

Francisco Monzón y «el buen dormir»: la interpretación teológica de los sueños en la España del siglo XVI

MARÍA JORDÁN ARROYO

RESUMEN

Los sueños siempre han sido un tema que ha despertado interés general y la Edad Moderna no fue una excepción. Existía entonces la categoría del sueño divino o teológico para referirse a aquellos sueños premonitorios que tenían vigencia y relevancia dentro del tiempo histórico. Sin embargo, y siguiendo una larga tradición de desconfianza hacia este fenómeno, se cuestionaba la veracidad de la mayoría de éstos, dado a que se pensaba que apuntaba hacia procesos internos del cuerpo, ya fueran físicos o psicológicos. Además, los sueños abrían un espacio propicio para la intervención del demonio. El trabajo del teólogo español, Francisco Monzón hace una recopilación general de las teorías naturales y sobrenaturales que existían para explicar este fenómeno, discutiendo las fuentes clásicas y cristianas que le precedían, pero su obra tiene también un objetivo práctico, el delimitar las categorizaciones sobre los sueños y fijar la posición oficial de la Iglesia católica condenando la práctica de la interpretación de los sueños considerada entonces como vana superstición. La voluntad de Monzón y de otros teólogos españoles por controlar el mundo onírico y el mundo imaginario queda evidenciada en este trabajo, y manifiesta, a su vez, las limitaciones reales que tuvo dicho esfuerzo.

ABSTRACT

Dreams provoked considerable interest and uncertainty within the Spanish population of the Sixteenth century. Physicians, philosophers and theologians all sought to explain dreams and to evaluate their potential for revealing the future or explaining the present. Interpretations ranged from the biological to the diabolic. The Church remained ambivalent about the nature of dreams and their prophetic potential, seeking to control and limit their interpretation, but at the same time having to recognize the biblical record of their potential for divine revelation. In this regard, *Avisos Spirituales*, the work of the Madrid-born theologian Francisco Monzón (d. 1575) was the only Spanish book of the period exclusively dedicated to sleep, and is particularly interesting as an orthodox attempt to explain dreams and to serve as a practical guide to the physical act of sleeping. Drawing on neoplatonic and Aristotelian ideas as well as the theory of the humors,

Monzón incorporated various interpretations, but like other contemporary theorists of dreams, he gave special attention to the possibility of demonic intervention in the act of dreaming. His work sought to provide Christians with the tools to combat the dangers of sleep and to warn against a belief in the predictive value of dreams. It represented a post-Tridentine attempt to control the unconscious.

Para grandes sectores de la sociedad española del siglo xvi hubo cierta inquietud respecto a la confianza que debía depositarse en un fenómeno de naturaleza universal como lo es el sueño, en tanto imagen presentada dentro del sueño fisiológico¹. Muchos entendían que las representaciones y mensajes recibidos mediante los sueños eran una fuente incuestionable y digna de confianza, para los que procuraban buscar claves de interpretación con la idea de traducir su lenguaje simbólico en algo inteligible, otros, pensaban que la mayoría de los sueños eran reflejos de procesos internos —físico y psíquico— y exhortaban a no dar crédito a ellos dada la dificultad de discernir las fuentes de procedencia de éstos.

Esta diversidad de opiniones y de actitudes hacia el fenómeno de los sueños explica la abundante literatura onírica española de este siglo. La consideración de si los sueños eran causas o signos de las cosas presentes, pasadas o venideras comprometió, dentro del panorama especulativo español del siglo xvi, a intelectuales de distintas ramas del saber: teólogos, filósofos y médicos. Desde una perspectiva moderna podría decir que éstos estaban interesados en el alma, mente y cuerpo, respectivamente, pero para los pensadores del siglo xvi, estos componentes no se divorciaban unos de otros. De tal manera, es inevitable encontrar puntos de contacto e intersecciones de estas tres áreas del saber dentro de los obras de la época². Uno de los objetivos principales de estos trabajos era considerar las posibilidades cognoscitivas de este fenómeno, es decir, ver la utilidad del sueño como fuente de conocimiento.

Respecto a la posición oficial dictaminada por la Iglesia, desde el concilio de Ancira (314) se había condenado toda adivinación mediante los sueños, catalogándola de una mácula de paganismo dentro de la cultura cristiana. Como bien han señalado otros estudiosos modernos de este tema, los modelos teóricos que sirvieron a los estudiosos medievales y renacentistas para evaluar los sueños tienen una doble herencia: pagana (greco-romana) y bíblica³. Estas tradi-

¹ Para una discusión sobre las distintas acepciones de la palabra «sueño» en castellano ver la primera parte del libro de Miguel Avilés, *Sueños ficticios y lucha ideológica en el Siglo de Oro*. Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 33-35.

² Ramón Menéndez Pidal señaló que dentro de la tradición médica española existía una fuerte orientación filosófica. Ver *El siglo del Quijote. Religión. Filosofía. Ciencia*. Espasa-Calpe, Madrid, 1996, pp. 339-247.

³ Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination*. University of Chicago Press, Chicago, 1988. Jean-Claude Schmitt, «The Liminality and Centrality of Dreams in the Medieval West», *Dream Cultures*. Oxford University Press, New York, 1999, pp. 274-287. Algunas estudios de utilidad sobre la posición de la Iglesia en torno a los sueños son Stephen Kruger, *Dreaming in the Middle Ages*. Cam-

ciones comprenden tanto el encomio hacia el sueño concebido como una vía de comunicación entre el soñador y los poderes sobrenaturales, así como la degradación y desconfianza en tanto expresión de las vanidades y ansiedades de los hombres, y en tanto reflejo de mecanismos internos. La valoración y el significado histórico concedido a los sueños ha oscilado dentro de este radio de concepciones.

Una vez la Iglesia Católica fue instituida como religión oficial, la jerarquía eclesiástica desplazó paulatinamente el sueño a un terreno, primero, incierto y dudoso y, posteriormente, al ámbito de lo diabólico. Sin embargo, a pesar de los intentos por desacreditar, eliminar y reprimir las prácticas de relatar y de interpretar los sueños, éstas continuaron vigentes aún dentro de las precarias condiciones del siglo XVI, entonces bajo la amenaza del Protestantismo⁴. Ante esta realidad, varios representantes de la Iglesia escribieron tratados y avisos, los cuales censuraban abiertamente esta «manera de adivinación», como la catalogaban, entendiendo que presumir saber el futuro mediante los sueños era vana superstición y un acercamiento al mundo de lo diabólico⁵. La consideración de los sueños dentro de una dimensión profética es lo que alarmaría, especialmente, a los poderes eclesiásticos. Según la opinión oficial, de ellos se sacaban más mentiras que verdades. Además, las causas de los sueños eran variadas y, según la Iglesia, resultaba complejo el proceso de discernimiento de las fuentes de origen, sobre todo, cuando algunas de éstas entraban en el terreno de lo diabólico. Debía resultarles poco atractiva la idea de que muchos creyeran que por este medio podían alcanzar algún conocimiento certero sin, necesariamente, la mediación de las instituciones religiosas.

