶.

⁵ Sobre las ediciones y traducciones de las Metamorfosis ovidianas véase también: Díez Platas y Monterroso, 1998: 451-472.

⁶ Villamediana, 1643, p.231-265, 347-387. Para una edición reciente y cuidada de las *Fabulas mitológicas* véase la edición de Lidia Gutierrez Arranz (1999).

En un registro más burlesco, pero siempre adscrito al campo de la ficción y del entretenimiento, la literatura picaresca también registra diversos casos de metamorfosis (en particular, metamorfosis de hombres en asnos o en peces), estudiados por Cécile Bertin-Elisabeth (2015, p. 531-548).

La metamorfosis se manifiesta asimismo en los libros de caballería que relatan diversos cambios de forma, en particular a través del motivo de los magos o hechiceros que se transforman en animales, y de los caballeros y damas encantados por algún sortilegio (Trujillo, 2019, p. 288-293, recoge por ejemplo un caso de metamorfosis en Feliciano da Silva). En la Segunda parte del Don Quijote, la «metamorfosis» de Dulcinea (aducida por Sancho) en una basta campesina que huele a ajos crudos es una parodia de dichas transformaciones, habituales en los libros de caballerías y tan contrarias al ideal de «ficción verosímil» defendido por Cervantes. Las palabras de Sancho subrayan (con el empleo del verbo «mudar») el cambio de forma sufrido por Dulcinea:

Bastaros debiera, bellacos, haber mudado las perlas de los ojos de mi señora en agallas alcornoqueñas, y sus cabellos de oro purísimo en cerdas de cola de buey bermejo y, finalmente, todas sus facciones de buenas en malas, sin que le tocárades en el olor; que por él siquiera sacáramos lo que estaba encubierto debajo de aquella fea corteza. (Cervantes, 2005 [1615]: II, 10, p. 622)

En todas estas producciones culturales, la metamorfosis se hace compatible con el dogma cristiano por encontrarse estrictamente relegada al mundo de la ficción. Se trata de una representación fabulosa, mentirosa, que solo puede adquirir un valor de verdad si es interpretada de manera simbólica (como ocurre con las metamorfosis ovidianas).

Se dibuja entonces polarización entre realidad y ficción, entre textos que describen la realidad de manera fidedigna, que se adscriben a la categoría de la «historia» y textos de ficción. La ficción admite cambios de forma. La realidad se caracteriza en cambio por una permanencia y una estabilidad de las formas, excluyendo toda clase de metamorfosis: en la esfera de la realidad, lo único que se modifica es la percepción de las cosas por los sentidos o la imaginación. La presencia de la metamorfosis en los libros de caballería confirma su adscripción al mundo de lo inverosímil, de lo placentero, pero asimismo de lo falso o incluso lo descabellado.

La tensión entre historia sagrada e historia pagana: el ejemplo de Juan Sánchez Valdés de la Plata

Dicha tensión entre verdad y mentira, entre historia y ficción se desplaza y se reorganiza en una tensión que opone historia sagrada (verdadera) e historia (o leyendas) paganas (falsas). En el libro III de la *Crónica y historia general del hombre en que se trata del hombre en común, de la división del hombre en cuerpo y alma. De las figuras monstruosas de los hombres. De las invenciones delllos, y de la concordia entre Dios y el hombre* (Madrid, Luis Sánchez, 1598) de Juan Sánchez de la Plata, el capítulo 24 titulado «De cómo muchos hombres y mugeres se mudaron y transformaron en otras cosas y cómo algunas cosas fueron verdad y otras deben ser fabulosas» está precisamente dedicado a la metamorfosis y narra varios casos de cambio de forma, con

un enfoque que resulta bastante interesante para nuestro propósito⁷. En la introducción del capítulo, el autor anuncia que ca a relatar diversos casos de metamorfosis, algunos «verdaderos» y otros que no son sino gustosas «mentiras»:

