

Esoterismo y religión en la España del siglo XVI: Stanihurst, de Santiago y la defensa de la alquimia

Esotericism and religion in 16th century Spain: Stanihurst, from Santiago, and the defense of alchemy

Juan Pablo BUBELLO¹

Resumen

La relación entre alquimia y cristianismo en la baja Edad Media y el período temprano-moderno es objeto de arduo debate académico en la actualidad. Mientras algunos especialistas no observan una relación entre ambas sino hasta el siglo XIV y en adelante; otros enfatizan un vínculo ya vigente en la Edad Media clásica. En nuestro enfoque desde la historia cultural, teniendo en cuenta que los alquimistas integran la “tradición esotérica occidental” y que el cristianismo es la religión hegemónica en la España del Siglo de Oro, abordaremos históricamente los textos de dos seguidores del arte en la corte de Felipe II – Richard Stanihurst y Diego de Santiago –, con el objeto de analizar la defensa de sus prácticas y representaciones alquímicas frente a un contexto cultural adverso, hegemonizado por el horizonte de sentidos y significados cristianos, que se traduce en constantes prohibiciones, persecuciones y ejecuciones, no sólo en la península ibérica sino en la Europa occidental toda.

Palabras clave: Alquimia. Esoterismo. España. Siglo XVI.

Abstract

The relationship between alchemy and Christianity in the low middle ages and early-modern period is the subject of arduous academic debate nowadays. Although some specialists did not establish a relationship between the two until the fourteenth century - and onwards; others emphasize a link already in force in the classical middle ages. Bearing in mind that alchemists integrate the “tradition of western esotericism” and that Christianity is the hegemonic religion in sixteenth-century Spain, in our approach from the cultural history, we will historically address the texts of two followers of the art in the court of Philip II – Richard Stanihurst and Diego de Santiago –, to analyze and defend their practices and alchemical representations amid adverse cultural context, hegemonized by Christian meanings, which was put in force by the constant prohibitions, persecutions, and executions, not only in the Iberian peninsula, but also throughout western Europe.

Keywords: Alchemy. Esotericism. Spain. 16th century.

¹ Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Departamento de Historia. Puan 480, Tercer piso, Buenos Aires, Argentina. E-mail: <j_bubello@yahoo.com.ar>.

Introducción

Uno de los debates actuales es la relación entre alquimia y religión cristiana en los períodos bajo medieval y temprano-moderno.

Los estudios recientes entienden que, desde el siglo XIV, la alquimia vivió un “giro religioso” – un proceso de “cristianización progresiva” – por el que abandonó el contexto medieval hegemonizado por prácticas cuyo horizonte de sentidos se basaba en los clásicos de la antigüedad y la tradición árabe (PEREIRA, 2001; NEWMAN, 2005; OBRIST 2005; PRINCIPE, 2013) – etapa histórica que había comenzado hacia el año 1150, al iniciarse la traducción de textos árabes al latín. (NEWMAN, 2005). Sin embargo, una mirada alternativa señala vínculos entre alquimia y religión cristiana vigentes en el marco medieval clásico (DEVUN, 2009; NUMMEDAL, 2013).

Por nuestra parte, coincidiendo en que, como las prácticas y representaciones alquímicas son integrantes del esoterismo occidental y que, más que hablar de “alquimia”, debería hablarse de “alquimias”, justamente para subrayar todas esas diferencias observables en la historia (HANEGRRAFF *et al.*, 2005); respecto al siglo XVI, un problema emergente del vínculo esoterismo-religión (y aquí más precisamente entre alquimia y cristianismo) son los discursos contruidos por los alquimistas para defender su “arte”, frente a las impugnaciones y persecuciones vigentes en un contexto cultural hegemonizado por los entramados de sentido y significados cristianos.

Este objeto adquiere relevancia pues, aun cuando en 2005 se publicó el que, hasta el momento – con sus más de mil páginas – es el más rico registro de la historia del esoterismo occidental (HANEGRRAFF *et al.*, 2005), una mirada minuciosa descubre que allí el abordaje del esoterismo – y de sus persecuciones – en la España del siglo XVI es marginal, y esa corroboración concuerda con el repaso de la producción internacional especializada de las últimas dos décadas, donde los trabajos centrados en el período que nos interesa – el temprano moderno – se enfocan en casos germanos, ingleses, franceses, de la península itálica, escandinavos y europeo orientales, excluyendo en general a los españoles o abordándolos tangencialmente.

Focalizando entonces en el análisis de las propias “palabras y labores” de los alquimistas – como se insistió metodológicamente en los últimos años (NUMMEDAL, 2011) –, un buen punto de ingreso para abordar este problema histórico puntual son los discursos apologéticos desarrollados por Richard Stanihurst² (1994) en su “El toque de Alquimia” de 1593³ y por

² Richard era hijo del protestante James Stanihurst (1522-1573). Nació en Dublín en 1547. Se formó en los primeros años de su vida en el marco del cristianismo reformado y estudió leyes. Comenzó sus estudios en el *College* de Oxford, interesándose en Porfirio (al que dedicó un comentario publicado con el título *Harmonia sive Catena Dialectica in Porphyrianas Constitutiones* en 1570). Luego, su tutor, Edmund Campion, lo incentivó a estudiar historia de Irlanda y su esfuerzo se coronó participando con un texto titulado *Description of Ireland* (así como otro titulado *History of Ireland*) que integraron el primer volumen del famoso *Holinshed's Chronicles* (1577). Fue señalado que la causa de que se hallara, hacia 1584, en los países bajos españoles, fue un exilio “autoimpuesto” (LENNON, 1978). Pero sabemos, por un lado, que en 1579 abandonó Inglaterra e Irlanda, para nunca regresar, tras fallecer su joven esposa Janet Barnewall; y, por otro, que, en fecha desconocida, abrazó el catolicismo, aunque se desconoce si lo hizo antes o después de abandonar su tierra natal (LEE, 1898). En los países bajos españoles, participó en actividades anti-inglesas con otros católicos exiliados y contrajo matrimonio ahora con la católica Helen Copley. En 1582, tradujo la Eneida con el título “*The first foure Bookes of Virgil his Eneis, intoo English Heroicall Verse*”, by Richard Stanyhurst y escribió “*De rebus in Hibernia gestis*” (1584) y “*De Vita S. Patricii Hyberniae Apostoli*” (1587). Si entre 1592 y 1595 integró el círculo filipino del Escorial, poco se sabe de los acontecimientos de su vida posteriores (al parecer, falleció en Bruselas en 1618).

³ El toque de alquimia (1953), en el cual se declaran los verdaderos y falsos efectos del arte, y como se conocieran las falsas practicas de los engañadores y haraneros vagamundos (STANIHURST, 1994). Este tratado se encuentra reservado en la Biblioteca Nacional de Madrid (BNE), (ms. 2058, 95. T. V, fols. 248r-257v.). Aunque una edición fue publicada en 1987 (ESLAVA GALÁN, 1987), utilizamos aquí la de mediados de 1994 (TAUSIET, 1994).

Diego de Santiago⁴, en su “Arte Separatoria” (1598)⁵, mientras trabajaban en las dependencias del Escorial.