Dada la efervescencia de los fenómenos místico y visionario durante el siglo XVI, hubo una consternación y, por ende, una necesidad imperiosa de establecer cuidadosamente las causas que originaban los sueños. Además hubo un deseo de delimitar los parámetros de cada una de las tipologías existentes, con la idea de impartir directrices a la hora de calificar dichas experiencias. Es en este contexto en el que la obra del teólogo madrileño Francisco Monzón (?-1575) aparece como un importante compendio de todas las ideas concer-

bridge University Press, Cambridge, 1992; Marta Fattori, «Sogni e temperamenti» I sogni del medioevo. Tulio Gregory, ed., Edizioni dell'Ateneo, Roma, 1985; Steven Oberhelman, *The Oneirocriticon of Achmet: A Medieval Greek and Arabic Treatise on the Interpretation of Dreams*. Texas Tech University Press, Lubbock, Texas, 1991; Wendy O'Flaherty, *Dreams, Illusion and Other Realities*. University of Chicago Press, Chicago, 1984; S.R.F. Price, «The Future of Dreams: From Freud to Artemidorus», *Past and Present*, 113 (1986), pp. 3-37.

⁴ Cuando hablo de precariedad, me refiero concretamente al recelo que sentían los miembros de la jerarquía eclesiástica por experiencias religiosas que no tomaran en cuenta la autoridad de la Iglesia. Un libro que pone de manifiesto este clima es el de Francisco de Enzinas, *Memorias*, Madrid, 1992.

⁵ Durante la Edad Media ya la Iglesia Católica había establecido que revelar el futuro vía los sueños era un intento de apropiación de un dominio - el destino - estrictamente divino. No había técnica humana alguna que pudiera incurrir exitosamente dentro de este terreno. Le Goff, *The Medieval*, p. 213.

nientes a esta temática. Aunque otros autores españoles escribieron sobre los sueños, la obra de Monzón es la única obra del siglo XVI dedicada exclusivamente a este asunto.

Francisco Monzón, destacado teólogo y predicador de su tiempo, provenía de una familia importante. Estudió en la universidad de Alcalá de Henares, ocupando allí posteriormente la cátedra de Artes y Teología. Se distinguió por su arte oratoria y sus dotes pedagógicas y quizás fueron estas las razones por las que fue enviado a la corte de Juan III de Portugal en 1535. Establecido en Portugal enseñó en la Universidad de Lisboa, y, una vez fundada en 1537, en la de Coimbra, y sirvió como capellán y predicador de la corte. Actuó también en varias ocasiones como calificador del tribunal inquisitorial en Lisboa⁶. Aparte de sus responsabilidades pedagógicas, Monzón produjo una serie de publicaciones que caben dentro de los moldes de la literatura religiosa y educativa de la época. Entre sus obras pedagógicas más conocidas está el *Libro primero del espejo del Príncipe Christiano* (Lisboa, 1544)⁷. Publicó también obras pastorales como *Norte de Confesores* (Lisboa, 1546), y guías espirituales como *Norte de Idiotas* (Lisboa, 1563), acompañada ésta de *Avisos Spirituales que enseñan cómo el sueño corporal sea provechoso al espíritu*. Hoy día contamos con la edición crítica de Pierre Civil de *Norte de Idiotas*, pero los *Avisos Spirituales* nunca han merecido semejante atención⁸.

Falta entrar en un análisis pormenorizado de *Avisos Spirituales*, por tratarse de una de las fuentes que mejor sintetizan las teorías bíblicas, clásicas y patristicas sobre los sueños, pero cuya finalidad rebasa la mera enumeración de dichas teorías, sino que gracias a su perspectiva didáctica y catequética, queda insertada también dentro de la literatura religiosa de la época. En este empeño, Monzón traduce un imbricado problema teórico en una pragmática sobre el «buen» dormir, mostrando, así, la habilidad de algunos teólogos españoles, de resumir, simplificar, delimitar y compatibilizar las teorías oníricas con la vida de un buen cristiano, según las definiciones prescritas por la Iglesia. En ese sentido, su esfuerzo lleva el espíritu pragmático que caracterizó el trabajo de mu-

⁶ Algunos estudios modernos han explorado la obra de Monzón, especialmente sus escritos de teología y sus bien conocidas guías para príncipes. Ver, por ejemplo, Maria de Lurdes C. Fernandes, «Francisco de Monzón, capelão e pregador de D. Joao III e de D. Sebastiao», *Lusitania Sacra*, 2a. serie, 3 (1991), pp. 39-70; «Francisco de Monzón e a `Princesa Cristã,» *Espiritualidade e corte em Portugal*. Instituto de Cultura Portuguesa. Porto, 1993, pp. 109-22; Alvaro do Nascimento Terreiro, «Um pedagogo espanhol na corte portuguesa no século XVI: Francisco de Monzón e os seus tratados de educação dos príncipes» (tese doctoral, Universidad Pontificia de Salamanca, 1972, y Pierre Civil, *Image et Dévotion Dans L'Espagne du XVIe Siècle: Le traité «Norte de Ydiotas»*. Presse de la Sorbonne Nouvelle, París, 1995, pp. 1-11.

⁷ Marcel Bataillon hace unos breves comentarios sobre esta obra. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica, México, 1950, pp. 629-630. Monzón también escribió el *Libro Segundo del espejo del Príncipe Christiano* (c. 1544), y el *Espejo de la Princesa Christiana* (15??). Fernandes incluye en su artículo «Francisco de Monzón», pp. 61-69, un apéndice de el índice del *Libro Segundo*.

⁸ Civil, *Image*. Parece que la edición de *Avisos spirituales* de Lisboa de 1563 es la única.

chos religiosos en el periodo postridentino. En este caso en particular, Monzón acercó a la teología del miedo hasta las horas de sueño, porque según la creencia general, la noche era el momento idóneo de operación del diablo.

Avisos Spirituales tiene dos ángulos, uno teórico, en el que hace una simbiosis de las teorías clásicas y patrísticas sobre el sueño, y la segunda, una dimensión práctica y normativa, fuertemente apoyada sobre la experiencia descrita en la literatura hagiográfica⁹. En la misma ofrece un detallado recetario de cómo lograr el «buen» dormir, mediante la inclusión de avisos prácticos en los cuáles se refuerza el ritualismo del catolicismo postridentino¹⁰. Su propósito principal es destacar los efectos nocivos, tanto en el plano físico como moral, del exceso de sueño, ofrecer unos parámetros para evaluar esta experiencia y, reafirmar la posición de censura de la Iglesia Católica respecto a las prácticas adivinatorias a través de los sueños. Sobre este particular entendía que no hay pecado en el acto de soñar si no se le concedía crédito ni consentimiento, porque, en sus palabras, «Dios no mandava castigar a los que soñaban, sino a los que davan crédito a los sueños y eran agoreros»¹¹. Con tales objetivos en mente, Monzón hace una recopilación de las teorías oníricas aceptadas por la Iglesia Católica, entra en la discusión de las causas que producen dicho fenómeno y, de tal manera, se inserta dentro de la discusión filosófica, teológica y médica sobre el tema y, por último, a tono con la tipología oficial sobre los sueños, ofrece pistas para distinguir unas experiencias de otras.