Todas las cosas nuevas aplazen y dize Aristóteles (...) que todas las cosas que todas las cosas que van fuera del curso natural causan admiración (..) por lo qual creo que aplazerán las verdades y las ficciones que en este capítulo contaré y porque no piensen que todas son mentiras quiero contar primero una verdad dela Escritura Sagrada». (Sánchez de la Plata, 1598: fol. 138 r)

El análisis de la cita permite sacar tres conclusiones. La primera es que se define la metamorfosis como algo que sale «fuera del curso natural»: dicho de otro modo, la metamorfosis no forma parte del orden del mundo tal y como lo concibe la cosmovisión cristiana, sale de este orden. Por lo tanto, no puede ser sino el efecto de un milagro, pues solo Dios tiene el poder de modificar el orden natural del mundo. En segundo lugar, el cambio de forma se señala como algo gustoso, que «aplaze», que fascina. Por fin, el final de la cita ya deja adivinar una tensión entre «verdad» y «mentira», entre metamorfosis «verdaderas» y otras que no son sino meras ficciones.

A continuación, Sánchez de la Plata narra una serie de metamorfosis que considera como verídicas por proceder de la historia sagrada (la cual, lógicamente, no podía ser tachada de falsa y mentirosa): la mujer de Loth transformada en estatua de sal (fol. 138 r), Nabucodonosor que «vivió siete años hecho una bestia comiendo heno y manjar de bestias» (fol. 138r), la vara de Moisés que se convirtió en culebra en el libro del *Éxodo* (fol. 138r). Luego, el autor pasa a enumerar una serie de metamorfosis procedentes del libro epónimo de Ovidio y consideradas como «fabulosas»: «Hay muchas transformaciones de hombres y mujeres, fabulosas, en otras muchas cosas pone Ovidio en el *Metamorphoseos* [sic] adonde hizo quince libros para contar muy hermosamente estos cuentos» (Sánchez de la Plata, 1598, fol. 138 v). El empleo del término «cuentos», al final de la cita, confirma la adscripción de estas metamorfosis al mundo de la ficción, de la mentira gustosa. A continuación, el autor relata las metamorfosis de Ío en vaca (*Metamorfosis*, libro I), de Calixto, hija de Licaón en osa (*Ibid.*, libro II), de Acteón en ciervo (*Ibid.*, libro III), de Celmo (yerno de Jupiter), en diamante (*Ibid.*, libro IV) , del pastor Dafnes en piedra (*Ibid.*), de Escaloso en búho (*Ibid.*, libro V), de Aracne en araña (*Ibid.*, libro VI), de Sitionis «muger de Tracia» en ave (*Ibid.*, libro VII), de las hermanas de Meleagro convertidas en aves (*Ibid.*, libro VIII), de Aqueloo que se transforma en culebra, agua y dragón en su duelo contra Hércules (*Ibid.*, libro IX), de Cipariso transformado en ciprés (*Ibid.*, libro X), de Esaco hijo de Príamo transformado en mergo o somormujo (*Ibid.*, libro XI), de Cigno, hijo de Neptuno, transformado en cisne (*Ibid.*, libro XI), de Hécuba transformada en perra (*Ibid.*, libro XIII), de Sibila convertida en voz (*Ibid.*, libro XIV) y por fin de «el anima de Ces» que «se bolvió estrella reluciente del cielo» (*Ibid.*, libro XV).

⁷ Sobre Juan Sanchez Valdés de la Plata y su *Corónica* , véase: L Sánchez Granjel, 1973: 485-496 y Ronzón Fernández (1998), que señala varios ejemplos de plagio entre Sánchez Valdés de la Plata y la *Silva de varia lección* de Pero Mexía.

La misma adscripción de las transformaciones de Ovidio al dominio de la fábula, de la ficción (y por tanto, de la mentira gustosa) aparece en el libro I de la *Silva de varia lección* de Pero Mexía, al final del capítulo 33, dedicado al laurel:

Ovidio cuenta una muy hermosa ficción y fábula en el primero libro de sus Transformaciones, de febo y Daphne y cómo la Daphne fue convertida en laurel. Y tuvieron el laurel por consagrado a este Febo o Apolo, que, entre otras vanidades tenían por uno de sus dioses, como está dicho. (Mexía, 1989 [1540]: I, p. 463-464)

En unas pocas líneas, el texto de Mexía revela una verdadera saturación de palabras (fábula, ficción, vanidades) que adscriben la metamorfosis a la ficción, la invención placentera pero falsa.