Ambos textos son pasibles de estudio desde la historia cultural (CHARTIER, 1992) y con la categoría “esoterismo” (FAIVRE, 1986), pues son representativos del universo esotérico de la España de Felipe II en la segunda mitad del siglo XVI junto a otros que circulaban en la región (por caso, el “De vita longa” de Paracelso, las obras alquímicas pseudo-lulianas como el “*Experimenta, el Liber de secretis naturae sirve de quinta essentia, el Antiquum testamentum et compendium animae transmutationis metallorum*”, la traducción del “*Asclepio*”, realizada con toda probabilidad por Diego Guillén de Ávila en 1487, el “*De vita coelitus comparanda*” de Ficino, el “*Heptaplus*” de Pico della Mirándola, la “*Polygraphi*” a de Tritemio, la *Magia naturalis de della Porta*, el “*De umbris idearum*” de Bruno y la “*Monas Hieroglyphica*” de John Dee – todos los cuales se encontraban en la biblioteca de Juan de Herrera (BUBELLO, 2011), así como también los tratados sobre magia, astrología, cábala y hermetismo – en casi doscientos ejemplares que se atesoraban en el mismo palacio del Escorial (PARKER, 1984).

La defensa de la alquimia por Stanihurst y de Santiago

Stanihurst recuerda la ejecución de un alquimista en la Baviera de 1590⁶, mientras que de Santiago señala que los que define como “[...] los hijos del Arte [...] an de ser perseguidos, como lo an sido nuestros antepasados [...]” (SANTIAGO, 1598, v.2, p.64). Más aún. El propio Felipe II tenía sus reservas sobre la alquimia y si autorizaba y financiaba sus labores a nuestros agentes y a otros, creando un círculo de esoteristas en su corte (BUBELLO, 2010b), dudaba con relación al resultado de esas actividades en el Escorial⁷ (lo sabemos por su nota a Pedro del Hoyo)⁸.

Estas menciones a ejecuciones, persecuciones y a las mismísimas dudas reales, remiten al marco cultural anti-alquímico que, si ampliamos la mirada a occidente, ya desde los siglos XIII-XIV, hallamos persecuciones, prohibiciones e impugnaciones.

⁴ De sus datos biográficos casi nada sabemos. Presumiblemente nació a mediados del siglo XVI y dice ser natural de San Martín de Trebejo (SANTIAGO, 1598, v.1, p.151). En nuestra fuente encontramos menciones a reinos, dominios y diversas ciudades de su época, que permiten confirmar su pertenencia geográfica y temporal: “[...] quien negara la diferencia de las frutas que ay en la vera de placencia a las del andalucia y, las carnes de Madrid y toda castilla la vieja y los pescados de la mar de Galizia, y de Vizcaya, a los del anda-lucia[...]” (SANTIAGO, 1598, v.1, p.50); “Notorio es a todas las personas que de esto tienen noticia que se sustera el Vino sin echarle ninguna cossa en muchas partes todo el año y aun algunos años: como es en ciudad real, y el q se encierra en Auila, y en Samartin de valde yglesias, y en Robledillo, y Descarga maria, y en el Aceuo, y en los Hoyos, en samartin de trebejo[...]” “[...] Y assi mesmo los que lleuan del andaluzia a Flades, y a Yngalaterra, llegan alla muy mejores que quando salen de aca [...] Y estose vee bien en los que lleuan a las Yndias[...]” (SANTIAGO, 1598, v.1, p.119).

⁵ Santiago, Diego. *Arte Separatoria y modo de apartar todos los licores, que se sacan por via de destilación: para que las medicinas obren con mayor virtud y presteza*. Sevilla, 1598. Ejemplares originales de los libros I y II se encuentran en las bibliotecas de la Universidad Complutense (catálogo: 615San7d), de la Universidad de Salamanca (signatura: 35893) y de la Nacional de España (Raros: 7553).

⁶ El dublinense señala, tratando de distinguir a los alquimistas de los que no lo son, que “Otros toman carbones y, haciéndoles agujeros, echan dentro polvos de oro atrapándolos con çera y, quando el crisol esta al fuego con el azogue, ponen enzima de los dichos carbones, derrítese la çera, los polvos caen y se funden, y el azogue desvanece en humo. Con este engaño un bragadín, avrá tres años, burlo unos ciudadanos venecianos y después, pensando engañar al Duque de Baviera de la misma manera, descubrió el Duque su trampa y le mando por ello cortar su cabeza, que se executo.” (TAUSIET, 1994, p.556).

⁷ Se conoce la historia de la construcción del Escorial y sus instalaciones destinadas a las prácticas alquímicas a partir de cuatro fuentes: Tercera parte de la historia de la Orden de San Jerónimo de Sigüenza, J., Madrid, 1605; Sepulveda, J., *Historia de varios sucesos y de cosas notables que han acaecido en España de 1924*; Almela, J. A., *Descripcion de la Octava Maravilla del Mundo que es la excelente y santa casa de San Lorenzo de 1594* en Andres, G., *Documentos para la Historia de San Lorenzo del Escorial*, VI, 1962; L’Hermite, Jehan, *Le passetemps*. Antwerpen: Publié d’après le manuscrit original par Ch. Rvelens (1980, p.72) que pueden ser vistas en Bubello (2010b).

⁸ “[...] Es verdad que aunque yo soy incrédulo destas cosas, que desta no lo estoy tanto, aunque no es malo serlo, porque si no saliese no se sintiera tanto; pero de lo que hasta agora se ha visto y a vos os parece, así de la obra como de las personas, no estoy tan incrédulo como lo estuviera si esto no fuera así” (PUERTO, 2003, p.18).

En lo concerniente a las instituciones eclesiásticas y laicas, en 1317 el Papa Juan XXII prohibió la alquimia con su decreto *Spondent quas non exhibent*. En 1326/27, aunque la bula del mismo Papa, *Super illius specula*, condenó prácticas mágicas – no incluía la alquimia –, la Orden Franciscana la citó – con la magia – entre las prácticas prohibidas para sus miembros. La Orden Dominicana condenó en 1272 estudiar, enseñar o practicar alquimia entre los suyos y lo propio hizo la Orden Cisterciense en 1317. Por su parte, mientras Carlos V prohibió la alquimia en Francia en 1380 y bajo el reinado de Enrique IV, un *estatuto* de 1403 estableció en Inglaterra que “Se ordena y establece, que de aquí en adelante nadie se dedicará a multiplicar el Oro o la Plata, ni se ejercitará en el Arte de la Multiplicación; y si alguno hace tal y tiene esa tacha, incurrirá en el delito de felonía” (TAYLOR, 1957, p.124); la alquimia fue también prohibida tanto por el gobierno de Venecia (1468) como el de la ciudad de Núremberg (1493).

Por supuesto, estas disposiciones legitimaban la persecución eclesiástica y laica. En 1419, el alquimista inglés William Morton fue apresado en la cárcel de Colchester, tras haber sido encontrado culpable de haber engañado a la Condesa de Hereford, al afirmarle que, a cambio de su mecenazgo, podía fabricar un elixir en forma de polvo de color rojo para convertir el bronce, cobre o latón en oro. Entre 1491 y 1506, en la corte eclesiástica de Poznan, se enjuició al Baccalarius Caspar de la Iglesia de Santa María Magdalena, por efectuar prácticas alquímicas en su casa situada en las cercanías (en el proceso, Caspar afirmó que buscaba el oro potable merced al fuego siendo su sanción prohibirle continuar con esas prácticas y, especialmente, buscar aguas apropiadas para separar oro y plata – (PRINKLE, 2012). En 1574, Phillip Sömmering, que venía actuando en la corte del conde Julius de Braunschweig-Wolfenbüttel desde 1571, fue enjuiciado al acusársele de defraudar las arcas monetarias de su mecenas, adulterio, asesinato, robo, intento de envenenamiento, hechicería, uso de filtros amatorios – que incluían una fórmula para hacerse invisible – e inventar tener un asistente alquimista imaginario; tras ser torturado, fue ejecutado en 1575 (NUMMEDAL, 2007).

