

# Las connotaciones paródico-satánicas del toro y el ritual de la “gran calabazada” en el puente de Salamanca en el *Lazarillo de Tormes* (1554)

*Francisco García-Rubio*

University of Louisiana - Lafayette

**Resumen:** El propósito del presente trabajo se centrará primeramente en analizar el trasfondo de los elementos míticos que se hallan tras este episodio, para posteriormente indagar en el significado alegórico-religioso del ritual de la “gran calabazada”, el “diablo del toro” y el “puente”, así como el personaje del ciego, el primer amo de Lázaro. De este modo se podrá observar a lo largo de este análisis que tras ciertos paralelismos que hay entre este episodio y un posible sustrato mitraico (culto pagano precristiano satanizado por la Iglesia cristiana primitiva), el ritual de la “gran calabazada” contra el “diablo del toro” se presenta como una parodia de ritual bautismal exacramental de carácter pseudo-satánico que el autor utilizará para criticar el mundo religioso de la época, segregándose con ello una visión ideológica muy próxima al erasmismo.

**Palabras clave:** Lazarillo – Toro – Diablo – Puente – Ciego – Erasmo – Supersticiones – Mitra

Cuando el joven Lázaro está a punto de salir de Salamanca en compañía de su primer amo, el ciego, este último se detendrá en el puente romano que cruza el río Tormes y le invitará a que acerque su oído a un toro de piedra para poder escuchar un “un gran ruido dentro dél”(23)<sup>1</sup>. Lázaro ingenuamente obedecerá y el ciego le asestará un doloroso golpe o “gran calabazada”(23) contra el “diablo del toro”(23) para decirle a continuación: “Necio, aprende, que el mozo del ciego un punto ha de saber más que el diablo” (23)<sup>2</sup>. Este episodio tradicionalmente se ha venido interpretando como un mero ritual de

---

<sup>1</sup> Usaré para el presente trabajo la edición de Francisco Rico.

<sup>2</sup> Aunque popularmente se le ha denominado toro a la escultura del puente de Salamanca, al igual que a los de Guisando (incluso Salamanca tiene representado un toro en su escudo heráldico), Sebastián de Covarrubias ya puntualizaba en su *Tesoro* que “según la opinión de algunos, los que llaman toros de Guisando y el toro de la puente de Salamanca, no son sino puercos o verracos, en señal de algunas confederaciones vetonas que se hacían, en las cuales intervenía el sacrificio del puerco o puerca” (Fol. 48). Sin embargo, y pese a ello, un dato fundamental que no debe pasar desapercibido es el especial empeño del autor del *Lazarillo* en denominarlo “toro”, y no verraco, acompañado a su vez de esa connotación satánica de “diablo del toro” (23).

aprendizaje de carácter cómico-folclórico que venía a representar no sólo el comienzo de la vida adulta para Lázaro sino un augurio de toda la adversidad que le iba a acompañar a lo largo de su vida en un mundo cruel y despiadado.

Sin embargo, en los últimos años este episodio de la “gran calabazada” ha originado diversos estudios que han logrado profundizar más sobre su posible significado gracias a la riqueza simbólica de sus elementos. Así lo constataba el estudio de Javier Herrero a finales de los setenta, que identificaba al toro de piedra no sólo con el ciego en la función de “Padre”, sino extendiendo su alcance metafórico a la “Patria” de Lázaro, esto es, Castilla<sup>3</sup>. Otros autores, como Aldo Ruffinatto y Lászlo Vasas, justificaban la presencia de este ritual como un recurso intratextual en aras de la simetría del episodio<sup>4</sup>. Más recientemente y atrevida fue la tesis que Clark Colahan, Alfred Rodríguez y Warren Smith plantearon, basándose en ciertos paralelismos que observaron en la obra del humanista Juan Maldonado *Bacchanalia* con este episodio del *Lazarillo*<sup>5</sup>. Su trabajo venía a señalar el trasfondo mítico del ritual de la “gran calabazada”, identificando la figura de Baco con el toro de piedra, ya que esta deidad greco-romana siempre estuvo asociada al bovino en su representación icónica y además sus ritos se celebraban junto a los cursos fluviales<sup>6</sup>. Además, estos autores observaron

---

<sup>3</sup> El concepto de “padre” que usa Herrero en su análisis es desde una visión arquetípica: “[I]n the primary sense, the bull is a symbol of innate, sexual energy, of the masculine principle in its purity (that is to say, with no mixture of femininity) and consequently like he-goat, of the Father” (6). Igualmente identifica al toro como una representación de una Castilla dura y hostil para Lázaro cuando argumenta que: “[T]his diabolical bull is not only the blind man, the Tormes and Salamanca, but Castile itself which, with its horns, is teaching Lázaro that he has no mother, that he is alone, and that this mythical monster is ready to attack him during his helpless childhood”(7).