La disposición práctica del libro se observa desde el prólogo, en el cual Monzón equipara prudencia con trabajo, y ocio con vicio, y utiliza la imagen homérica del sueño como imagen de la muerte¹². La pereza era una tentación del demonio, por tanto, la vagancia era un pecado. Hay que tener presente que la vagancia, además de ser considerada un pecado, empezaba a ser enfocada como un problema social, lo que motivó a muchos teóricos españoles a

⁹ María de Lurdes Fernandes enfatiza esta dimensión práctica de las obras señalando que sus obras tienen como norte una preocupación educativa, característico, a su vez, de «las dimensiones de acción pastoral y catequizante» que dominó a varios sectores de la sociedad portuguesa en el siglo XVI. «Francisco de Monzón», p. 59.

¹⁰ Los *Avisos Spirituales* forma parte del género de «avisos», cuyos móviles prácticos enfatizan, en este caso, los factores externos - hábitos de dormir o comer - que influyen en la conducta humana. Para otros ejemplos de este género ver el libro de Francisco Núñez de Oria, *Avisos de sanidad de todo los géneros de alimentos*. Francisco Canto, Medina del Campo, 1586; también Pedro de Valdivia, *Avisos de gente recogida*. Hieronimo Genoves, Barcelona, 1585.

¹¹ Monzón, *Avisos Spirituales que enseñan como el sueño corporal sea provechoso al spiritu*. Blavios de Colonia, Lisboa, 1563, f. 48.

¹² La imagen de Homero sobre el sueño como muerte fue utilizada en otros trabajos de la época como el del fray Francisco Núñez, *Retrato del pecador dormido*. Matias Galt, Salamanca, 1573; el de Juan de Torres, *Philosophia moral de príncipes para su buena crianza y gobierno y para personas de todos estados*. Philip de Iunta y Ivan Varecio, Burgos, 1995, Cáp. 1111, pp. 515-16. Torres llama al dormir un «dexar de ser», y el de Diego Murillo, *Instrucción para enseñar la virtud a los príncipes y escala espiritual para la purificación evangélica*. Zaragoza, 1598, p. 71.

pronunciarse al respecto¹³. Ese interés particular en destacar la importancia de la «templanza» en el acto de dormir, así como el parangón entre muerte y sueño fueron presentados por otros contemporáneos de Monzón, quienes en sus tratados de conducta y libros didáctico-morales, destacaron las consecuencias negativas del sueño desenfrenado¹⁴.

Esta acepción también fue recogida en máximas tales como «mal se desperdicia lo que durmiendo se consume».¹⁵ En el caso específico de Monzón, su consternación por este punto respondía no sólo a que el exceso de sueño implicaba una distracción de los fieles de sus responsabilidades religiosas, en sus palabras: «quita la promptitud y la habilidad en el spiritu para ocuparse en ejercicios espirituales», sino, también, que los desvelos desmedidos, causados por casos de religiosidad hiperbólica, abrían las posibilidades de acción del demonio¹⁶.

Siendo tanto el sueño excesivo como la carencia de sueño fenómenos con consecuencias negativas, en los planos físico y moral, había que atacarlos simultáneamente. En el último caso, es claro que Monzón tenía en mente casos a los que parece aludir de una manera general, al mencionar específicamente a los que exageran los ayunos, las vigiliass y las mortificaciones y, por ello caen «en ilusiones y en secretos lazos del demonio»¹⁷. Entendía que la vigilia era un don. Por todo ello insistía en la importancia de «tasar» el tiempo necesario del sueño.

¹³ A través de el siglo XVI existió un debate en torno al asunto de la beneficencia. Las posiciones de teóricos como Juan Luis Vives, Alejo de Venegas, Domingo de Soto, entre otros, oscilaba entre caridad indiscriminada o la tesis paulista de pan como producto del trabajo. Bajo el reinado de Felipe II hubo una mayor acción estatal contra la población flotante de pobres. Ver Antonio Serrano González, *Como lobo entre ovejas. Soberanos y marginados en Bodin, Shakespeare, Vives*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1992. También la literatura picaresca problematiza este asunto, siendo específicamente uno de los temas centrales de el libro de Mateo Alemán Guzmán de Alfarache. Benito Brancaforte, ed. Akal. Madrid, 1996. Los libros de De Torres y de Murillo, anteriormente mencionados, también manejan el tema con un enfoque similar. De Torres, *Philosophia*, pp. 503-516; Murillo, *Escala espiritual*, pp. 711-712. Dentro de la rama del arte visual, por ejemplo, los grabados y la emblemática de la época también reflejan la preocupación por la vagancia. Ver Alciato, *Emblemas*. Editora Nacional. Madrid, 1975, p. 253.

¹⁴ Durante la época en cuestión, estaba vigente un discurso sobre la «mesura» y la «templanza» como ideales de conducta. Cualquier desbalance o desmesura en los hábitos alimenticios o en los hábitos de dormir podía recabar patología físicas o mentales.

¹⁵ Máxima recogida en el libro del padre Juan de Torres, *Philosophia*, f. 515. En el libro del médico Iván Sorapán de Rieros, *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. Granada, 1616, existen aforismos comunes que comprometen a los sueños y al ensueño.

¹⁶ Monzón, *Avisos*, fs.3-5. Esta idea de la posibilidad de acción del demonio sobre los hombres proviene, especialmente, de los doctores de la iglesia, en especial, San Agustín y Santo Tomás, y fue seguida por la tradición católica. Algunas fuentes españolas del siglo XVI que manejan este asunto son Pedro Ciruelo, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Joyas Bibliográficas, Toledo, 1952, y Antonio Torquemada, *Jardín de las flores curiosas*. Clásicos Castalia, Madrid, 1982, pp. 246-331.

¹⁷ Monzón, *Avisos*, f. 4-4v.

Apuntaba, sin embargo, que existían unos criterios para evaluar la cantidad de sueño, tales como la edad, la profesión, el estado civil y el calendario religioso. La idea de una medida ideal de la cantidad de sueño necesaria para la preservación de la salud, ya había sido sostenida por algunos médicos griegos y reafirmada por las autoridades médicas españolas del siglo XVI. Tanto Olivia Sabuco, como los doctores Luis Lobera de Avila e Iván Sorapán de Rieros defendieron las propiedades nutritivas del sueño, pero de la misma forma sostuvieron que el exceso de sueño era perjudicial para la salud porque engendraba malos humores y enfermedades, produciendo una patología fisiológica¹⁸.