En la península ibérica hallamos un escenario análogo. En 1400, el rey Martín de Aragón dispuso apresar al alquimista francés Jaume Lustrach (que había sido contratado en 1395 por su antecesor, Juan I, para obtener la transmutación del metal en oro). Destino cruel tuvo el alquimista Fernando de Alarcón, que había trabajado para el Arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo de Acuña (1412-1482) y fue decapitado (ca.1479-1480) en la plaza toledana de Zocodover, tras involucrarse activamente en los conflictos políticos de su mecenas. En la España de Felipe II, el alquimista boloñés Leonardo Fioravanti (1517-1588?), fue sometido a proceso entre 1576 y 1577 acusado de practicar medicina sin autorización y dar muerte a uno de los servidores del palacio real con prácticas médico-alquímicas y su “*Capricci Medicinali*” (1561) fue prohibido en el Índice de 1583 (EAMON, 2000, 2010). Entre 1593 y 1596, el alquimista Juan de Santa Ana, por sus actividades alquímicas en el monasterio de Santa Engracia de Zaragoza, fue acusado de acuñar moneda falsa y permaneció en prisión cuatro años (Proceso contra fray Juan de Santa Ana), (Archivo Diocesano de Zaragoza, S/C, v.1, fol. 264r).

Pero también abonó este marco cultural antialquímico la vertiente de polémicas tendientes a criticar, deslegitimar y atacar las prácticas y representaciones vinculadas al arte por la vía discursiva. Ampliemos la cita anterior del Trebejo de Santiago:

[...] y porque losq ignoran a este arte no nos murmure: ni quieran sustentar sus errores contra la verdad, la qual no puede ser conuencida, aunque muchas vezes sucede ser con pasion e ignorancia ser perseguida, como ami me a sucedido muchas vezes, y por la persecución traerme a termino de querer dexar lo bueno, y seguir lo malo; y viendo que salia de la luz, y q etraua e las tinieblas, perseuere en sustetar la verdad: e lo qual e gastado un mediano caudal, para defederme de los

ignorantes della: aunque en alguno se entendio ser malicia, y no ignorancia. Auemos dicho esto, porque los hijos del Arte, sean costantes enella, porque an de ser perseguidos, como lo an sido nuestros antepasados: y todo esto se puede lleuar con muchas ventajas, porque por ella conocemos los que caminan en la verdad, y los q van fuera della en as cosas naturales, y con esta felicidad passamos nro viage con muy grandes ventajas de los que nos persiguen y assi conuiene que se animen los q entraren en nuestra arte, porque verdaderamente es el camino mas cierto y mas verdadero para saber lo que ay en la naturaleza de los que oy se saben [...] (SANTIAGO, 1598, v.2, p.29).

Hallamos que estos discursos a los que refiere nuestro alquimista se remontan en Europa occidental a inicios del siglo XIV.

Hacia 1300, como rector del convento de St. Gangolf (Bemberg), el poeta Hugo de Trimberg, en su *Renner*, incluyó la alquimia y la religión judía – en la lista de prácticas perniciosas contrarias a la Santa Escritura. El inquisidor de Aragón Nicolas Eymeric (1320-1399) en *Contra alchymistas* (1396), los tildó de charlatanes, afirmando que, aún en el supuesto que obtuvieran la transmutación, se debía a la ayuda demoníaca. El Obispo de Ávila, Alonso Tostado (ca.1400-1455), en pasajes de su “*Commentaria in primam partem exodi*”, in “*Eccam vobis quis sacris litteris*” (1528), señaló que era imposible que los alquimistas pudieran efectuar sus alegadas trasmutaciones. En las últimas décadas del siglo XVI, mientras los predicadores puritanos ingleses consideraban tan diabólica la transmutación alquímica que la tildaban de fraude (MENDELSONH, 1992); en 1571, el teólogo suizo y médico de la Universidad de Heildelberg, Thomas Erastus (1524-1583) en su “*Explicatio quaestionis, qua quaeritur: utrum ex metallis ignobilibus arte conflari aurum posit verum et naturale [...] in Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima*” (Basilea 1571), atacó la validez de la transmutación alquímica, tildándola de sacrílega y demoníaca.

Otra forma en que se manifestó la tradición antialquímica occidental fue la literatura. Recordemos algunos ejemplos célebres entre tantos: a comienzos del siglo XIV, Dante Alighieri (1265-1321), en el canto 29 de su “*La Divina Comedia*”, ubicó a dos alquimistas en el Infierno; Geoffrey Chaucer (1343-1400), en su “*Canterbury Tales*” (ca.1390), satirizó la alquimia en “*The Canon’s Yeoman’s Tale*”; Sebastian Brant (1457-1521) en su famoso “*Narrenschyff*” (La nave de los locos) equiparó la alquimia con la tontería (1494) y en la península ibérica, en “*El conde Lucanor*” (1330-1335), capítulo “*De lo que contesçio a un rey con un omne que dixo quel faria alquimia*”, su autor Don Juan Manuel (Príncipe de Villena) narró una estafa al monarca con promesas alquímicas.

En síntesis, al momento en que nuestros dos agentes construyen sus discursos apologéticos, dentro y fuera de España hay un clima cultural antialquímico (no exento de matices regionales que debemos atender pero que por razones de espacio no ahondaremos aquí), traducido en impugnaciones, críticas, prohibiciones, persecuciones y ejecuciones de alquimistas de tres siglos de antigüedad.

Ello, por cuanto los alquimistas (con astrólogos, magos, cabalistas cristianos y otros referentes del esoterismo occidental), se encontraban en una posición subalterna frente a la hegemonía cultural impuesta por las prácticas y la representación del universo, el mundo, de la naturaleza y del hombre que desplegaron, sostenían y difundían las iglesias cristianas (pre-reformadas, reformadas y contra-reformadas). Más aún, a escala amplia y en la larga duración, este escenario cultural antialquímico y antiesotérico general se relaciona con las cuatro vías de polémicas antimágicas que se ha demostrado caracterizan la tradición occidental (dos eruditas: la tradición cristiana desde los siglos IV-V y la científico-moderna iniciada en el XVII; una popular: visible en la risa, la burla y ridiculización de lo mágico; y una estatal, encarnada en el discurso penal

(MARTINO, 1965; BURUCUA, 2001; BUBELLO, 2010a) y, con las persecuciones contra sus agentes y sus libros, manuscritos y tratados (DAVIES, 2009)⁹.

¿Cómo defienden discursivamente entonces, sus prácticas y representaciones alquímicas Stanihurst y de Santiago mientras permanecen trabajando en El Escorial?

En principio, ambos coinciden en recordar a dos agentes muy caros al esoterismo occidental como fuente de autoridad principal: Paracelso y Lull.