<sup>4</sup> Esta simetría del episodio se cierra, según Aldo Ruffinatto, cuando Lázaro le devuelve el golpe al ciego en Escalona, rompiendo así “las cadenas de su esclavitud en el momento en que consiga vencer el obstáculo representado lingüística y simbólicamente por el diablo-toro”(345), finalizando así un ciclo de aprendizaje. Lászlo Vasas interpreta el ritual como “un rito de paso” (75) arquetípico de carácter iniciático-ancestral, donde el joven se ve forzado a separarse de la tribu e iniciar su aprendizaje para sobrevivir por sí mismo.

<sup>5</sup> Colahan, Rodríguez y Smith atribuyen a Maldonado la autoría del *Lazarillo* a Maldonado, no ya sólo por esos paralelismos que presenta el episodio del la “gran calabazada” con su *Bacchanalia*, sino porque fue publicada en Burgos 1549 por Juan de Junta, curiosamente el mismo impresor de una de las ediciones del *Lazarillo*; “It is in Maldonado's use the figure of Bacchus, Bacchic rites and the Bacchic myth in this *Bacchanalia* that several parallels to the *Lazarillo de Tormes* appear. [...]. The connection between these two Maldonadian works becomes most clear when one bears in mind the author's identification, in the *Bacchanalia* of the Bacchic as ancient expression of all that is corrupt and sinful” (164-165).

<sup>6</sup> De hecho, Colahan, Rodríguez y Smith señalan que en la escena del puente sobre el Tormes: “its locations on the bridge, in *Lazarillo*, recalls the fact that, as the central figure of a fertility cult, Bacchus was tied to water”(165). Si bien Covarrubias menciona en su *Tesoro* la posibilidad de que la ubicación del toro junto al puente pudiese estar conexiónada más con el caudal del río Tormes, teniendo

cierto paralelismo entre el supuesto ruido del toro y el golpe que recibe Lázaro con el despertar del Baco, consistente en el sonido producía la música de los himnos cantados en su honor<sup>7</sup>.

En cualquier caso, todas estas nuevas lecturas, se compartan o no, vienen a demostrar que este episodio de la “gran calabazada” (23) parece tener un significado más importante de lo que hasta ahora la crítica le ha atribuido, precisamente por la gran riqueza simbólico-semántica de este ritual y los elementos que lo rodean. Así lo advertía Herrero cuando señalaba que el simbolismo del personaje del ciego, el puente o el toro, “carried a series of connotations that inevitably had become closely linked with it through the experienced of contemporary life, and social and political events shared by the author and his readers of the 16th Century” (2).

Desde esta perspectiva, el propósito de presente trabajo se centrará primeramente en analizar el trasfondo de los elementos míticos que se hayan tras este episodio, para posteriormente indagar en el significado alegórico-religioso del ritual de la “gran calabazada”, el “diablo del toro” y el “puente”, así como el personaje del ciego, el primer amo de Lázaro (23). De este modo se podrá observar a lo largo de este análisis que tras ciertos paralelismos que hay entre este episodio y un posible sustrato mitraico (culto pagano precristiano satanizado por la Iglesia cristiana primitiva), el ritual de la “gran calabazada” contra el “diablo del toro” se presenta como una parodia de ritual bautismal exacramental de carácter pseudo-satánico que el autor utilizará para criticar el mundo religioso de la época, segregándose con ello una visión ideológica muy próxima al erasmismo.

Si bien es cierto que tras cualquier ritual siempre hay un trasfondo mítico-religioso, en el caso concreto de este episodio en el *Lazarillo* el que parece estar más soterradamente presente es el mitraico más que el grecolatino que plantearon Calahan, Rodríguez y Smith. Así puede advertirse si se analizan los elementos de este episodio y el contexto mítico del mitraismo a través de la articulación de ambas narrativas,

---

en cuenta que el origen del verraco parece ser más un ícono vetónico que griego. Aunque también es cierto, tal como sostiene Walter F. Otto, que los rituales dionisiacos se celebraban en los cursos fluviales por la importancia del elemento del agua para tales fines.

<sup>7</sup> Colahan, Rodríguez y Smith afirman acerca del ruido del toro que “[t]he focus on hearing the bull's noise might allude to the well-known association of the Bacchus cult with noise in its orgiastic rituals. One of the names by which the god was known was, for this reason, the Roarer, and in Homer he appear as Loud Shouter” (166). Sin embargo estos autores redundan en lo que siempre se ha dicho tradicionalmente sobre el significado del golpe que recibe Lázaro: “The painful experience of the boy trying to hear the bull's noise, then being told, in effect, to trust and look out for no one but himself, is an unmistakable initiation .... Remarkably similar are the novel's reference to noise, awakening from sleep, and embrace of the self-indulgent philosophy (essential in confronting the insolidarity of the human condition) that becomes the guiding principle in Lazarillo's life”(166).

observándose ciertos paralelismo en el nacimiento del protagonista, el encuentro con el toro, el viaje, el sacrificio del bovino, el alumbramiento y el puente<sup>8</sup>.