Ahora bien, ¿qué explicación ofrece el teólogo español sobre las causas del sueño en tanto representación o imagen nocturna? Monzón se atiene a la tipología tradicional del cristianismo medieval de las tres causas: la natural, la demoníaca y la revelación divina¹⁹. En primer lugar, Monzón intenta compaginar la concepción aristotélica del sueño entendido como el acto de dormir y la condición psicofísica creada como consecuencia de ese acto, con las ideas neoplatónicas y estoicas de los poderes del alma, útiles, especialmente, dentro de la discusión del sueño revelatorio, como veremos más adelante.

Sobre el primer punto, retoma la percepción del sueño de Aristóteles, entendida como un cese de las funciones sensoriales, señalando que los hombres durmiendo «quedan iguales que los brutos en el uso del resto de las potencias»²⁰. Al explicar el proceso que produce el sueño, también sigue al filósofo estagirita, planteando que «todo animal tiene necesidad de comer, y comiendo ha de digerir los manjares que comio, y como la digestion se hace con el calor natural, suben los humos al cerebro, adonde con la frialdad que allí reina se engruesan, y así se causa el sueño»²¹. Otra herencia del mundo griego retomada específicamente de la medicina hipocrática-galénica, fue precisamente, la teoría de los temperamentos y la complexión humoral. Según Monzón, de acuerdo al humor dominante o a la complexión humoral del sujeto que sueña, el sueño asumía ciertas características determinadas. De

¹⁸ Oliva Sabuco, *Nueva filosofía de la naturaleza del hombre*. Editora Nacional, Madrid, 1981, pp. 163-4. Luis Lobera de Avila, *Remedio de cuerpos humanos y silva de experiencias y otras cosas similares*. Alcalá de Henares, 1542, fs. xii-xiiiv. Iván Sorapán de Rieros, *Medicina española contenida en proverbios vulgares de nuestra lengua*. sin lugar de publicación, 1616, pp. 61-64. La medicina renacentista seguía la definición de enfermedad establecida por los médicos griegos (sobre todo Hipócrates y Galeno) como un desbalance o discrasia humoral causada por un fenómeno externo que incluyen el tipo de dieta, el clima y las pasiones descontroladas. Ver también F. David Hoeniger, *Medicine and Shakespeare in the English Renaissance*. Delaware University Press, Newark, DE, 1992, pp. 181-3.

¹⁹ La fuente de información que Monzón ofrece al describir esta trilogía proviene de Gregorio el Grande, *Diálogos* (s. vi). En esta obra él había ampliado las teorías oníricas proponiendo seis categorías para la clasificación de los sueños, pero formó tres grandes grupos mixtos, los cuáles tendrán una gran influencia para los teólogos renacentistas. *Avisos Spirituales*, f. 42.

²⁰ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 42.

²¹ Monzón, *Avisos Spirituales*, fs.6-7.

tal modo, los melancólicos soñarían cosas tristes, los coléricos cosas de fuego, los sanguíneos asuntos de amores y los flemáticos cosas de agua y humedades²². Como muchos en su época, creía en un cierto determinismo onírico de acuerdo a la conformación humoral, de tal modo. También aceptó que era posible hacer una prognosis y un diagnóstico clínico a base de las representaciones oníricas, tarea ésta que debía dejarse enteramente en manos de especialistas²³.

En ese aspecto, sus ideas coinciden con los de la opinión médica y filosófica de la época²⁴.

Siguiendo con esta explicación naturalista reconoció que había otros factores externos que afectaban los cuerpos y conformaban los sueños tales como los planetas y la disposición espacial de los cuerpos a la hora de dormir²⁵. Si había alguna aprobación unánime del carácter predictivo de los sueños era dentro de este plano natural exclusivamente, para muchos podían hacerse pronósticos dentro de los sueños sobre cosas concernientes al tiempo y el cuerpo²⁶. En realidad el pensamiento filosófico y teológico predominante aceptaba como autoridad las teorías médicas provenientes del mundo griego²⁷.

²² Monzón, f. 43. Ver también Juan Baptista Fernández, Primera parte de las demostraciones católicas. Logroño, 1593, p. 224, y Juan de Torres, Philosophia moral, p. 507.

²³ Considerar los sueños como síntomas de afecciones corporales era una idea extendida en la Antigüedad. Ver *Tratados Hipocráticos*. Editorial Gredos, Madrid, 1983, t. iii, lib. iv «Sobre la dieta».

²⁴ En lo concerniente a la teoría de los humores, Monzón hace varias alusiones directas a Galeno, *Avisos Spirituales*, fs. 43; 46v. Otras fuentes que sustentan la misma información son Bernardino Montaña de Monserrate, *Libro de Anatomia*. Sebastián Martínez, Valladolid, 1551, fs. cxxii-cxxiii; Vives, *Obras*, p. 1226; Ciruelo *Reprobación*, p. 51. La obra del obispo portugués de Portalegre Amador Arraiz también discute establece esa relación entre tipo de sueño y humor predominante. *Diálogos*. Oficina de Diogo Gomez, Coimbra, 1604, p. 8.

²⁵ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 43v. Al discutir las posibilidades predictivas del sueños, el médico Bartolomé Montaña de Monserrate también reconoce que la disposición del cuerpo y del aire pueden afectar el tipo de sueño experimentado. *Libro*, f. cxxiii.

²⁶ Montaña de Monserrate explica con detalles como los cambios en la calidad del aire pueden alterar, de acuerdo a éstas, la configuración de las figuras oníricas, por ejemplo, si va a llover, algunos pueden soñar con agua, etc. Esto pasa especialmente en los sujetos que tengan el cerebro caliente y seco. *Libro*, f. cxxiii; Por su parte, Vives acepta que las cualidades del cuerpo tienen las mismas condiciones de lugar y tiempo, afectando, según él, no sólo las representaciones sino la duración del sueño, *Obras*, p. 1221. Ciruelo también enfatiza la influencia de causas externas dentro de los sueños debido a las alteraciones del aire, las cuales, a su vez, alteran el cuerpo, mueven los humores y, conforman los sueños de acuerdo a aquéllos. *Reprobación*, p. 51.

²⁷ Según el estudio de David Hoeniger, para inicios del siglo xvi, los médicos humanistas reconocieron en Galeno la autoridad en el campo de la medicina, y muchos compartieron la convicción de que en dicha disciplina el trabajo de los griegos de la Antigüedad era superior a todo lo que se había escrito por árabes y cristianos durante la Edad Media. *Medicine and Shakespeare in the English Renaissance*, pp. 71-81. La explicación sobrenatural no impidió que algunos médicos en el siglo xvi como Gerolamo Cardano sostuvieran que dentro de condiciones de salud óptimas, el experimentar sueños diáfanos podía ser un indicio de manifestación divina. En el caso particular del médico italiano, éste creía firmemente en la existencia de sueños verídicos y celestes. *El libro de los sueños*. Asociación española de neuropsiquiatría, Madrid, 1999. Ver también Gerolamo Cardano, *Mi vida*.