Si Stanihurst relaciona la etimología de la palabra *al-chimia* con las culturas griega y árabe antiguas (tópico que ya analizamos (BUBELLO, 2016, p.106), enfatiza luego:

[...] que un metal se puede convertir en oro, Paracelso lo prueba manifiestamente, porque dize de cierta agua mineral de caparosa que ay en Alemania, que los moradores cerca della están acorstumbrados a echar dentro de dicha agua planchas delgadas de hierro, y dexandolas allí algunos messes, las hallan después convertidas en cobre [...] (TAUSIET, 1994, p.550).

[...] Y aunque Raymundo Lullo y otros llaman a la materia con que obran vino y agua ardiente (con todo no se entiende) el vino ni agua ardiente comun, sino otra agua especial mas cercana y connatural a los metales, que llaman ellos nuestro vino roxo y vino blanco, producido en una viña, siendo blanco o roxo conforme al tártaro blanco o roxo que contiene [...] (TAUSIET, 1994, p.555).

⁹ Este marco cultural antiesotérico contra sus referentes y sus textos es bien visible, por supuesto, en la península ibérica. En una lista en la cual no podemos extendernos por razones de espacio, recordemos que el Inquisidor de Aragón impugnó por heréticos quinientos pasajes de las doctrinas lullianas, solicitándole al Papa Gregorio IX que las condenase en 1376; que en 1387, el rey Juan I condenó a los que “cataban agüeros, adivinanzas et suertes [...] e otras muchas maneras de agogierías et sorterías, faciéndose astrólogos” mientras que el rey Juan II de Castilla estableció, en 1410, una ley “[...] contra los que usan la hechicería y adivinanzas y agüeros y otras cosas defendidas [...]”, por la que imponía pena de muerte como castigo (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1877, p.451); que, respecto al astrólogo Enrique de Villena, a comienzos del siglo XV el rey Juan II de Castilla ordenó a Fray Lope de Barrientos (1382-1469) que quemase todos los libros de su biblioteca que estuvieran vinculados con magia y hechicería (BUBELLO, 2012); que el inquisidor Eymerich dispuso quemar en Barcelona un ejemplar del libro “*Liber Salomonis*” al que asociaba con la nigromancia y lo mismo hizo, en 1440, el lugarteniente de inquisidor Arnau Dezvall en el reino de Aragón, cuando se lo encontró en posesión del procesado por hechicería, Pedro March, y que, a fines del siglo XV, a iniciativa de la Inquisición, se produjo en Salamanca una gran quema de libros mágicos frente a un convento (CARO BAROJA, 1992). No olvidemos también que, en 1528, la Inquisición de Cuenca detuvo a Eugenio Torralba y lo torturó por sus invocaciones al espíritu Zequiél: finalmente, en 1531, fue condenado a permanecer en la cárcel con promesa de “no volver a llamar a su espíritu bueno ni oírle”; hasta que fue indultado tras cuatro años de encierro (MENÉNDEZ Y PELAYO, 1877, p.367); que, en 1532, Carlos V exigió que se castigara a ciertos tipos de magos (BASCHWITZ, 1968) que, a fin del siglo XV, el obispo de Urgel, Pedro García, fue designado en comisión para examinar las tesis de Pico della Mirándola y luego escribió “Determinaciones magistrales” (1489) donde asoció cábala y magia con superstición (SECRET, 1979) que, en 1538, Pedro Ciruelo, en su “*De Cabbala et Mesia Judaeorum in Enarrandis Bibli*”, criticó la cábala judía e impugnó su apropiación por los cristianos (REYRE, 1999). Precisó Ciruelo que la kabbala era incierta, que no ha sido revelada por Dios y que constituía una invención astuta de los judíos, inadmisibles para los cristianos, enfatizando que las reglas de la cábala eran una “Gerigonza”, es decir, una jerga secreta de malhechores, que los nombres divinos carecían de virtud sobrenatural y que la magia era ilícita (SECRET, 1979); que, en 1587, en su “De la filosofía sacra o de lo que interesa la física en las Escrituras”, el médico Francisco Valles – que integró la corte filipina –, reprobó a “[...] magos, cabalistas y platónicos que se imaginan que hay en las palabras un poder capaz de operar milagros [...] (que) piensan que la lengua de Adam es la lengua primitiva, diciendo que los himnos eclesiásticos han conservado voces hebreas [...] porque, en otro caso, perdería su eficacia, según los magos, cuyo jefe fue Zoroastro” (SECRET, 1979, p.246); que, entre 1576 y 1578, el astrólogo Amador de Velasco y Mañueco fue enjuiciado por la Inquisición de Toledo y condenado a salir en auto de fe público, en forma de penitente, sin cinto y sin bonete, con una vela de cera en la mano, abjurar de levi y luego desterrado por seis años de la jurisdicción (CARO BAROJA, 1985); que, a mediados del siglo XVI, el inquisidor Alfonso Manríquez instó a todos los “buenos cristianos” de España a denunciar ante los tribunales locales a los que posean “[...] espejos mágicos, anillos mágicos, espíritus familiares, realice conjuros, haga pactos con el demonio, utilice agua bendita con fines mágicos, inspeccione las palmas de las manos, oculte libros mágicos, o practique la adivinación” (PAVIA, 1959, p.26); que, al mismo tiempo que se censuraban libros de astrología judiciaria legitimándose en que el “[...] juzgar lo que es lícito a sólo los teólogos y a puros teólogos pertenece, porque de lo que es lícito no hay reglas en la Astrología, sino en la sola Teología” (PARDO TOMAS, 2003, p.7), el libro de Jerónimo Cortés fue atacado por el cura sevillano Luis de Guzmán y tildado de “Librillo ordinario [...] tan perjudicial que en muchas confesiones me ha dado que entender con gente ordinaria acerca de la fe que ponen en algunas cosas y hierbas. Cierto yo me admiro cómo la santa y general Inquisición no ha advertido el inconveniente grande que trae consigo que semejantes cosas anden en lengua vulgar” (PARDO TOMAS, 2003, p.16); que, hacia 1570, se analizó con fin expurgatorio, la “*Magia Naturalis*” de della Porta, se autorizó su circulación en latín, prohibiéndose en lengua vulgar (PARDO TOMAS, 2003); que los tratados de Eriquo Cornelio Agrippa, Gerolamo Cardano y Miguel Servet ya se encontraban en la edición del “Índice” de 1559 y que, por su parte, los de Giordano Bruno se incorporaron en 1632 (PARDO TOMAS, 1991).

Santiago también se filió con “*Lulio y Theophrasto Paracelso*” al escribir “[...] nuestro arte separatoria: la qual entendieron muy bié Arnaldo de Villanoua y Raymundo Lulio y Theophrasto Paracelso, y Vbequero, y Ioannes de Rupecissa y otros muchos [...]” (SANTIAGO, 1598, v. 2, p.21).