Si bien es cierto que Mitra es un mito recompuesto, tal como enfatiza Jaime Álvarez Ezquerro, principalmente por la falta de documentos, hay una serie de hitos rescatados de su narrativa “a partir de la lectura ágrafa de las imágenes” que han llegado hasta hoy (501). A partir de aquí se puede establecer que Mitra nace de una piedra próxima a un manantial, es decir, entre los elementos piedra y agua, hecho que coincide con el nacimiento de Lázaro, cuando el mismo narra, “Mi nacimiento fue dentro del río Tormes” (12) junto a un molino, cuyo elemento principal es la piedra que muele el trigo junto al río<sup>9</sup>. Pero además, el paralelismo de este episodio con el nacimiento de Mitra también se da con el ritual iniciático de la “gran calabazada”, ya que Lázaro se “despertará” al mundo con el golpe contra el monolito de piedra o “el diablo del toro” justamente sobre el agua del río Tormes (22).

Igualmente se puede establecer otro paralelismo esencial entre Mitra y Lázaro, puesto que ambos tendrán un encuentro violento con un toro, el primero con el llamado toro “primordial” y el joven protagonista con uno de piedra. También hay que tener presente que si Mitra ha de luchar contra el toro primordial hasta domarlo y llevarlo a una caverna, Lázaro hará lo propio, si se da por válida la identificación que Herrero hace del toro con el ciego (6). De este modo, desde el momento en que esta entidad toro-ciego le propina el primer golpe, “díome una gran calabazada” (23), se desarrollará una gran lucha por parte de Lázaro por someter al ciego a su voluntad a lo largo de todo el episodio. En la narrativa del mitraísmo, la deidad llevará a sus espaldas al toro en un arduo viaje (*transitus*) hasta conducirlo a una caverna para finalmente sacrificarlo. Lázaro hará poco más o menos lo mismo, ya que como mozo o guía de ciego, ha de viajar por delante y llevará siempre a su amo a sus espaldas en su particular *transitus* que empieza en Salamanca y terminará en Escalona.

Otra coincidencia que no deja de llamar la atención entre la narrativa mitraica y el *Lazarillo* es el final de ese *transitus* o viaje. Si Mitra tenía que llevar al toro a una cueva cerca del agua para sacrificarlo, Lázaro con su particular toro (el ciego) hará lo mismo, pero no exactamente en una cueva cerca del agua, sino en un escenario muy parecido, en unos “portales que en aquel pueblo había”(44) junto a un arroyo que se había formado por las lluvias torrenciales que habían caído ese día. Desde aquel portal, el ciego saltó y “como cabrón y de toda su fuerza arremete, tomando un paso atrás de la corrida para hacer mayor salto, y da con la cabeza en el poste, que sonó tan recio como si diera con una calabaza, y cayó luego para atrás medio muerto y la cabeza hendida”(45).

---

<sup>8</sup> Estos hitos de la narrativa de Mitra, tal como señala Alvar Ezquerro, se basan “a partir de la lectura ágrafa de las imágenes” (501) que nos han llegado hasta hoy, a falta de documentos escritos.

<sup>9</sup> Es curiosa la observación que hace Augustin Redondo en el folklore peninsular sobre la relación del molino con el mundo de lo diabólico (138), lo cual refuerza aún más la tesis de este trabajo.

El sacrificio del toro va a suponer para Mitra la emergencia de su luz, como dios solar, y el renacer de su vida para alcanzar la sabiduría y la acción salvífica que simbolizará un alumbramiento o la liberación del universo de las tinieblas y la muerte. Curiosamente el mismo Lázaro dirá sobre ese golpe que recibió en el puente de Salamanca: “Parecióme que en aquel instante desperté de la simpleza en que, como niño, dormido estaba (23) y él declarará sobre su amo, el ciego que: “éste me dio la vida y, siendo ciego, me alumbró y adestró en la carrera del vivir”(24)<sup>10</sup>.

Por otro lado, el hecho de que este ritual se ejecute justamente en los umbrales del puente de Salamanca, puede recordar el papel que juega el puente de *Cinvat* dentro de la narrativa mitológica del mitraísmo<sup>11</sup>. Este puente se convertirá en lugar de tránsito para mutar la forma de existencia, lugar por donde el alma debía viajar a la vida de ultratumba y cuyo recorrido conducía a un juicio final. Para Lázaro, atravesar el puente de Salamanca supondrá un cambio drástico en su manera de vivir pero además, tal como se puede ver a lo largo del relato de su vida, al final de ésta parece estar siendo juzgado, o cuanto menos, interpelado desde el momento en que está rindiendo cuentas ante una innominada “Vuestra Merced” que le ha ordenado que “relate el caso muy por extenso”(10).