Los textos doctrinales de la Temprana Edad Moderna se representan entonces la metamorfosis en el seno de una antítesis que opone, por un lado, la ficción o fábula (en la cual se admite el cambio de forma) y la realidad (descrita por los textos que se inscriben en la categoría de la *historia*) que se caracteriza por la permanencia de formas estables.

Las soluciones para salvaguardar la metamorfosis en el mundo cristiano

Herederos y admiradores de una cultura pagana que admite la metamorfosis, pero deseosos de atenerse a los límites impuestos por el dogma cristiano, los autores de la Temprana Edad Moderna integran la metamorfosis en su visión del mundo, pero mediante una serie de modalidades que la hacen compatible con el dogma cristiano.

Una de las soluciones para salvaguardar la metamorfosis es, como se ha visto, relegarla al mundo de la ficción. Los textos demonológicos, que no pueden optar por esta solución (pues describen la realidad y pertenecen por lo tanto en la categoría de la «historia») reflejan una voluntad de racionalizar la metamorfosis, interpretándola como el resultado de una ilusión de los sentidos o el fruto de una imaginación enferma, perturbada por la melancolía. De hecho, Nabucodonosor aparece en numerosos textos doctrinales como ejemplo canónico de patología melancólica en que el enfermo melancólico, cuya imaginación se halla perturbada por la bilis negra o sus negros vapores, *crea* estar convertido en bestia⁸.

Por fin, una última solución para integrar la metamorfosis en el mundo cristiano consiste en considerarla como una representación dotada de una significación simbólica. Esta lectura de las leyendas mitológicas grecolatinas ya había sido desarrollada en la Edad Media por Boccaccio en su *Genealogia deorum* y en España por las *Questiones sobre los dioses de los gentiles* de Alfonso Fernández de Madrigal, conocido como El Tostado⁹. En el Renacimiento, la compaginación de los mitos paganos

⁸ Véase por ejemplo Cristóbal de Acosta, 1602, fol. 81r-82r.

⁹ El texto se imprimió varias veces en la Edad Moderna: Salamanca, Hans Gysser de Silgenstat, 1507; Burgos, s. i. (¿Juan de Junta?), 1545 y Amberes, Martín Nucio, 1551. Sobre la historia e influencia de este texto véase Fernández Arenas, 1976: 338-341; Saquero Suarez-Somonte y González Rolán, 1985: 85-114 así como la introducción a la edición crítica del texto realizada por Saquero Suarez-Somonte y Tomás González Rolán (Fernández de Madrigal [1995 [1507]: 6-13.

con el dogma cristiano es un verdadero desafío y su conservación o adaptación se hace mediante diversas estrategias estudiadas por el libro, ya clásico, de Jean Seznec (1939) que analiza cómo y según qué modalidades la mitología grecolatina se integra en el pensamiento cristiano del Renacimiento. Una de ellas consiste en dotar los mitos paganos de una significación simbólica, considerándolos como vectores de una *philosophia moralis*. Dicha estrategia no es específica del Renacimiento (como bien muestra Seznec) sino que fue un movimiento interpretativo que se inició en la Antigüedad tardía, prolongándose luego en la Edad Media y en la Edad Moderna. Seznec distingue tres estrategias mediante las cuales se prolonga, en los siglos siguientes, la existencia de los dioses paganos: la lectura evemerista (que considera a los dioses paganos como a personajes históricos que fueron divinizados), la lectura astrológica (que los considera como fuerzas cósmicas) y la lectura alegórico-moralizante, que ve en las leyendas mitológicas relatos alegóricos dotados de una significación moral. Así, en plena Contrarreforma, Bossuet integra la mitología pagana en el programa de enseñanza destinado al príncipe heredero del trono de Francia y lo mismo hace Fénélon con el Duque de Borgoña (Seznec 1939: 289). En el Renacimiento, la lectura alegórica de los mitos paganos heredados de la Antigüedad grecolatina fue propiciada por las *Mythologiae sive explicationum fabularum libri decem* de Natale Conti, que obtuvo en toda Europa una resonancia extraordinaria. La obra se imprimió por primera vez en Venecia, en 1567 y esta primera edición fue seguida de numerosas reimpresiones¹⁰. La obra de Conti propone ver en los mitos de la Antigüedad grecolatina una significación simbólica o alegórica: al despojar los mitos antiguos de su significación literal y al considerarlos sólo como símbolos, dotados de una significación moral, la obra de Conti desactiva la carga de desorden que contienen estos mitos y los hace compatibles con el orden cristiano.