Es que el germano Theophrastus Phillippus Aureolus Bombastus von Hohenheim (1493-1541) era uno de los máximos referentes de la alquimia europea. Aunque la mayor parte de sus escritos no fueron publicados durante el transcurso de su vida, los más importantes ya habían salido de la imprenta hacia fines del siglo XVI difundiéndose por toda Europa sus representaciones y prácticas médico-alquímicas (el clímax se alcanzó precisamente en la década de 1590, cuando apareció la monumental edición de 4800 páginas de sus textos, efectuada por Johann Huser con el título *Bücher und Schrifften*). Recordemos que, en su *Das Buch Paragranum* (1531), Paracelso había señalado lo que consideraba era el objetivo central de la alquimia, vinculándola con la medicina, al escribir: “*It is not that one should be saying, Alchemy makes gold or it makes silver. Here is the real purpose: to make arcana and to direct them against the diseases*” (FORSHAW, 2013, p.143); y que este tópico ya demostramos que se halla presente en el texto de Santiago (BUBELLO, 2013, 2014, 2015). Sin embargo, un matiz importante debe recordarse también: los conocidos elementos milenaristas y apocalípticos de las representaciones de Paracelso, no los hallamos ni en Stanihurst ni en de Santiago (BUBELLO, 2015, 2016).

Ahora bien, esa difusión de los textos de Paracelso generó intensos debates a favor y en contra. Tan temprano como en 1561 se le describía como “[...] un hombre malvado y un mago, [que] se comunicaba con los demonios” (SHIPPERGES, 2000, p.233). El teólogo suizo y médico de la Universidad de Heidelberg, Thomas Liebler o Erastus (1524-1583), atacó a Paracelso y la validez de la transmutación alquímica, tildándola de sacrílega y demoníaca en su “*Explicatio quaestionis, qua quaeritur: utrum ex metallis ignobilibus arte conflare aurum posit verum et naturale... in Disputationum de medicina nova Philippi Paracelsi pars prima*” (Basilea, 1571). Y, mientras Petrus Severinus (ca.1540-1602) defendió a Paracelso en “*Idea Medicinae Philosophicae*” (Basilea, 1571), Jacques Fontaine en *Discours de la puissance du ciel sur les corps inferieures et principalement de l’influence, contre les astrologues iudiciaires, avec une dispute des elements contre les Paracelsistes* (París, 1581), lo relacionó con la magia diabólica (no entraremos en los debates paracélsicos aquí, tema que, además, fue y sigue siendo abordado por eminentes especialistas (DEBUS, 1998; KAHN, 2007).

En el marco de esa controversia alquímico-paracélsica, Stanihurst y de Santiago claramente filiaron sus prácticas y representaciones con las del célebre germano, de quien dicen que el primero “prueba” que “un metal se puede convertir en oro” mientras que el segundo señala que conocía muy bien su arte separatoria. Por ende, si por un lado estas citas apologéticas respecto de Paracelso en la España de la última década del siglo XVI, pueden ser consideradas como una (no la única) de las vías por las cuales sus prácticas y representaciones ingresaron y circularon por la península ibérica en el marco de esas polémicas; por otro, esos discursos apologéticos basados en la autoridad de Paracelso adquieren trascendencia si recordamos que, en la propia España, apenas una década antes, el Índice de 1583 ya había prohibido dos textos del germano (se expurgó *Chirurgia minor* – Basilea 1570 – y se desautorizó *Chirurgia Magna* – Estrasburgo, 1573).

Debemos subrayar que, por otra parte, las menciones a la autoridad de Ramón Llull (1232-1316) por Stanihurst y de Santiago no son originales de la última década del siglo XVI: por caso y entre tantos, en la Valencia de 1506, el cisterciense Jacobus Januarius en *Ars Metaphysicalis naturalis ordinis*, expuso las ideas alquímicas atribuidas a Llull. Y expresamos con intención

atribuidas, porque los especialistas han demostrado que Llull – o Raimundo Lulio, el doctor illuminatus –, aunque puede incluirse en el llamado esoterismo occidental a partir de los textos que escribió sobre las prácticas y representaciones en las que estuvo interesado, no era autor de ninguno de los textos que en los siglos XVI y XVII circulaban con su nombre en relación a la alquimia, que el inmenso corpus pseudo-luliano comenzó a escribirse después de su muerte y que aunque se le adjudicaban muchos tratados alquímico-medievales, estos habían sido escritos por autores anónimos (aun así, sabemos que Felipe II, que compartía con Juan de Herrera, su principal colaborador, una afición intensa por el lulismo, requirió a Pedro de Guevara una traducción del *Ars Magna* y del *Arbor scientiae* – ambos de Llull – y que ordenó, en 1577, a Benito Arias Montano que recolectase todas las obras lulistas que pudiera encontrar en el reino).

Entonces, a diferencia del caso de Paracelso, la cita específica de autoridad que efectuaron nuestros dos alquimistas con relación al vínculo entre Llull y la alquimia, se basaba en la apropiación de un mito medieval respecto del mallorquín, todavía muy vigente, como vemos, en la España de la última década del siglo XVI.

Pero los discursos de Stanihurst y de Santiago son más complejos. Porque, además, también citan apologeticamente a otros célebres alquimistas, desarrollando así una red de autoridades más compleja.

Si Stanihurst vinculó su alquimia con George Ripley (ca.1490) y con Pietro Andrea Gregorio Mattioli (ca.1500-1577)¹⁰; de Santiago, en la expresión arriba citada, la vinculó con Arnau de Vilanova (1240-1311), Jean de Roquetaillade – Johannes de Rupescissa –, (ca.1302-1366) – y estaría haciendo referencia a su contemporáneo germano Johann Jacob Wecker – o Becher – (1528-1586); todos claros representantes, junto con Llull y Paracelso, del esoterismo occidental (HANEGRRAFF *et al.*, 2005).

El canónigo regular del priorato de Bridlington (Yorkshire) George Ripley, escribió en 1471 sus versos titulados "*Twelve Gates*" (o *The Compound of Alchymy... Divided into twelve gates... Set foorth by Raph Rabbards Gentleman, studious and expert in archemicall artes*), que circularon traducidos al latín con el título de *Liber duodecim portarum* en Francia e Italia en la década de 1570 que, en el centro del continente, se difundieron hacia fines de siglo (por caso, Leiden, 1599) y que su importancia para la historia de la alquimia está siendo subrayada en la producción internacional actual (RAMPLING, 2012). Pero, además, el recuerdo de las representaciones (pre-paracélicas) del alquimista inglés por el dublinense en la España de Felipe II tenía un claro sentido, pues en la quinta de sus "doce puertas", titulada "Putrefaction", Ripley había satirizado las prácticas de los alquimistas fraudulentos que es precisamente uno de los objetivos centrales del texto de Stanihurst. Ahora, de esa apropiación emerge otra cuestión que no podemos tratar aquí, aunque sí mencionar para profundizar en nuevas investigaciones: en su "*Medulla Alchimiae*", Ripley había señalado también haber profundizado