Sean coincidencias o no estos paralelismos, de lo que no hay duda es que el toro fue objeto de culto por parte de mitraísmo y que éste estuvo presente en la Hispania romana pre-cristiana y que posteriormente acabó siendo satanizado por el cristianismo hasta el punto identificar al toro, ícono mitraico por antonomasia, con el demonio cristiano. De ahí que la alusión que haga Lázaro sobre el bovino pétreo como “el diablo del toro” (23) no sea del todo casual. Tampoco debe extrañar la presencia de elementos míticos y/o arquetípicos satanizados en un texto del siglo XVI, si se tiene en cuenta que todas las creencias paganas, tales como las mitraicas, como se verá más adelante, ya estaban asociadas con el mundo de lo demoniaco desde el siglo IV por la primitiva Iglesia cristiana, pese a los numerosos prestamos y sincretismos que esta última adoptó de este concreto culto precristiano<sup>12</sup>. Además, hay que tener presente que fue un

---

<sup>10</sup> Tal vez, por este segundo nacimiento o despertar del protagonista, el autor lo llamase como el personaje evangélico, Lázaro, que al resucitar, nació dos veces. Sin embargo, lo que no deja de ser curioso es que ese supuesto “alumbramiento” finalice en Escalona, ciudad bastante conocida en la época por ser uno de los focos heréticos de los “alumbrados”.

<sup>11</sup> Véase la obra de Giovanni Filoramo sobre la simbología del puente de *Cinvat* (117).

<sup>12</sup> Tal como señalan Helen Ellerbe y Cherly Harleston, la entrada del cristianismo en Roma fue fruto de una maniobra política del poder adaptando elementos del mitraísmo, que era la religión más practicada en el imperio romano. Según estas autoras: “como protector del Imperio, Mitra estaba ligado con los dioses del sol, Helios y Apolo. La fecha del nacimiento de Mitra, el 25 de Diciembre, cerca del solsticio de invierno, se convirtió en la fecha del nacimiento de Jesús. Pastores habrían de haber atestiguado el nacimiento de Mitra y habrían tomado parte de una última cena con Mitra antes de que éste regresara a los cielos. La ascensión de Mitra, correlacionado con el regreso del sol a la prominencia alrededor del equinoccio de primavera, se convirtió en el día festivo cristiano de la Pascua.... Los padres

fenómeno bastante frecuente en la Europa medieval el descubrimiento de muchas prácticas mítico-paganas que sobrevivían residualmente en núcleos poblacionales geográficamente aislados y con una deficiente catequización cristiana. Es lo que la Iglesia cristiana medieval denominaba, hasta la promulgación de la bula papal *Summis desiderantes* en 1484, “supersticiones populares” bajo la férula legal del *Canon Episcopi*<sup>13</sup>.

Estas prácticas, que la Iglesia denominaba “supersticiones”, venían siendo objeto de estudio por parte de tratadistas eclesiásticos españoles que intentaron localizarlas y erradicarlas de inmediato desde el siglo XV, intensificándose con mayor rigor durante el siglo XVI<sup>14</sup>. Tal como señalaba Fabián Alejandro Campagne, “el modelo cristiano de superstición recurría, entonces, a los mecanismos rígidos de aculturación; las creencias supersticiosas debían ser extirpadas sin contemplaciones. La satanización y la atemorización fueron los mecanismos rígidos utilizados con mayor frecuencia”(404).

Todos estos mecanismos, sobre todo el de satanización, se dieron en el cristianismo desde sus inicios, incidiendo especialmente en los cultos paganos más extendidos como el mitraísmo. De esta manera, a la vez que la Iglesia primitiva iba desarrollando su propio *corpus* doctrinal con un imaginario ideológico celestial, jerarquizado por una serie de tipologías angelicales, creaba a su vez una imagen especular invertida de ese mundo divino a través de la recreación ideológica de una iglesia satánica en permanente conspiración a costa de otras religiones, entre ellas el mitraísmo. De este modo estos cultos pre-cristianos, así como sus prácticas rituales, que inicialmente coexistieron con el cristianismo primitivo fueron progresivamente incorporados al mundo satánico, erigiéndose la Iglesia cristiana como el único espacio ideológico de religión verdadera, tal como afirma Manuel Fernández Guerra (248-50).

---

del cristianismo explicaban las sorprendentes semejanzas del mitraísmo como un trabajo del diablo, declarando que las leyendas del mitraísmo, mucho más antiguas, eran una imitación insidiosa de la única fe verdadera” (29).