La misma estrategia es adoptada por Juan Pérez de Moya quien publica en Madrid, en 1585, su *Philosophía secreta donde debajo e historias fabulosas se contiene mucha doctrina, provechosa a todos estudios*: el mismo título del libro inscribe los relatos mitológicos en la esfera de la ficción (se trata de «historias fabulosas»), negándoles entonces cualquier valor de realidad, y todo el libro defiende la idea de que estos relatos son dotados de una significación segunda y «secreta» que el autor se propone revelar. Así lo expone también el inicio del libro, afirmando que estas fabulas no son sino «ficción fabulosa» y que no son sino una «imagen» que significa otra cosa: «Porque lo que de los dioses de la gentilidad se dice fue todo ficción fabulosa, tomaremos principio declarando qué cosa es fábula y porqué se inventó este lenguaje. Fábula dicen a una cosa fingida con que se representa una imagen de alguna cosa» (Pérez de Moya, 1995 [1585]: 65). Así, por ejemplo, la metamorfosis de Ascálafo en búho (*Philosophía secreta*, Libro II, cap. XIV, artículo 6) simboliza «la condición de los acusadores». Así lo explicita Pérez de Moya:

Fue tornado en búho más que en otra ave porque conviene mucho al acusador las condiciones del búho: lo uno porque así como esta ave es triste en sí misma, así el acusador no es alegre. Otrosí, por la condición de la voz desta ave conviene al acusador. El búho es ave vocinglera; tales son los

¹⁰ Sobre este tema, véanse en particular las introducciones a las ediciones de la obra castellano y en inglés (Conti, 1988 y 2006)

acusadores, que muchas voces dan por mas acusar y mucho mostrar ser creíble lo que afirman». (Pérez de Moya, 1995 [1589]: 202-203)

En una perspectiva similar, la metamorfosis de Dafne en laurel (*Philosophía secreta*, Libro II, cap. XIX, artículo 14) ilustra una «moralidad» según la cual «quisieron los antiguos loar la castidad fingiendo que los que la guardaban se convertían en arboles siempre verdes, como Daphne en laurel y Lotos en otro árbol así llamado dando a entender por estos árboles la virtud de castidad» (Pérez de Moya, 1995 [1589]: 269).

Las abundantes ediciones y traducciones comentadas de las *Metamorfosis* de Ovidio adoptan la misma estrategia interpretativa. Así lo hace también, por ejemplo, la traducción de las metamorfosis ovidianas elaborada por Antonio Pérez Sigler, publicada por primera vez en Salamanca en 1580 y reimpresa luego en varias ocasiones¹¹. Al final su traducción de cada uno de los libros de las *Metamorfosis*, Pérez Sigler añade a su traducción una «Alegoría» en la cual explicita la significación simbólica y la enseñanza moral de estos cambios de forma. En una reedición del texto publicada en Burgos, por Juan Bautista Varesio, en 1609, Pérez Sigler afirma por ejemplo que la transformación de Coronis en corneja, por la diosa Minerva, significa la incompatibilidad entre la parlería y la prudencia: «por Coronis mudada en Corneja y desechada de Minerva se entiende que los parleros no pueden estar al servicio de la prudencia, antes della son aborrecidos» (Pérez Sigler 1609 [1580]: fol. 56v). De la misma manera, la metamorfosis de Nictímene en lechuza significa «el hombre que se vuelve feo y monstruoso por algún grande defecto o liviandad, pero valiéndose de la prudencia, no menos sabiamente sabe encubrirlo que supo desvergonçadamente cometello siendo la lechuza una ave que cubre su delicto con no parecer de día, vergonçosa de su defecto» (Pérez Sigler 1609 [1580]: fol. 56v-57r). Las metamorfosis no son más que ficciones poéticas, dotadas de una significación moral y, de ninguna manera, cambios de forma efectivos y reales.