¹⁰ Leemos que el *dublinense* escribe: "Para hallar senda por medio destes extremos de credulidad e incredulidad la primera cosa que se deve considerar es la vida del philosopho, porque si es dado a vicios poca esperanças se puede tener del bueno suceso de sus obras [...] Mas por quanto este señorío es un don especial de Dios, es mas aparente que quando un philosopho cristiano se da al servicio de Dios, que prosperar mejor en la obra q tomare entre manos, que no el que se da a viçios. Y por esto Jorge Ripleo, philosopho ingles y sancto monje, dixo muy bien: si tu philosopho vive virtuosamente, fíate mejor de su filosofia [...] La segunda es que consideremos si el philosopho entiende de filosofia [...] Y assi considero bien este punto el mismo Ripleo, respondienddo a los ignorantes lectores que culpavan los philosophos porque escrivian tan obscuramente, dize estas palabras: Los ignorantes culpan a los philosophos, mas ellos deven ser culpados que, no siendo letrados, tratan de philosophia" (TAUSIET, 1994, p.554). "[...] Y para probar aquesta mi aserción no quiero usar al presente de otro testimonio que el de Andres Mathiolo, como testigo [...] Este autor ha sido uno de los mas famosos medicos que ha avido en nuestros tiempos, digo en la misma escuela de Galeno, Hipocrates y Avicena [...] Assi mismo ha echo una declaracion sobre Dioscorides con muy esquisitos comentarios que los sabios estiman en mucho [...], [a sus palabras] [...] desseo que considerasen con diligencia los medicos que no solamente ygnoran la destilacion que este famoso medico tanto encarece, mas son contrarios y repugnan a la extraccion de los metales que tanto alava el dicho Mathiolo" (TAUSIET, 1994, p.548).

sus estudios en Italia (y hasta se especuló que también habría adquirido sus conocimientos en Flandes (TIMMERMANN, 2013). Por ende, quizás podríamos también vislumbrar en Stanihurst la apropiación de antiguas prácticas y/o representaciones preparacélsicas no sólo inglesas, sino además de regiones italianas y flamencas del siglo XV, (y así eventualmente concebirlo como un vector de esas tradiciones en la España de Felipe II). De lo que sí podemos estar seguros es que este texto de Stanihurst es uno de los caminos por los que circulan, en la España filipina, algunas de las prácticas y representaciones alquímicas pre-paracélsicas inglesas de fin del siglo XV.

Con relación a la cita de autoridad por Stanihurst del Dioscórides en su edición de Mattioli, debemos recordar dos aspectos. Por un lado, no podemos dejar de señalar que existía otra traducción al castellano del Dioscórides, efectuada por el médico humanista segoviano Andrés Laguna (1499-1559) y publicada en 1555 en Amberes con el título de Pedacio Dioscórides Anazarbeo acerca de la materia medicinal y de los venenos mortíferos. Traducido de lengua Griega en la vulgar Castellana, ilustrado con claras y substanciales Annotationes, y con las figuras de innúmeras plantas exquisitas y raras, por el Doctor Andres de Laguna, médico de Julio III. Pont.Max. (que sabemos que no era la primera obra publicada, pues en España apareció antes en latín la de Antonio de Nebrija – Alcalá, 1518 – y, en castellano, otra salió de la imprenta en 1557, cuando Juan Jarava publicó Historia de las yerbas y plantas, sacada de Dioscoride Anazarbeo y otros insignes autores – Amberes, 1557 –; y que, igualmente, la traducción al castellano de Laguna fue ampliamente reeditada en España en los siglos siguientes: Salamanca: 1563, 1566, 1570, 1586 –, Valencia: 1636, 1651, 1677, 1695 –, Barcelona: 1677 –, Madrid: 1733). Por otra parte, recordemos que, si ya el Dioscórides circulaba en occidente desde tiempos romanos (teniendo numerosas traducciones en griego, latín y árabe en los siglos siguientes) y que si el dublinense estaba haciendo referencia claramente a la efectuada por Pietro Andrea Gregorio Mattioli (ca.1500-1577); no podemos precisar si su cita refiere a la que fue publicada en 1543 en Venecia (Di Pedacio Dioscoride Anazarbeo Libri cinque Della historia, et materia medicinale tradotti in lingua volgare italiana da M. Pietro Andrea Matthiolo Sanese Médico, con amplissimi discorsi, et comenti, et dottissime annotationi, et censure del medesimo interprete) o alguna de sus reediciones posteriores en la misma lengua o en latín (en italiano lo fue también en 1548, 1549, 1550 y 1555; más aún, en 1554, Mattioli publicó otra edición, ahora en latín, la cual reeditó en 1558 en versión modificada, que a su vez se volvió a publicar en 1560, 1562, 1564, 1569 y 1583). Por ende, si Stanihurst no da cuenta de conocer la traducción de Laguna, su cita del Dioscórides para construir sus discursos y dar sentido apologético a sus prácticas y representaciones lo emparenta con otros muchos esoteristas del período que se reapropiaron del célebre texto (entre tantos, Marsilio Ficino en su “*De vita coelitus comparanda*” (1489) y Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim, en su “*De occulta philosophia libri três*” – 1510, publicado en 1533).

En cuanto a la cita de autoridad de de Santiago respecto de Roquetaillade – Johannes de Rupescissa (ca.1302-1366), recordemos que este alquimista escribió su “*De consideratione quintae essentiae*” hacia 1351-1352, donde obtener quintaesencias era una de sus prácticas centrales (HALLEUX, 1981) que su texto circuló en Europa occidental desde el siglo XV (había sido antes traducido al alemán y publicado en Alsacia hacia 1440 y fue tomado como base para la edición en inglés de un tratado anónimo que fue atribuido a Hermes Trismegisto y publicado (ca.1460-1470) con el título “*Book of Quinte Essence or the Fifth Being*” (PEREIRA, 1999). En lo que respecta a la España del siglo XVI, el condestable Hernando de Velasco poseía en su biblioteca particular un ejemplar del “*De consideratione quinta essentiae*” en edición de Basilea de 1557 (ALONSO PALOMAR, 1997) y, pese a que fue mencionado que

la autoridad de Rupescissa se había ido eclipsando durante todo el siglo XVI, sustituida por los textos de Paracelso y de Philip von Ulstadt (MULTHAUF, 1954) que publicó su *“Coelum Philosophorum seu De Secretis naturae liber”* en Friburgo (1525); recordemos que cuando el alquimista boloñés Leonardo Fioravanti (1517-1588?) fue sometido a proceso entre 1576 y 1577, reivindicó precisamente su arte alquímico, citando la autoridad de Lull, de Villanova, Paracelso y Ulstadt (EAMON, 2000, 2010). Es decir, Rupescissa continuaba bien presente en el siglo XVI: no sólo lo cita a de Santiago, sino que el propio Paracelso en su *Archidoxis* (ca. 1525), describió prácticas alquímico-destilatorias para extraer quintaesencias recordando también al *De consideratione quintae essentiae*; mientras que casi cien años más tarde, el alquimista francés y médico de Enrique IV –, Joseph Du Chesne (1546-1609), en su *“Ad Veritatem Hermeticæ Medicinæ ex Hippocratis veterumque decretis ac Therapeusi, [...] adversus cujusdam Anonymi phantasmata Responsio”*, si bien recordaba a Paracelso, Lull, Ripley y a otras autoridades, también mencionó a Rupescissa.

Por último, la cita del trabajo del célebre catalán Arnau de Vilanova (1245?-1313?) y la que sería de su contemporáneo – nacido en Basel – Johann Jacob Wecker o Becker (1528-1586), adquieren toda su relevancia si recordamos que ambos habían sido, una y otra vez, impugnados y prohibidos.