<sup>13</sup> Martín de Andosilla y Arlés realizó a finales del siglo XV un estudio sobre las supersticiones populares del norte del reino de Navarra, regiones aisladas, en las cuales puede verse por un lado la existencia de sincretismos pre-cristianos en la religiosidad popular y por otro, la falta de la catequización tanto de los habitantes del lugar como de los sacerdotes que consentían esas prácticas. Incluso en el arte medieval aún pueden encontrarse ciertos resabios del mitraísmo, como por ejemplo en la fachada de la basílica románica de San Isidoro (León) con una representación de un relieve del dios Mitra dando muerte al toro. Por otro lado, después de la promulgación de la polémica bula papal de 1484, esas supersticiones de origen pagano precristiano pasarán a convertirse en prácticas brujeriles en la Europa septentrional.

<sup>14</sup> Anterior a Martín de Andosilla y Arlés ya hubo tratadistas como Lope de Barrientos o Fray Alonso de Espina que vieron con creciente preocupación prácticas heréticas y supersticiosas. Posteriormente durante el siglo XVI y XVII se desarrollará una tratadística anti-supersticiosa, teniendo como exponentes principales a Martín de Castañega, Pedro Ciruelo, Francisco de Vitoria, Martín de Azpillicueta, Francisco Suárez, etc.

Un ejemplo palpable de ello lo tenemos en uno de los primeros padres de la Iglesia cristiana, Tertuliano en su *De praescriptione haereticorum*, donde satanizaba concretamente al culto mitraico:

A diabolo scilicet, cuius sunt partes intervertendi veritatem, qui ipsas quoque res sacranentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse iohannes quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repormittit; et si adhuc memini Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem, et imagenem resurrectionis inducit, et sub gladio redimit coronam (89-90).<sup>15</sup>

Esta idea cristiana de la existencia de una iglesia satánica conspiradora contra su Iglesia oficial se convertirá no sólo en una verdad teológica sino en una verdadera realidad tangible, reforzándose con mayor vigor en las postrimerías del siglo XV con el inicio de la caza de brujas<sup>16</sup>. El franciscano Martín de Castañega en 1529 lo afirmaba así contundentemente:

Dos son las yglesias deste mundo; la vna es católica, la otra es diabólica. La yglesia católica, la qual es vna por vn dios que todos adoran, por vna fe que todos confiessan, por vn batismo que todos reciben. La yglesia diabólica es generalmente, toda la infidelidad que esta fuera de la yglesia católica, la qual no es propiamente vna porque no creen ni adoran vn dios verdadero, ni confiessan vna fe católica y verdadera ni reciben el sacramento que aproueche o valga. (13)

Además, Castañega hablaba de “muchas yglesias y congregaciones diabólicas distintas y disparatas” y que al igual que en la Iglesia Católica hay sacramentos, “assi en la yglesia diabólica ay excrementos, por el demonio, y por sus ministros ordenados”(13). Estos “excrementos” son, según Castañega, “ymitacion de los sacramentos de la yglesia católica” y habla de ciertas “cerimonias y excrementos” que denomina “supersticiones y hezicherias” y que el demonio “assi contrahaze a los sacramentos, como haziendo burla dellos”(16).

---

<sup>15</sup> Se puede traducir como: “El diablo bautiza a sus creyentes y fieles y promete la expiación o perdón de los pecados mediante el baño, y recuerda a Mitra, el diablo marca justamente en la frente a sus soldados, y no sólo celebra la oblación del pan sino también rememora la imagen de la resurrección y rescata la corona bajo la espada”.

<sup>16</sup> La presencia del demonio surgirá con más pujanza, coincidiendo con las sucesivas crisis de la sociedad medieval desde el siglo XIV. La publicación del *Malleus Maleficarum* (1486) de los dominicos Jacobus Sprenger y Heinrich Institor, bajo la férula de la bula papal *Summis desiderantes* (1484) y una sucesiva pléyade de impresiones de manuales y coloquios sobre el demonio y su reino infernal marcará un punto de inflexión a la hora de satanizar todas aquellas prácticas de origen pagano, fueran inocuas o no, o que no encontraran acomodo en la ortodoxia cristiana.

Es por esta razón, al margen de todas estas referencias mítico-folclóricas, que el texto del *Lazarillo* podría estar apuntando a ciertas inquietudes ideológico-religiosas, teniendo en cuenta su carácter anticlerical y el específico contexto político-social en torno a su publicación. Desde esta perspectiva, no creo que sea aleatorio que el mismo protagonista de la narración llame literalmente al monolito de piedra “el diablo del toro” tras sufrir esa “gran calabazada” que le propina su amo, y aún menos casual que éste le reproche: “necio, aprende, que el mozo del ciego un punto ha de saber más que el diablo”(23).<sup>17</sup> Si se analiza todos los elementos de este episodio (el ritual, el toro como animal satanizado, el valor simbólico del puente y sobre todo, el papel de ciego) probablemente estemos ante un ideologema religioso de carácter satánico, tal vez pasado por alto, sobre todo, a resultas de la mentalidad anticlerical de la época y de la satanización que la Iglesia romana estaba sufriendo desde la propaganda protestante del siglo XVI.<sup>18</sup>