La metamorfosis aparece entonces como un «locus» revelador de las tensiones que habitan el pensamiento y la escritura de la Temprana Modernidad, así como un espejo de las diversas estrategias que ésta adopta para conservar los mitos paganos. La metamorfosis es entonces un espacio de tensión o antagonismo entre *logos* y *mythos*, entre *historia* y *fabula* o *ficción*, así como un espacio de «negociación»¹², en que el texto dialoga o «negocia» con los imperativos y normas impuestos su contexto histórico.

Por otra parte, el tema la metamorfosis aparece como un laboratorio o un prisma, que nos revela de manera particularmente aguda lo que es la «forma» y lo que ésta implica para los tratadistas de la Edad Moderna. El examen del discurso sobre la metamorfosis revela tensiones entre dos visiones del mundo: una visión del mundo pagana, en que los cambios de forma son posibles y forman parte del orden natural del mundo, y una

¹¹ Sobre el aporte de Pérez Sigler en el conjunto de traducciones de las *Metamorfosis* ovidianas, véase en particular Arcaz Pozo, 2023 [on line].

¹² El concepto de «negociación» ha sido forjado por el *New Historicism*, que postula que todo texto «negocia» con su contexto, considerado como un conjunto de imperativos y convenciones que condicionan el texto, pero que el propio texto (o a un nivel más amplio, toda representación) modifica y condiciona a su vez. Sobre el concepto de «negociación» en el *New Historicism*, véase por ejemplo: Veenser, 1989: ix y xi.

visión cristiana, en la que las formas son fijas, en la que forma y materia constituyen una unidad indisociable, y donde la metamorfosis o cambio de forma es algo «fuera del orden natural», para retomar las palabras de Sánchez de la Plata.

El dogma cristiano impone una visión del mundo donde las formas son estables y totalmente sometidas a la voluntad divina. Sólo Dios puede cambiar las formas que ha creado, y en este caso el cambio de forma se inscribe en la categoría del milagro, de los sobrenatural. Pero, en paralelo se organiza una verdadera «resistencia» que se manifiesta bajo múltiples formas de expresión. En la época barroca la metamorfosis es omnipresente en el arte, la poesía, la ficción novelesca. La «supervivencia» de la metamorfosis (para retomar el título de Seznec) se hace bajo múltiples formas y estrategias de «negociación», como la interpretación simbólica o alegórica. Ciertamente que los tratados de demonología racionalizan y, en cierta medida, aniquilan la metamorfosis (reducida a una mera ilusión de los sentidos o al producto de una imaginación enferma, ofuscada por la melancolía). Finalmente, la ficción se revela como el único espacio donde la ficción puede realmente existir. Y es precisamente en el texto de ficción donde Cervantes representó de manera magistral los debates e interrogantes acerca del cambio de forma. En el *Coloquio de los perros*, Berganza es (¿tal vez?) un hombre, metamorfoseado en perro por un maleficio, pero la instancia de enunciación que afirma tal idea (la bruja Cañizares) se halla eminentemente desacreditada, por «mala» y por ser una mujer mayor, cuya imaginación puede haber sido perturbada por la melancolía que reina en tal edad. El *Persiles* nos ofrece el testimonio (subjetivo) de Rutilio que narra como una bruja, encontrada en la cárcel de Siena, vuela hasta Noruega para transformarse seguidamente en loba¹³. El mismo texto propone también el testimonio de Antonio el padre quién llega a una isla despoblada, llena de lobos, entre los cuales uno de ellos (¿tal vez un hombre transformado en lobo?) habla en castellano (Cervantes 2002 [1617]: I, 5, 169-170). El ambiente nocturno, el mar tempestuoso y la luz de la luna que rodea tal visión son una metáfora de complejas significaciones, que tanto puede remitir al tema de la ilusión de los sentidos (argumento que se aducía habitualmente para explicar los relatos de testigos que aseguraban haber visto con sus propios ojos casos de metamorfosis) como a los debates en torno a la metamorfosis y a la dificultad de compaginar herencia pagana, tradición popular y respeto del dogma cristiano.