Si al parecer de Vilanova no tuvo relación con la alquimia – aunque los debates han sido intensos –, lo cierto es que tras su muerte y en los siglos siguientes se le atribuyó la escritura de numerosos manuscritos y tratados alquímicos (GIRALT, 2013). Así, si tan temprano como en 1305, el inquisidor de Valencia prohibió la posesión o lectura de los libros de Vilanova (THORNDIKE, 1929), en el siglo XVI, el teólogo y canonista español Francisco de la Peña (1540-1612), al comentar y glosar el *Directorium inquistorum* de Nicolás Eymerich, acusó a de Vilanova de ser alquimista herético y demonólatra, calificando las prácticas alquímicas de “[...] cosa inútil y aun más, algo nefasto para la comunidad” (PUERTO, 2003, p.24). En 1593 la Inquisición de Toledo censuró los textos alquímicos del suizo Conrad Gessner (1515-1565), quien, precisamente, en *“De Remediis Secretis”* (Zurich, 1552) – que circulaba ampliamente en la España de Felipe II y que fue hallado en la biblioteca del mencionado Hernando de Velasco – (ALONSO PALOMAR, 1998), citaba la autoridad de Vilanova junto a Lull y Rupescissa; es decir, exactamente la misma tríada que, con Paracelso, citaría apenas un lustro después de Santiago en su tratado. Aunque los ejemplos podrían seguir (pero por razones de espacio no podemos continuar); por último, mencionemos que, por su parte, en 1588, el teólogo aragonés Monreal denunció a las autoridades de Zaragoza la circulación de un ejemplar del *“De secretis libri XVIII”* de Johann Jacob Wecker, sobre todo, por las autoridades que citaba¹¹.

Conclusión

Hallamos en nuestras dos fuentes primarias, por un lado, la comprobación de la circulación de prácticas y representaciones alquímicas europeo-occidentales en la España del Rey Prudente; y, por otro, la emergencia de un topos bien caro a nuestro objeto, como son los discursos apologéticos – en nuestro caso, de Richard Stanihurst y Diego de Santiago –, para desarrollar una serie de sentidos precisos, apoyándose en la cita de autoridad de alquimistas

¹¹ “[...] he notado ruin doctrina, porque la mayor parte de el es de arte magica y en todo el discurso de el hay pedazos de libros prohibidos [...] que entre otros son Juan Bautista Porta, que describio De magia natural, Geronimo Cardano, Alberto Magno, Cornelio Agripa [...] Ramon Lulio, Melacton y otros de los prohibidos en el catalogo” (Archivo Histórico Nacional de España [s.l.: s.n.], Inq., Lib. 966, h. 254 r.).

precedentes o contemporáneos, con el fin de enfrentar un marco cultural cristiano adverso, hegemonizado por las críticas e impugnaciones de las prácticas y representaciones alquímicas, las prohibiciones de sus textos, manuscritos y libros y las persecuciones, encierros y hasta ejecuciones de alquimistas.

Por ende, no sólo debemos expresarnos en términos de alquimias para dar cuenta de las diferencias observables a lo largo de la historia, sino que demostramos que dentro de un mismo horizonte geográfico-temporal el propio significado de la al-chymia no era unívoco: por caso, en la España del Siglo de Oro emergía como lugar de lucha cultural por su significado, donde su sentido cambiaba en función del discurso que la calificaba o descalificaba desde cada marco de producción discursiva particular.

Referencias

- ALMELA, J.A. Descripción de la Octava Maravilla del Mundo que es la excelente y santa casa de San Lorenzo.... In: ANDRES, G. *Documentos para la Historia de San Lorenzo del Escorial*. 6. Madrid: Imp. Sáez, 1962. p. 5-98.
- ALONSO PALOMAR, P. La importancia de la magia a la luz de los libros contenidos en algunas bibliotecas particulares españolas de los Siglos de Oro – parte 1. *Castilla: Estudios de Literatura*, n.22, p.21-36, 1997.
- ALONSO PALOMAR, P. La importancia de la magia a la luz de los libros contenidos en algunas bibliotecas particulares españolas de los Siglos de Oro – parte 2. *Castilla: Estudios de Literatura*, n.23, p.7-12, 1998.
- ARCHIVO DIOCESANO DE ZARAGOZA. *Proceso contra fray Juan de Santa Ana*. Zaragoza: [s.n.], [entre 1593 e 1596]. v.1, 264p.
- BASCHWITZ, K. *Brujas y procesos de brujerías*. España: Noguert y Caralt, 1968.
- BUBELLO, J.B. *Historia del esoterismo en Argentina*. Buenos Aires: Biblos, 2010a.
- BUBELLO, J.B. Esoterismo y política de Felipe II en la España del Siglo de Oro. Reinterpretando al círculo esotérico filipino en El Escorial: Juan de Herrera, Giovanni Vincenzo Forte, Diego de Santiago, Richard Stanihurst. *Veredas da História*, v.3, n.2, 2010b. Disponible en: <<http://www.seer.veredasdahistoria.com.br/ojs-2.4.8/index.php/veredasdahistoria/article/view/48/51>>. Acceso en: 1 Mayo 2011.
- BUBELLO, J.B. Notas sobre las relaciones entre absolutismo católico, polémicas antimágicas y esoterismo en la España del XVI: el caso de Felipe II y Juan de Herrera. In: GONZALEZ, M.L. (Comp.). *Temas y perspectivas de historia moderna*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2011. p.231-241.
- BUBELLO, J.B. Magia y polémicas antimágicas en la España bajo medieval. Enrique de Villena, su tratado de fascinación o de aojamiento y los límites de la ortodoxia cristiana. *Revista Prohistoria*, v.15, n.17, p.1-24, 2012.
- BUBELLO, J.B. El 'Arte Separatoria' (1598) de Diego de Santiago: un alquimista en la corte de Felipe II. In: GONZALEZ, M.L. (Comp.). *Historia Moderna: tendencias y proyecciones*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2013. p.169-179.
- BUBELLO, J.B. 'Sacando a luz lo oculto en la naturaleza': Astrología y alquimia de Diego de Santiago en la corte de Felipe II. In: GONZALEZ, M.L. (Ed.). *Historia Moderna: procesos y representaciones*. Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2014. p.189-197.
- BUBELLO, J.B. Arte separatoria e hijos del arte en las prácticas y representaciones de Diego de Santiago (Sevilla, 1598) y el lugar de España en el esoterismo occidental. *Annales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v.49, p.79-103, 2015.
- BUBELLO, J.B. Apologética de la alquimia en la corte de Felipe II. Richard Stanihurst y su 'El toque de alquimia' (1593). *Magallánica: Revista de Historia Moderna*, v.2, n.4, p.95-117, 2016.
- BURUCUA, J.E. *Corderos y elefantes: la sacralidad y la risa en la modernidad clásica* (siglos XV-XVI). Buenos Aires: Miño y Dábila Editores, 2001.
- CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa, siglos XVI y XVII*. Madrid: Sarpe, 1985.