Ahora bien, ¿cómo se forjaban las imágenes oníricas? En lo concerniente a este asunto, Monzón se apoya, una vez más, en la explicación aristotélica de la creación del ensueño. Según el filósofo, las apariciones o visiones que «ve-mos», son el resultado de movimientos internos creados como producto del proceso nutritivo del cuerpo. Durante dicha fase la imaginación y la fantasía, partes del cerebro que representan respectivamente los objetos percibidos en todas las formas posibles y las cosas ausentes según fueron percibidas, quedan activas y sin la censura del juicio²⁸. Monzón no teoriza profundamente sobre este particular, pero hace alusiones directas a este proceso al señalar que el exceso de sueño trae como secuela el desenfreno de la fantasía y la memoria, ambas las cuales dependen del mundo de la percepción alcanzada por los sentidos exteriores. Hay que tener presente que las teorías del cerebro vigentes se apoyaban grandemente en la filosofía aristotélica del alma, la cual se distinguía por su hilemorfismo, es decir, no separaban al cuerpo y al alma como dos sustancias separadas. Esta explicación resultó de gran utilidad para los teólogos medievales y renacentistas en su intento de unir el mundo de la vigilia con el del sueño.

Apoyándose en San Agustín, Monzón resaltaba la necesidad de tener buenos pensamientos despierto porque «las reliquias que quedan de las cogitaciones y pensamientos que tienen despiertos los hombres: son los phantasmas que quedan impressas en la memoria y la fantasia», las cuales en el caso de que fueran buenas y nobles serían agradables a Dios²⁹. De tal modo, también podía existir «culpa y peccados» en el dormir. Si los remanentes de la vida diaria dejaban sus huellas en las apariciones experimentadas en los sueños, una mentalidad moralista y religiosa como la de Monzón estaría interesada en enfatizar la responsabilidad de llenar con obras y contenidos mentales determinados la vida misma.

De esta propuesta naturalista de corte católico, se abrían, de acuerdo al predicador, las posibilidades de comunicación con la entidad divina. De tal modo,

Alianza Editorial, Madrid, 1991. Dentro de la tradición médica española, el valenciano Arnau de Vilanova ya había sostenido que las impresiones recibidas en los sueños eran tanto noticias del alma como conocimiento sobre el futuro. Vilanova creía en el arte de pronosticar vía los sueños y resaltaba la labor del médico en estos menesteres. Vilanova aparece mencionado en la obra escrita, primeramente, por Jerónimo Arraiz, médico, luego continuada por su hermano, fray Amador Arraiz, Diálogos, Diogo Gomez, Coimbra, 1604. En la misma hay un debate entre Apolonio y Antíoco, quienes discuten y confrontan las distintas posiciones vigentes en torno a las causas de los sueños. En este trabajo se limita el arte del pronóstico estrictamente hacia los sueños naturales.

²⁸ Aristóteles, *Tratados breves de historia natural* pp. 149-160. David Gallop hizo una excelente edición crítica de los trabajos de Aristóteles sobre los sueños. Ver *Aristotle on Sleep and Dreams*. Aris & Phillips Ltd. Warminster, 1996. El libro de Montaña de Monserrate define y explica con cuidado lo que son los sentidos internos, incluidos la fantasía, la imaginativa y la memoria. *Libro*, fs. cxv-cxvi. Otros autores españoles que explican detenidamente este las propiedades del alma son las del médico Juan Huarte de San Juan *Examen de ingenios para las ciencias*. Guillermo Serés, ed., Cátedra. Madrid, 1989, pp. 190-2; 336, y las del Vives, *Obras*, pp. 1173-1177. También el libro de Andrés Velázquez, *Libro de la melancolía*. Hernando Díaz. Sevilla, 1585.

²⁹ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 5-5v.

si uno se ocupaba en buenos y santos pensamientos despierto se hacía «merecedor» de los frutos espirituales, como veremos más adelante. Muchos teólogos aceptaban, entonces, las teorías naturales del sueño, pero, en orden a validar como divina a la palabra bíblica y las experiencias místicas de los santos canonizados, debían dejar la puerta abierta para la justificación del sueño como manifestación divina.

Los sueños naturales ofrecían un reto tanto para filósofos, médicos como teólogos porque, según la opinión de muchos, dentro de ellos podían resolverse asuntos y problemas de vigilia. Monzón mismo ofreció su propia experiencia, señalando como pudo solucionar dentro de un sueño un complejo argumento de lógica que le habían presentado en la universidad de Alcalá de Henares³⁰. El hecho de que se encontraran soluciones a problemas concretos despertaba la curiosidad de muchos, lo que condujo a que algunos se plantearan las posibilidades predictivas de los sueños. La explicación que presentó Monzón fue que silenciados los sentidos, el entendimiento, está en vela y, con la asistencia de las potencias racionales puede alcanzar una verdad³¹.

Esta descripción parece corresponder a la causa moral según fue discutida por Pedro Ciruelo a principios del siglo XVI en su libro, *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizerías* (1528)³². Según éste, por la concentración que ponen en las cosas que les conciernen, tanto los hombres de letras como los de negocios están más sujetos a tener este tipo de experiencia, puesto que la fantasía está desocupada y desconcentrada de otras percepciones durante las horas de sueño. De tal modo, puede haber «aciertos» sobre lo pasado y lo presente.

A la explicación naturalista del fenómeno onírico, Monzón añade dos explicaciones sobrenaturales. La primera de ellas es el poder e influjo del demonio dentro del alma humana. Como teólogo seguidor de la línea ideológica dualista de la Patrística, Monzón tiene un especial interés en resaltar esta amenaza en las horas de sueño, dedicándole un importante espacio de discusión en su li-

³⁰ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 37.

³¹ Monzón, *Avisos*, f. 37. Baptista Fernández también aducía que en los negocios prácticos se deliberaba mejor de noche, *Primera parte*, p. 223. Vives señalaba que muchas veces soñamos con lo que hicimos o pensamos el día anterior, ya que la fantasía está fresca y ágil, y libre de las perturbaciones sensoriales, *Obras*, p. 1224. En cuanto a la opinión médica el doctor Montaña de Monserrate también discute si se podían hacer pronósticos en los apuntando que la mayor parte son de cosas que han pasado por los sentidos exteriores, pero que se quedan archivadas en el cerebro y que, al ser más recientes, tienen más fuerza, *Libro*, f. cxxiii-cxxiiiv.