BIBLIOGRAFÍA

AARNE Antti y THOMPSON Stith (1961), *The Types of the Folktale. A Classification and Bibliography* [1910], Helsinki, Academia Scientiarum Fennica (segunda edición revisada).

¹³ Sobre estos temas se han publicado varios trabajos a los que remitimos: Micozzi (1991: 107-152), Molho (1992: 21-32), Andrés (1993: 527-540 y 2018: 87-99), Lozano Renieblas Lozano (2016: 349-359).

- ACOSTA Cristóbal de (1602), *Tratado en contra y en pro de la vida solitaria*, Venecia, Giacomo Cornetti.
- AGUSTÍN DE HIPONA (1893 [412-426]) *Ciudad de Dios*, traducción castellana de José Cayetano Díaz de Beyral, Madrid, Viuda de Hernando.
- ALONSO ROMERO Fernando (2020), «El Lobishome o Vakner del 'límite de la tierra y el mar'», *Anuario Brigantino*, nº 43, pp. 87-136.
- ANDRÉS Christian (1993), «Fantasías brujeriles, metamorfosis animales y licantropía en la obra de Cervantes», en *Actas del III Coloquio Internacional de la Asociación de Cervantistas*, Barcelona: Anthropos - Ministerio de Asuntos Exteriores, pp. 527-540.
- ANDRÉS Christian (2018), «Hechicería, brujería y licantropía en el Persiles (Libro primero)». *Hesperia. Anuario de filología hispánica* XXI, 2, pp. 87-99.
<https://doi.org/10.35869/hafh.v21i0.1332>
- ARCAZ POZO Juan Luis (2023), «Sobre las traducciones de las *Metamorfosis* de Ovidio en el siglo XVI español: una valoración de conjunto en el contexto traductológico de su época», *e-Spania* [On line], 46 | octubre 2023,
URL: <http://journals.openedition.org/e-spania/48088>
DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.48088>
- BAKHTINE Mikhaïl (1968) *Rabelais and his World*, Cambridge, Massachussets Institute of Technology, 1968 (traducción francesa: *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Âge et sous la Renaissance*, Paris, Gallimard, 1970).
- BERTIN-ÉLISABETH Cécile (2015), «Métamorphoses ichtyologiques et asines dans la littérature picaresque: une échappatoire utopique à la mort sociale ?», *Bulletin hispanique*, 117-2, pp. 531-548,
<https://doi.org/10.4000/bulletinhispanique.4025>
- BOUZA BREY Fermín (1982), *Etnografía y Folklore en Galicia*, Vigo, Ed. Xerais de Galicia.
- BRUNEL Pierre (1974), *Le Mythe de la métamorphose*, Paris, Armand Colin.
- CABAL Constantino (1987), *La Mitología asturiana*, Madrid, G.H. Editores.
- CAMARENA Julio (1991), *Cuentos tradicionales de León*, Madrid, Seminario Menéndez Pidal, Universidad Complutense de Madrid y Diputación Provincial de León.
- CASTAÑEGA Martín de (1994 [1529]), *Tratado de las hechizerías y de la posibilidad y remedio dellas*, ed de Juan Robert Muro Abad, Logroño, Instituto de Estudios Riojanos.
- CERVANTES, Miguel de (2005 [1605 y 1615], *Don Quijote de la Mancha*, ed. de Francisco Rico, Madrid, Real Academia Española.
- CERVANTES, Miguel de (2002 [1617]), *Los trabajos de Persiles y Sigismunda*, ed. de Carlos Romero Muñoz, Madrid, Cátedra.
- CHELARIU Ana R., *Romanian Folklore and its Archaic Heritage*, Cham, Palgrave Macmillan, 2023.