- CARO BAROJA, J. *Vidas mágicas e Inquisición*. Madrid: Istmo, 1992.
- CHARTIER, R. *El mundo como representación*. Estudios sobre historia cultural. Barcelona: Gedisa, 1992.
- DAVIES, O. *Grimoires*. A history of magic books. New York: Oxford University Press, 2009.
- DEBUS, A. Paracelsianism and the diffusion of the chemical philosophy in Early Modern Europe. In: GRELL, O.P. (Ed.). *Paracelsus: The man and his reputation, his ideas and their transformation*. Leiden: Brill, 1998. p.225-244.
- DEVUN, L. *Prophecy, alchemy, and the end of time: John of Rupescissa in the late middle ages*. New York: Columbia University Press, 2009.
- EAMON, W. Masters of fire: Italian alchemists in the court of Felipe II. In: LOPEZ PEREZ, M. *et al.* (Ed.). *Chymia: Science and nature in medieval and early modern Europe*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2010. p.138-156.
- EAMON, W. The charlatan's trial: An Italian surgeon in the court of king Phillip II, 1576-1577. *Cronos: Cuadernos Valencianos de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, v.8, p.3-30, 2000.
- ESLAVA GALÁN, J. *Cinco tratados españoles de Alquimia*. Madrid: Tecnos, 1987.
- FAIVRE, A. *Accés de l'ésotérisme occidental*. París: Gallimard, 1986.
- FORSHAW, P. Chemistry, that starry science: Early modern conjunctions of astrology and alchemy. In: CAMPION, N.; GREEN, L. (Ed.). *Sky and Symbol*. Lampeter: Sophia Centre Press, 2013.
- GIRALT, S. The legend of Arnau de Vilanova, from the Middle Age to the early modern times. *Micrologus*, v.21, p.411-445, 2013.
- HANEGRAAFF, W. *et al.* *Dictionary of gnosis and western esotericism*. Leiden: Brill, 2005.
- HALLEUX, R. Les ouvrages alchimiques de Jean de Rupescissa. *Histoire littéraire de la France*, v.41, p.241-277, 1981.
- KAHN, D. *Alchimie et paracelsisme en France à la fin de la Renaissance (1567-1625)*. Genève: Droz, 2007.
- L'HERMITE, J. *Le passetemps*. Antwerpen: Publié d'après le manuscrit original par Ch. Rvelens, 1980.
- LEE, S. Stanyhurst, Richard. In: *DICTIONARY of National Biography*. London: Elder and Co, 1898. v.54.
- LENNON, C. Richard Stanihurst (1547-1618) and old English identity. *Irish Historical Studies*, v.21, n.82, p.121-143, 1978.
- MARTINO, E. *Magia y civilización*. Buenos Aires: El Ateneo, 1965.
- MENDELSONH, J.A. Alchemy and politics in England (1649-1665). *Past and Present*, v.135, p.30-78, 1992.
- MENENDEZ Y PELAYO, M. *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Ed. Católica, 1877.
- MULTHAUF, R.P. John of Rupescissa and the origin of medical chemistry. *Isis*, v.45, n.4, p.359-367, 1954.
- NEWMAN, W. *Promethean ambitions*. Alchemy and the quest to perfect nature. Chicago: The University of Chicago Press, 2005.
- NUMMEDAL, T. *Alchemy and authority in the Holy Roman Empire*. Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- NUMMEDAL, T. Words and works in the history of alchemy. *Isis*, v.102, n.2, p.330-337, 2011.
- NUMMEDAL, T. Alchemy and religion in christian europe. *Ambix*, v.60, n.4, p.311-322, 2013.
- OBRIST, B. Alchimie et allégorie scripturaire au Moyen Âge. In: DAHAN, G.; GOULET, R. *Allégorie des philosophes: études sur la poétique et l'hermeneutique de l'allégorie de l'antiquité à la réforme*. París: Vrin, 2005. p.245-265.
- PARDO TOMAS, J. *Ciencia y censura*. La inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII. Madrid: CSIC, 1991.
- PARDO TOMAS, J. Censura inquisitorial y lectura de libros científicos. *Tiempos Modernos*, v.4, n.9, p.1-18, 2003.
- PARKER, G. *Felipe II*. Madrid: Alianza, 1984.
- PAVIA, M. *Drama of the Siglo de Oro: A study of magic, witchcraft and other occult beliefs*. New York: Hispanic Institutes in the USA, 1959.

- PEREIRA, M. Alchemy and the Use of Vernacular Languages in the late Middle Ages. *Speculum*, v.74, n.2, p. 336-356, 1999.
- PEREIRA, M. *Arcana sapienza: L'alchimia dalle origini a Jung*. Roma: Carocci, 2001.
- PRINCIPE, L.M. *The Secrets of alchemy*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- PRINKLE, R. Antemurale Alchimiae. Patrons, readers and practitioners of alchemy in the polish-lithuanian commonwealth. *Early Science and Medicine*, v.17, n.5, p.523-547, 2012.
- PUERTO, J. *La leyenda verde*. Naturaleza, sanidad y ciencia en la corte de Felipe II (1527-1598). España: Junta de Castilla y León, 2003.
- RAMPLING, J. Transmission and transmutation: Ripley and the place of English alchemy in early modern Europe. *Early Science and Medicine*, v.17, n.5, p.477-499, 2012.
- REYRE, D. Fray Luis de San Francisco, un hebraísta cristiano del Siglo de Oro frente a la cábala rabínica. *Criticón*, n.75, p.69-89, 1999.
- SANTIAGO, D. *Arte separatoria y modo de apartar todos los licores, que se sacan por via de destilacion (según original): para que las medicinas obren con mayor virtud y presteza*. Sevilla: Francisco Perez, 1598. 2v.
- SECRET, F. *La kabbala cristiana del Renacimiento (1963)*. [S.l]: Taurus, 1979.
- SEPULVEDA, J. Historia de varios sucesos y de cosas notables que han acaecido en España. In: ANDRES, G. *Documentos para la Historia de San Lorenzo del Escorial*. 6. ed. Madrid: Imp. Sáez, 1962. p.5-98.
- SHIPPERGES, H. Paracelso y sus seguidores. In: FAIVRE, A.; NEEDLEMAN, J. (Comp.). *Espiritualidad de los movimientos esotéricos modernos (1992)*. Buenos Aires: Paidós-Orientalia, 2000. p.221-261.
- SIGÜENZA, J. Tercera parte de la historia de la Orden de San Jerónimo, Madrid, 1605. In: ANDRES, G. *Documentos para la Historia de San Lorenzo del Escorial*. 6. ed. Madrid: Imp. Sáez, 1962. p.5-98.
- STANIHURST, R. El toque de alquimia, en el qual se declaran los verdaderos y falsos efectos del arte, y como se conosceran las falsas practicas de los engañadores y haraneros vagamundos. In: CAMPOS, J.; DE SEVILLA, F. (Coord.). *La ciencia en el Monasterio del Escorial*. San Lorenzo del Escorial: EDES, 1994. p.544-558.
- TAUSIET, M. El toque de alquimia: un método casi infalible dedicado a Felipe II por Richard Stanyhurst. In: CAMPOS, J.; DE SEVILLA, F. (Coord.). *La ciencia en el Monasterio del Escorial*. San Lorenzo del Escorial: EDES, 1994. p.527-544.
- TAYLOR, F.S. *Los alquimistas, fundadores de la química moderna (1949)*. México: FCE, 1957.
- THORNDIKE, L. *History of magic and experimental science*. New York: Columbia University Press, 1929.
- TIMMERMANN, A. *Verse and transmutation*. A corpus of middle english alchemical poetry. Leiden: Brill, 2013.

Cómo citar este artículo/How to cite this article

BUBELLO, J.P. Esoterismo y religión en la España del siglo XVI: Stanihurst, de Santiago y la defensa de la alquimia. *Reflexão*, v.42, n.2, p.201-213, 2017. <https://doi.org/10.24220/2447-6803v42n2a3964>