³² En esta obra, Ciruelo (cáp. 6) discute las tres causas principales de las que provienen los sueños: la causa natural, la causa moral y la causa teologal. La primera de ellas responde a las representaciones que tienen según las alteraciones del cuerpo cuando reposamos, la segunda, responde a los estados psíquicos o los pensamientos que se tienen en la mente, y, por último la causa teologal es la revelación que viene de Dios o de algún ángel bueno o malo. Para poder distinguir la fuente revelatoria señala que cuando la visión tiene origen divino es clara y augura un bien para la comunidad, mientras que las provienen del diablo aluden a vanidades y carecen de certidumbre en las impresiones que dejan.

bro. Al demonio le adjudica el poder de servir de agente catalizador del proceso digestivo y provocar el sueño fisiológico, así como de conformar imágenes y de transfigurarse en seres celestiales, e inducir pensamientos vanidosos. La idea del activismo satánico dentro del acaecer cotidiano fue un puntal importante del dogma católico sostenido principalmente por el cuerpo de ideas agustinas y tomistas³³. Según ellos, el demonio por su naturaleza tiene un conocimiento superior al de los humanos. Una de sus victorias diarias era crear estados aletargados o somníferos durante las actividades religiosas e invitar a la destemplanza en el comer y dormir con el propósito de estorbar las buenas obras. Sobre este particular Monzón parecía levantar su saña contra aquéllos que prestaban sus oídos a las cosas mundanas, pero se dormían durante los sermones de misa, señalando, «es pecado dormirse por negligencia en el tiempo que es necesario hacer buena obra»³⁴. Como se desprende de este ejemplo, en determinadas circunstancias el sueño físico era visto como una tentación y como un pecado.

Además del poder de adormecer y provocar el sueño, el demonio tenía el poder de mover la fantasía, induciendo a falsas visiones, como era el caso de las brujas³⁵. Esta opinión fue confrontada entonces por muchos que, como el médico navarro Juan Huarte de San Juan, rechazaban el argumento teológico del don profético del demonio y cuestionaban la capacidad de éste como hacedor de imágenes, ofreciendo una explicación estrictamente naturalista del fenómeno en cuestión³⁶. Aunque esta postura fuera vista con escepticismo tanto por fi-

³³ San Agustín, *Obras de San Agustín*. Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1956), pp. 353-4; Tomás de Aquino, *Suma teológica*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1959, pp. 853-7; 863-5. Sobre este particular la obra de Martín del Río, *La magia demoniaca*. Jesús Moya, ed. Hiperión, Madrid, 1991, es muy importante. Para relatos llenos de colorido sobre las acciones del demonio ver sobre todo el tratado tercero del libro de Torquemada.

³⁴ Monzón, *Avisos Spirituales*, fs. 11v-14v. Expone el caso concreto de unos feligreses que dormían durante la homilía y, súbitamente, despertaron al escuchar el relato de una fábula, queriendo enfatizar con esto el desagrado que le creaba el que la gente estuviera tan ávida de conocer las cosas mundanas, mientras mostraba indiferencia ante los sermones de los curas. Aunque los ejemplos que utiliza como paradigmas negativos provienen de relatos de santos o de casos bíblicos, no puede descartarse que Monzón no estuviera reaccionando a casos concretos de este tipo, a los cuales se enfrentó, seguramente, en su larga experiencia como predicador.

³⁵ Monzón se inserta dentro del debate sobre brujería favoreciendo la quema de las brujas, por entender que éstas habían sido engañadas, en espíritu, por el demonio. *Avisos Spirituales*, f.43v-44v. Para una buena síntesis sobre las diferentes posturas respecto al tema de la brujería, Pedro de Valencia, «Acerca de los cuentos de las brujas», A.H.N. Inquisición, libro 1231, fs. 608-629. Para la brujería en España ver C. Lisón Tolosana, *Brujería, estructura social y simbolismo en Galicia*. Akal, Madrid, 1979; *Demonios y exorcismos en los Siglos de Oro*, Akal, Madrid, 1990.

³⁶ Huarte de San Juan entendía que la desigualdad del calor natural podía mover el entendimiento y, crear casos de elocuencia o inteligencia excepcionales, y defendía las posibilidades gnoseológicas del alma racional humana. *Examen de ingenios*, pp. 305-320. Con menos escepticismo pero con ciertas reservas sobre el alcance de las operaciones del demonio en el mundo, Pedro de Valencia era un fiel creyente de que la mayoría de las historias de brujas eran imaginaciones o ficciones de la gente, creadas, en algunos casos, por causa de la melancolía. Pedro de Valencia, «Acerca de los cuentos de las brujas», (AHN, Inquisición libro 1231) fs. 616-17, 621-26v. entendía que aceptar tal vigencia-

lósofos como por los médicos de la época, todavía era una idea corriente dentro de círculos religiosos. Esta capacidad del diablo de transformarse en «ángel de luz» trastornando la fantasía fue enfatizada insistentemente por muchos teólogos españoles durante todo el siglo XVI. Algunos de los exponentes principales de esta idea aplicada directamente al tema de los sueños lo fueron Pedro Ciruelo, Martín Del Río y, posteriormente, Juan Horozco y Covarrubias³⁷.

Para ellos, así como para Monzón, el demonio era un «pintor» del mundo imaginario que andaba causando «estrágos» dentro del ámbito español, había entonces que ponerles un bozal a todos aquellos «maestros de maldad» que anduvieran «soñando» hecatombes. Además, la encarnación del mal podía manipular las cosas corporales, moviendo inclusive, las cosas reservadas en la memoria, en el orden en que su voluntad dictaminara³⁸. Se observa un afán de presentar el sueño como una ocasión de tentación y de pecado, en la que quedan enlazados el mundo real y el mundo onírico. Relación constante y tensa entre la ética del individuo dentro del mundo de la vigilia y sus posibilidades dentro del mundo del ensueño. Como maestro espiritual, Monzón se propuso otorgar armas espirituales a los cristianos antes del acto de dormir.

Si las posibilidades de caer en las garras demoníacas eran tan grandes, ¿cómo enfrentarse cotidianamente al poder del demonio? Con espíritu dogmático Monzón planteaba que la propensión a tal caída incrementaba cuando las personas se apartaban de las «oraciones mentales». No dudó entonces en ofrecer un detallado recetario práctico para enfrentar la batalla campal contra el enemigo, inspirado principalmente en los relatos de santos. El mismo constaba de ritos religiosos, tales como la persignación, la invocación al ángel de la guardia, un calendario semanal de oraciones, posturas idóneas o «decentes», el examen de conciencia, la confesión, la comunión, el uso de crucifijos, la meditación en la Pasión, y hasta la mortificación³⁹. Todo buen cristiano debía vivir e ir al sueño con el sentimiento escatológico en mente. Si bien, la figura demoníaca estaba al acecho, la Iglesia en tanto institución ofrecía las herramientas espirituales para espantar dicho mal. Cumplir con esas prescripciones era, entonces, una responsabilidad de todo buen cristiano. De tal modo, Monzón ofrecía pautas al unísono para el «buen» vivir y el «buen» dormir. Nuevamente, vigilia y sueño quedaban hermanados.

del demonio era comprometer la «misericordia» de Dios. El artículo de Maureen Flynn, «Taming Ange's Daughters. New Treatment for Emotional Problems in Renaissance Spain», *Renaissance Quarterly*, otoño, 1998, n. 3, pp. 864-886, explica las premisas psicológicas de la moralidad renacentista, los teólogos de la iglesia aceptaron que dentro de las motivaciones del pecado y de la conducta humana en general, existían consideraciones mentales internas e involuntarias.