En cualquier caso, el ritual de la “gran calabazada” contra esa piedra del “diablo del toro” parece presentarse como una parodia del bautismo cristiano, donde el ciego oficiará ese cruel exacramento contra el inocente muchacho en los umbrales del puente de Salamanca. Cuando el ciego le insta al joven a que acerque su oído al toro pétreo, el ingenuo Lázaro obedecerá *ciega* y diligentemente la petición de su nuevo amo y de inmediato recibirá un fuerte impacto: “Y como sintió que tenía la cabeza par de la piedra, afirmó recio la mano y diome una gran calabazada en el diablo del toro, que más de tres días me duró el dolor de la cornada”(23). Si en el bautismo cristiano el sacerdote que oficia la ceremonia usa la mano para verter el agua sobre la cabeza del niño y le marca con el óleo la señal de la cruz en la frente, en este pasaje puede observarse que el ciego usa la mano para verterle un elemento contrario al agua, la piedra, y hacerle una marca en la cabeza con un golpe.

Tertuliano ya hablaba de un ritual similar de apostasía no sólo en su obra *De Praescritioe Haereticorum*, sino también en *De baptismo*, donde describe el exacramento bautismal, que consistía en marcar, raspar, o borrar de la frente del iniciado la señal del bautismo (11-16). Siglos más tarde, el jesuita Martín del Río, en el libro segundo de sus *Disquisiciones mágicas. La Magia demoníaca* (1595) añadirá “por eso el demonio les aplica la uña en la frente haciendo como que les raspa el crisma y les borra el carácter bautismal” (191). Desde esta perspectiva, el ritual de la “gran calabazada” podría dar a entender que con ese golpe el ciego busca borrar la señal de la cruz de la frente de Lázaro,

---

<sup>17</sup> Desde un punto de vista estrictamente filológico, el hecho de llamar “diablo del toro”, según Rafael Lapesa, indica posesión pero también “la preposición *de* valiera como signo de identidad afectiva” (184).

<sup>18</sup> Era frecuente en la causa propagandística protestante representar la figura del papa como animal o a veces un ente diabólico en los años anteriores a la publicación del *Lazarillo de Tormes*. Tal como apunta Robert Muchembled, “la propaganda partidaria también hizo uso de ella para dar un carácter diabólico al enemigo religioso, en particular al papa, considerado como el Anticristo, anunciador del reino de Satanás en este mundo” (70).



haciéndole ingresar en la iglesia satánica (¿del catolicismo?) mediante ese pacto-marca o ritual exacramental con el diablo.<sup>19</sup>

Igualmente es curiosa la puntualización que hace Lázaro cuando dice que la marca del golpe le duró precisamente tres días (no dos, ni cuatro, o una semana). No creo que sea necesario mencionar la carga semántico-simbólica del tercer día en el *Nuevo Testamento*, en lo relativo a la resurrección de Jesucristo y el implícito mensaje en el texto del despertar en otro mundo. También en el *Antiguo Testamento* se encuentra el tercer día como metáfora de ese renacer, concretamente, en el Libro de Oseas 6. 1-2, bajo el curioso epígrafe 'Falsa conversión', cuando se dice: “Él hirió, Él nos vendará. Él nos dará la vida en dos días y al tercero nos levantará”. En el texto del *Lazarillo* el protagonista dirá a posteriori sobre su maestro el ciego que precisamente él fue quién le “dio la vida”(24), sobre todo, después de ese cruel golpe o bautizo de piedra que le despertará y le mostrará ese nuevo modo de (sobre)vivir en ese mundo despiadado que descubre tras cruzar el puente de Salamanca.

Por otro lado, y considerando que originariamente el rito bautismal cristiano constituía el inicio del aprendizaje de la vida cristiana, la “gran calabazada” parece incidir en las mismas características iniciáticas, pero de signo contrario. Una de las lecturas más frecuentes que se han hecho de este episodio, a tenor de su literalidad, es que el ciego ejercía la violencia sobre el joven Lázaro como la típica advertencia correctiva de un maestro hacia un pupilo poco espabilado ante el desafío de la vida real. Sin embargo, este ritual de aprendizaje de golpearse la cabeza contra la piedra no era nada nuevo en la cultura hispánica y parece asemejarse a la tradición o superstición que se ha estado practicando en la misma catedral de Santiago de Compostela durante siglos con el “santo dos croques”. Esta tradición revela que los padres obligaban a sus hijos a darse “croques” o golpes contra el busto del maestro Mateo, su constructor, para que éste les traspasase su inteligencia.<sup>20</sup>

No obstante, y más allá de esta tradición de origen desconocido de los croques, esta práctica iniciática del golpeo de la cabeza de Lázaro por parte de su amo contra el

---

<sup>19</sup> Tal como señala Francisco J. Flores Arroyuelo que esta época; “muchos demonólogos han visto en el pacto [con el demonio] la contrafigura del sacramento del bautismo, verdadero acto de exorcismo, en el que Satanás es arrojado fuera del cuerpo humano. El pacto era el exacramento necesario para entrar a formar parte de la iglesia diabólica. Precisamente, uno de los “exacramentos” más antiguos, esto es, aquellos rituales satánicos que niegan los sacramentos de la Iglesia, era el acto de renuncia al bautismo” (71).