- CONTI Natale (2006 [1567]), *Natale Conti's Mythologiae*, edicion y traduccion de John Mulryan y Steven Brown, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies (ACMRS), (Medieval and Renaissance Texts and Studies, 316), 2 vol.
- CONTI Natale (1988 [1567]), *Mitología*, traducción con notas e introducción Rosa María Iglesias Montiel y Maria Consuelo Álvarez Morán, Murcia, Universidad de Murcia.
- COSSÍO José María de (1952), *Fábulas mitológicas de España*, Madrid, Espasa Calpe, 1952.
- CRISTÓBAL Vicente (1997), «Las *Metamorfosis* de Ovidio en la literatura española, con especial atención a la Edad Media y a los siglos XVI y XVII», *Cuadernos de literatura griega y latina*, 1, 1997, p. 125-154, pp. 127-130
- CRISTÓBAL Vicente (2011), «Ovid in medieval Spain», en *Ovid in the Middle Ages*, James G. Clark, Frank T. Coulson Y Kathryn L. Mckinley (dir.), Cambridge, Cambridge University Pres, pp. 231-256.
- DÍEZ PLATAS Fátima y MONTERROSO Juan M., «Mitología para poderosos: las *Metamorfosis* de Ovidio. Tres ediciones ilustradas del siglo XVI en la Biblioteca Xeral de Santiago», *Semata. Ciencias Sociais e Humanidades*, 10, 1998, pp. 451-472.
- FERNÁNDEZ ARENAS José (1976) «*Sobre los dioses de los gentiles* de Alonso Tostado Ribera de Madrigal», *Archivo Español de Arte*, nº 49, pp. 338-341.
- FERNÁNDEZ DE MADRIGAL (EL TOSTADO) Alonso (1995 [1507]) *Sobre los Dioses de los Gentiles*, ed. de Pilar Saquero Suarez-Somonte y Tomas González Rolán, Madrid, Ed. Clásicas, 1995.
- GELIN Henri (1898), *Légendes de sorcellerie. Personnes changées en bêtes. Fées & sorciers. Retour des Galipotes à la forme humaine. Cas de dédoublement de la personnalité*, Ligué, Le Pays Poitevin, «Bibliothèque du Pays Poitevin».
- HANSEN Joseph (1901), *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns*, Bonn, Carl Georgi, 1901.
- HARF-LANCNER Laurence (1985 a), «De la métamorphose au Moyen Age», *Métamorphose et bestiaire fantastique au Moyen Âge*, L. HARF-LANCNER (dir.), Paris, ENS de Jeunes Filles, pp. 3-22.
- HARF-LANCNER Laurence (1986b), «La métamorphose illusoire: des théories chrétiennes de la Métamorphose aux images médiévales du loup-garou», *Annales. Histoire, Sciences Sociales* Volume 40, 1, février 1985, pp. 208-226.
- DOI: <https://doi.org/10.3406/ahess.1985.283152>
- INSTITORIS Heinrich y SPRENGER Jakob (1973 [1486], *Le Marteau des sorcières*, traducción de A. Danet, Paris, Plon.
- LAGUNA Andrés (1555) *Pedacio Dioscorides Anazarbeo*, Amberes, Juan Latio.
- LANCRE Pierre de (1982 [1612]), *Tableau de l'inconstance des Mauvais anges et démons*, edición de Nicole Jacques Chaquin, Paris, Aubier Montaigne.
- Claude LECOUTEUX (1992), *Fées, sorcières et loups-garous. Histoire du double au Moyen Âge*, Paris, Imago.