³⁷ Ciruelo, *Reprobación*; Martín de Castañega, *Tratado de las supersticiones y Hechicerías* [1529]. Sociedad de Bibliófilos Españoles, Madrid, 1946; Martín del Río, *La magia demoníaca*. (libro II de las *Disquisiciones mágicas*) [1599], Hiperión, Madrid, 1991); Juan Horozco y Covarrubias, *Verdadera y falsa profecía*, Juan de la Cuesta, Segovia, 1588.

³⁸ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 43v.

³⁹ Monzón, *Avisos Spirituales*, ver los caps. vi, vii, viii y xix.

La otra causa sobrenatural que discute es la conformación de sueños como revelación divina. De fuentes clásicas toma la concepción estoica y neoplatónica de los poderes divinos del alma: durmiendo el cuerpo vela el «espíritu» y se adquiere el «don del entendimiento». Ahora bien, esta cualidad mística del alma estaba restringida, en la práctica, a los seguidores del dogma de la Iglesia Católica, amén de que Monzón tenía un convencimiento meridiano de que «por la miseria de los tiempos peligrosos» en que vivía, no salían a la luz las ventajas espirituales en las que de principio él creía⁴⁰. Si el don profético escaseaba era gracias a una racha de recesión espiritual que se vivía en aquellos tiempos. Pero esa actitud crítica y escéptica ante el sueño profético fue matizada con una propuesta práctica. La sabiduría divina era concedida exclusiva y selectivamente dentro de la comunidad cristiana para aquéllos que se ajustaran a los requerimientos ideológicos y sociales de la Iglesia. Monzón señalaba que los fieles podían hacerse «merecedores» de algún misterio celestial, siempre y cuando cumplieran con los avisos y los ejercicios espirituales por él sugeridos⁴¹. Esto incluía también seguir los consejos dietéticos ofrecidos desde la Antigüedad y sostenidos por muchos médicos en el siglo XVI⁴². En este aspecto, Monzón reúne los consejos de la medicina clásica con las exigencias morales y ritualistas de la iglesia postridentina, dentro de las cuales quedaban incluidas la disposición y compostura del cuerpo en la cama⁴³. La moderación en las horas de sueño y en el régimen dietético y la obediencia a la ética y la práctica cristiana abrían las posibilidades de entendimiento dentro del sueño natural, así como las posibilidades de recibir un sueño teologal. Monzón deja claro que la mayoría de estos sueños divinos se logran por «favor especial de la divina gracia», pero señala que también puede «el hombre disponerse para que Dios se los de», mediante oraciones, tales como el Padre Nuestro⁴⁴. Pese a las cortapisas y restricciones que Francisco Monzón trata de imponerle a los sueños en tanto fenómeno con potencial de ofrecer un conocimiento superior al ordinario, es claro que él está convencido de que con ciertos hábitos, honestas súplicas y,

⁴⁰ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 2v.

⁴¹ Monzón, *Avisos Spirituales*, cap. x1.

⁴² Monzón habla de la importancia de la disposición de los cuerpos para no perturbar el alma. Al abordar este asunto, él refleja cierto conocimiento de los consejos de la Antigüedad, en particular menciona las advertencias de los pitagóricos, quienes entendían que la habas, por ejemplo, causaban hinchazón. Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 38. Uno de los consejos médicos para lograr un sueño saludable, aumentar el ingenio y alargar la vida era disminuir las cenas de noche. O. Sabuco, *Nueva Filosofía*, p. 164.

⁴³ Monzón creía que ciertas posturas específicas conducían a sueños «deshonestos», porque provocaban «rebeliones de la carne». Había que evitar a toda costa los «deleytes carnales». Lo mismo pensaba del dormir desnudo. *Avisos Spirituales*, fs. 31v-34.

⁴⁴ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 39. Vives también reconoció que había sueños de origen celestial o «bienaventurados». Entendía que estos sobrevenían para avisar sobre un beneficio público, *Obras*, p. 1226. Un estudio moderno que hace referencia a ciertas prácticas de incubación «religiosas» durante el siglo XVI y XVII lo encontramos en Peter Burke, «The Cultural History of Dreams», *The Varieties of Cultural History*. Cornell University Press, Ithaca, 1997), 23-42.

claro está, con la religión que él entendía verdadera de la mano, se podía llegar a merecer el sueño santo. Claro está, esta «apertura» es nuevamente nivelada al advertir que las oraciones peticionales no siempre tienen los efectos deseados, ya que dependen tanto de la voluntad divina como de la fe y sinceridad de la gente ⁴⁵.

A la hora de distinguir los sueños, cuando éstos son naturales, formados por el entendimiento o reflejo del estado del cuerpo, o cuando provienen de causas sobrenaturales, sean éstas, tentaciones demoníacas o misivas divinas, el predicador español asume una actitud más cautelosa, al reconocer que éste es el área más espinosa de su trabajo, lo que no le impide detenerse en la consideración de diversos tipos de visiones oníricas. Apoyado en el teólogo francés y canciller de la universidad de París Jean Gerson (1363-1429), quien ofreció las directrices de como calificar tanto los sueños como las visiones, Monzón indicó que este es el pasaje más oscuro y el apartado más difícil de su teología ⁴⁶. Planteaba, sin embargo, que logró hacerse un perito en la materia gracias a la asistencia de los «sanctos doctores». Según se desprende de sus avisos, los sueños disparatados son naturales y causados por los humores creados en el proceso digestivo; éstos, claro está, deben ser ignorados. Los sueños ordenados y coherentes que tratan cosas naturales son también resultado de una causa natural, pero añade que éstos pueden ser una mezcla de sueño natural y sobrenatural, poniendo el sueño de Nabucodonosor como ejemplo.

Ya desde la Edad Media tanto Gregorio el Grande como Isidoro de Sevilla, habían insistido en la complejidad interpretativa de este asunto, aduciendo que existían categorías oníricas mixtas, mezcla de reflexión e ilusión o reflexión y revelación ⁴⁷. El teólogo español reconoce lo intrincado de este asunto e insta a tener mucha discreción en juzgar la coherencia como un rasgo indiscutible de revelación. Señalaba también que esta claridad puede ser, simplemente, una presentación de remanentes de pensamientos diurnos y un reflejo de que no reinaban malos humores en el cuerpo. Es decir, servían a los médicos de entonces como un indicador de la buena condición física de sus pacientes. También y, según su parecer, un enfermo podía dar mediante el descanso con su cura, pero admitió que esto requería gran conocimiento y era un área en el que era fácil incurrir en superstición ⁴⁸. La persistencia de un sueño ordenado y cla-

⁴⁵ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 51v. La parte final de su libro está dedicada a suplir un conjunto de oraciones para lograr el buen sueño corporal y espiritual, y también incluye algunas oraciones matutinas de agradecimiento por el reposo nocturno.