<sup>20</sup> José Villa-Amil Castro en su obra *Descripción histórico-artístico-arqueológica de la Catedral de Santiago* señalaba sobre la estatua del maestro Mateo, “el vulgo la profesa particular devoción y lleva a los niños para tocarles la cabeza a la del insigne maestro, en la creencia de que adquirirán grande desarrollo en sus facultades intelectuales y serán inspirados de elevados pensamientos, por lo cual llaman a esta la estatua el *Santo dos croques* y también *la santa de la memoria*” (114). Igualmente Miguel de Unamuno, en sus *Andanzas y visiones españolas* recoge esta tradición: “El pueblo le llama el santo dos croques, el santo de los cosques o pescozones; y dicese que algunas madres van a dar a sus hijos de cabeza contra aquella cabeza de piedra para que se les despierte la inteligencia”(62).

toro de piedra parece ir asemejándose más a un ritual bautismal diabólico desde el mismo momento en que el ciego le dice; “Necio, aprende, que el mozo del ciego un punto ha de saber más que el diablo”(23). Al margen de lo anecdótico que pudiera ser este dicho del ciego, también parece da a entender que este último es el mismo diablo. Desde el momento en que Lázaro aprende a engañar al ciego, parece estar dando a entender cuanto menos que se convirtió en el discípulo más endiabladamente espabilado que su diabólico amo, cuando afirme literalmente, “mas con todo su saber y aviso, le contaminaba de tal suerte, que siempre, o las más veces, me cabía lo más y mejor. Para esto, le hacía burlas *endiabladas*” (27, cursivas mías).

Por otro lado, e independientemente de que la expresión “el diablo de toro” pudiera ser tan sólo un dicho o frase interjectiva, donde “diablo” funcionaría como elemento lingüístico interjectivo de carácter negativo asociado al dolor, de lo que no cabe duda es que este animal ya venía siendo representado desde hacia siglos atrás como ícono satánico.<sup>21</sup> La identificación del toro como objeto de culto lúdico religioso fue una constante en la cultura ibérica antes incluso de la aparición del cristianismo en la península.<sup>22</sup> Sin embargo, esa satanización del toro, tal como señala Alvar Ezquerro, empieza a hacerse patente en los inicios del año cuatrocientos de la era cristiana. Por entonces, el poeta calagurritano Prudencio, convertido al cristianismo, ya arremetía en su *Carmen contra paganos* contra el ritual taurobólico de los fieles al mitraísmo (520).

Durante la Edad Media, este rechazo al toro por parte de cristianismo tiene su continuidad en la literatura religiosa y en la hagiografía, siendo el ejemplo más conocido el del demonio convertido en toro en el milagro del “El clérigo embriagado” de Gonzalo de Berceo<sup>23</sup>. Esta imagen del toro como ícono diabólico es refrendada de igual

---

<sup>21</sup> Es interesante el trabajo de Santos Domínguez Ramos, respecto a las continuas referencias de Lázaro al diablo. Según este autor, Lázaro “terrenaliza los entes sobre naturales mediante la interposición de sus intereses personales” (89) incluyendo al diablo en frases interjectivas. Lapesa, sin embargo, piensa que la construcción del “diablo del toro”, como variedad de genitivo aposicional latino, pone “de relieve una cualidad o rasgo presentándolo como esencia de su poseedor” (179), lo cual viene a sugerir esta construcción nominal con “de” atribuye al toro un carácter diabólico.

<sup>22</sup> Poco se sabe sobre ese culto ancestral al toro en el mundo pre-romano de la península ibérica. Así lo manifestaba A. Blanco Freijero, cuando advertía que “la afirmación del culto del toro en España, es, por lo tanto, una afirmación aproximativa y sin contenido, ni en el aspecto cronológico ni en el histórico-religioso” (163-164). En cualquier caso, si se sabe que los griegos y romanos usaban este animal en rituales lúdicos y religiosos, tal como sostiene Francisco J. Flores Arroyuelo (*Del Toro en la Antigüedad* 117).