- LLANO Aureliano del (1922), *Del folklore asturiano. Mitos, supersticiones y costumbres*, Madrid, Ediciones Voluntad.
- LLINARES GARCÍA Mar (2014), «Lobishome. Las metamorfosis en lobo en las tradiciones europea y gallega», *Memoria y Civilización (Revista del Departamento de Historia, Historia del Arte, y Geografía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Navarra)*, nº17, pp. 123-248.
- LOZANO RENIEBLAS Isabel (2016) «Más para ser admirado que creído: admiración y novedad en los episodios de licántropos en el Persiles». *eHumanista/Cervantes* 5, pp. 349-359.
- MEXÍA Pero (1989 [1540]), *Silva de varia lección*, ed. de Antonio Castro, Madrid, Cátedra, 2 vol.
- MICOZZI Patrizia (1991), «Tradición literaria y creencia popular: el tema del licántropo en Los trabajos de Persiles y Sigismunda, de Cervantes», *Quaderni di filologia e lingua romanze* VI, pp. 107-152.
- MOLHO Maurice (1992) «"El sagaz perturbador del género humano": brujas, perros embrujados y otras demonomanías cervantinas», *Cervantes: Bulletin of the Cervantes Society of America* XII, 2, pp. 21-32.
- MOLHO Maurice (1976), *Cervantes, raíces folklóricas*, Madrid, Gredos.
- NYHAULD Jean de (1615), *De la lycanthropie, transformation et extase des sorciers*, Paris, Jean Millot.
- PÉREZ DE MOYA Juan (1995 [1589]), *Philosophía secreta*, ed. de Carlos Clavería, Madrid, Cátedra.
- PÉREZ SIGLER Antonio (1609 [1580]), *Metamorphoseos del excellente poeta Ovidio Nassón, traduzido en verso suelto y octava rima por le Doctor Antonio Pérez Sigler natural de Salamanca*, Burgos, Juan Bautista Varesio.
- RÍO MARTÍN DEL (1991 [1599]), *La Magia demoníaca (Disquisitionum magicarum libri sex)*, edición y traducción de J. Moya, Madrid, Hiperión.
- RISCO Vicente (1944-1945), «El Lobishome», *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, tomo I, pp. 514-533.
- RONZÓN FERNÁNDEZ Elena (1998), «El médico Juan Sánchez Valdés de la Plata y su libro sobre el hombre: historia de una investigación», *El Basilisco: Revista de materialismo filosófico*, nº 24, 1998, pp. 63-84.
- SÁNCHEZ GRANJEL Luis (1973), «Humanismo medico renacentista: La obra de Juan Sánchez Valdés de la Plata», *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 12, pp. 485-96.
- SAQUERO SUÁREZ-SOMONTE Pilar y GONZÁLEZ ROLÁN Tomás (1985) «Las *Questiones sobre los dioses de los gentiles* del Tostado: un documento importante sobre la presencia de G. Boccaccio en la literatura medieval española», *Cuadernos de filología clásica*, nº. 19, pp. 85-114.

- SCHEVILL Rudolph (1913), *Ovid and the Renaissance in Spain*, Berkeley, University of California Press, 1913.
- SEZNEC Jean (1939), *La survivance des dieux antiques. Essai sur le rôle de la tradition antique dans l'Humanisme et l'art de la Renaissance*, London, Warburg Institute (traducción española: *Los Dioses de la Antigüedad en la Edad Media y el Renacimiento*, Madrid, Taurus, 1983)
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*, edición electrónica bilingüe latín-español, consultable en <https://tomasdeaquino.org/suma-teologica-bilingue>
- TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal* (2015), presentación, traducción y notas de Ezequiel Téllez, Pamplona, Eunsá (Colección de Pensamiento medieval y renacentista).
- TRUJILLO Stefania (2019), *Yo soy tú, y tú eres yo. Disfraz, metamorfosis y duplicación en los libros de caballerías de Feliciano de silva*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- VEESER Harold A. (1989), *The New Historicism*, Londres-New York, Routledge.
- VILLAMEDIANA, Juan de Tarsis, conde de (1643), *Obras de don Juan de Tarsis, conde de Villamediana*, Madrid, Diego Díaz de la Carrera, 1643.
- VILLAMEDIANA, Juan de Tarsis, conde de (1999), *Fábulas mitológicas*, ed. de Lidia Gutiérrez Arranz, Kassel, Reichenberger.