⁴⁶ Jean Gerson, *Early Works*. Brian Patrick McGuire, ed. y trad. Paulist Press, New York, 1998), pp. 334-364.

⁴⁷ Para Gregorio el Grande ver la síntesis hecha por Le Goff en *The Medieval Imagination* y el libro de San Isidoro de Sevilla, *El libro 2 y 3 de las Sentencias*. Juan Oteo Uruñuela, trad. Sevilla, 1991, pp. 77-79.

⁴⁸ Monzón, *Avisos Spirituales*, fs. 46-47v. Vives habla de que una condición física impecable, redundante en una pureza de la sangre, lo que, a su vez, determina la claridad de las imágenes oníricas, *Obras*, 1224. Sobre Gerson, ver William Christian, *Apparitions in Late Medieval and Renaissance*

ro cuya fuente de origen fuera dudosa también recibió la atención del teólogo para la cual sugirió acogerse a la oración como única forma de clarificar este asunto⁴⁹. En lo que se refiere a los sueños que provienen del demonio, señala, sin ambages, que son todos aquéllos que están en contra de la fe católica, y dice: «todos aquellos sueños que nos propusieran algo contra nuestra sancta fee catholica, ansi de lo que esta en la Sagrada Scriptura, como de lo que por la sancta madre Iglesia está declarado que se debe tener cierto que son illusiones y engaños del demonio»⁵⁰. De tal modo, Monzón cierra el círculo de posibilidades para los soñadores y profetas que militaran fuera de los cauces dogmáticos de la Iglesia Católica. Sin embargo, si los contenidos de los sueños respondían al dogma católica y se distinguían por su claridad y certeza, entonces podrían ser inspiraciones divinas, provenientes o, directamente de Dios, o por medio de los mensajeros celestes, los ángeles. Curiosamente, Monzón también dejó un espacio para las apariciones en sueños de los familiares o amigos muertos, aconsejando, nuevamente, rogar por el estado de sus almas⁵¹. Pero, recordaba insistentemente que dada la dificultad de discernir las fuentes de origen de los sueños, instaba a que se hiciera caso omiso de ellos. Podríamos concluir que Monzón se atiene a la tipología medieval de los sueños, también sustentada por otros teólogos españoles durante el siglo XVI. En este sentido su obra adolece de originalidad, pues no aporta nada nuevo en lo que a las teorías de sueños se refiere. En su caso particular, hace referencia a la clasificación hecha por Gregorio el Grande, ya que éste teólogo había llevado al sueño a un terreno incierto. Conforme a las directrices de la Iglesia, Monzón también desconfió de este medio como una vía de conocimiento, aconsejando a no dar crédito a las misivas oníricas. Planteaba que, y cito: «en la yglesia catholica no ay tales interpretadores de sueños, antes por ley divina estan prohibidos, y las leyes humanas mandan castigar a estos tales adevinos». Esta aseveración tiene un cariz amonestatorio en la cual se refleja la mano calificadora del miembro del Santo Oficio. Su intención parece responder a un deseo de impartirle directrices claras a los clérigos, ya fuera para que éstos no incurrieran en estas prácticas y/o para que impartieran las enseñanzas correctas a los feligreses.

A pesar de los intentos por desalentar a la gente para que no incurrieran en la práctica de la oniromancia y no dieran crédito a sus sueños, éstas costumbres continuaron vigentes, aún dentro de las condiciones represivas de el periodo contrareformista⁵². El trabajo de Francisco Monzón sirve como una evidencia

Spain. Princeton University Press, Princeton, 1981, pp. 192-194; Paschal Boland, *The Concept of Discretio Spirituum in Johannes Gerson's "De Probatione Spirituum" and "De Distictione Verarum Visionum A Falsis"*. Washington, D.C., 1959.

⁴⁹ Monzón, *Avisos Spirituales*, f. 49-49v.

⁵⁰ Monzón, *Avisos Spirituales*, fs. 47-8.

⁵¹ Monzón, *Avisos Spirituales*, 49v.

⁵² Algunos ejemplos de soñadores del fines del siglo XVI procesados por el tribunal de Toledo, ver Juan Maldonado (AHN, Inq. leg. 114, exp. 11); Juan García (AHN, Inq. leg. 114, exp. 7); Juana

más de la existencia de este fenómeno, así como de la voluntad oficial de controlarlo. Sobre este particular, él señalaba que «no puede aver pecado en el (sueño), si no se le diera credito ni consentimiento, que Dios no mandava castigar a los que sonavan, sino a los que davan credito a los sueños, y eran agoreros». Era esa acepción del sueño como augurio y adivinación lo que le inquietó tanto a él como a otros teólogos de su tiempo. En el fondo existía un problema de poder, de quiénes debían detentar la palabra y arrogarse un conocimiento divino. Al estar validado culturalmente el sueño teologal, y al multiplicarse el fenómeno visionario, los teólogos tuvieron la necesidad de seguir teorizando y fijando los límites de un fenómeno, cuya fascinación seguía cautivando a muchos.

El carácter especial y distintivo de esta obra, en tanto parte importante de la literatura onírica, estriba en haberle impartido a su discurso un tono vivaz y alarmista, típico de los teólogos en el periodo postridentino. Además la finalidad pragmática y didáctica de esta obra queda evidenciada en el esquema organizativo que utiliza, en el cual quedan incluidos, el aviso y el ejemplo, recursos que sirven para dar la normativa y el consejo doctrinal, y el adorno que sirve para sustentar el argumento, respectivamente; elementos explotados por los predicadores y los tratadistas ascéticos⁵³. La disposición pedagógica del teólogo puede percibirse también en el condicionamiento doctrinal y moralista de cada una de las categorías oníricas discutidas. Podríamos decir que el teorizar sobre los sueños, destacando los peligros que le acompañaban, y, por tanto, acercando este «acaecer» nocturno al mundo de la herejía, le brindó a Francisco Monzón la ocasión propicia para cumplir con su agenda doctrinal y catequética. Quede esta obra como un testimonio más de la voluntad controladora de los teólogos de esa época, expresado en este caso, con este gesto de intromisión en la privacidad del lecho, y, más que nada, con ese deseo de fiscalizar la independencia del alma durante el tiempo de reposo.

Baptista (AHN, Inq. leg. 114, exp. 9). El caso más famoso es el de Lucrecia de León. Ver, Richard Kagan, *Lucrecia's Dreams*. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1990; y María V. Jordán Arroyo, «Nacerá un romero en vuestras casas», *Retórica y imaginación en los sueños y profecías de una madrileña en el siglo xvi*. tesis de doctorado, Universidad de Minnesota, 1998.

⁵³ Félix Herrero Salgado, *La oratoria sagrada en los siglos xvi y xvii*, Fundación universitaria española, Madrid, 1998, pp. 239-242.