<sup>23</sup> “En figura de toro que es escalentado // cavando con los pïedes, el cejo demudado, // con fiera cornadura, sannoso e irado, // paróseli delante el traïdor provado. // Fácieli gestos malos la cosa diablada // que li metrié los cuernos por media la corada; // priso el omne bueno muy mala espantada // más valio 1 la Gloriosa, reina coronada. // Vino Sancta María con ábito onrrado // tal que de omne vivo non serié apreciado // methiósele en medio a él e al Peccado, // el toro tan superbio fue luego amansado” (83). La presencia del toro en la hagiografía cristiana es numerosa y constante, sobre todo los milagros de ciertos

manera en la imaginación popular del siglo XVI, como el caso de la falsa visionaria Magdalena de la Cruz, que confesó que cuando tenía doce años hizo pacto con el diablo a través de dos íncubos y que se le aparecían en forma de toro, tal como se recoge en las *Memorias* (1608) de Francisco Enzinas (425).<sup>24</sup> Por consiguiente, puede decirse que esa identificación entre el toro y el diablo parecía estar todavía bastante arraigada en la mentalidad popular del siglo XVI.<sup>25</sup>

Pese a ello, el culto a la tauromaquia, como espectáculo lúdico, estaba especialmente arraigado en la península a mediados del siglo XVI entre los cristianos, lo cual fue motivo de preocupación por parte de la Iglesia y los reformadores de Trento, hasta tal punto que desde Roma se empezó a proponer la prohibición de las corridas de toros en España. Finalmente, será bajo el pontificado de Pío V cuando se decreta la prohibición de la tauromaquia en todos los territorios cristianos a través de la bula *De salute Gregis*. Esta radical posición papal, tal como recoge Ángel Fernández Collado, se adopta después de recibir diversos informes desfavorables sobre el espectáculo taurino, especialmente los del nuncio extraordinario Pedro Camaiani (239). Este último se empeñó en presionar para prohibir la tauromaquia a toda costa, condenando en su informe “las corridas de toros en España, tanto las de a pie como las de a caballo” y describiéndolas como “cruentos y torpes espectáculos, más propios de demonios que de hombres” (239). Sin embargo, poco éxito tuvo esta medida, sobre todo si se tiene en cuenta que la canonización de Santa Teresa de Jesús acabó celebrándose con espectáculos taurinos y corridas de toros en todo el país.

Por otro lado, y dejando de lado el presunto carácter satánico que pudiera representar el toro y su adoración, también hay que considerar la simbología que infiere el puente en ese ritual en el episodio de la “gran calabazada”. El hecho de que el ciego golpee en la cabeza a Lázaro contra “el diablo de toro” justo antes de cruzar el puente, de algún modo sugiere como si este personaje siniestro estuviera erigiéndose en maestro de ceremonias de un ritual iniciático y estuviera haciendo las veces de “pontífice”. Curiosamente Sebastián de Covarrubias en su *Tesoro de la lengua castellana* aludía al término de “pontífice” del siguiente modo:

---

santos apaciguando toros (San Ataulfo o San Pedro Regalado o Santa Teresa de Jesús etc.). Véase la obra de De Cossio (205-31).

<sup>24</sup> La creencia de las apariciones del diablo en formas de animal estaba bastante arraigada no sólo en la cultura popular sino en la tratadística más erudita de la época. Francisco Suárez en su *De virtute et statu religionis* señalaba que el demonio podía manifestarse a través de animales (425).

<sup>25</sup> Incluso, esta identificación del toro con el demonio pudiera incluso estar presente hoy día, tal como menciona Rafael Briones, puesto que se “vuelve a hablar de la secta *El Toro*, una de las pocas [sectas satánicas] cuyo nombre se conoce y que ha sobrevivido a siglos de persecución desde sus primitivos orígenes allá por la Edad Media”(95). Igualmente, Pilar Salarrullana afirmaba que esta secta satánica denominada *El Toro* hace adoración actualmente al dios Mitra.

[D]el nombre pontífice, dicen que se compone de un verbo, que es *facio, facis*, y de un nombre, que es *pons, pontis*, y que así este nombre pontífice quiere decir (según la verdadera interpretación) hombre que hace puente; y según esto maravillosamente le cuadra a Cristo Señor Nuestro. Porque en el río de la muerte, donde todos se anegaban, pasándole a vado, Él, como verdadero pontífice, hizo una puente por donde todos pasásemos atravesando el madero de la Cruz, para que sirviese de puente, donde asentando los pies, tuviésemos paso a la gloria. (Fol.592)

Así el personaje diabólico del ciego estaría haciendo las veces de “pontífice” ante el tótem o ídolo satánico del “diablo del toro”, desde el momento en que está haciendo de puente para Lázaro hacia otro mundo, cruzando las aguas del río Tormes. Por ello puede decirse que a partir de esa “gran calabazada” como ritual iniciático bautismal y ese cruzamiento del puente, Lázaro ingresará en una sociedad donde, como sostenía José Antonio Maravall, se hace patente “el abandono del ideal cristiano-medieval del pobre”(49). Lázaro entrará dentro de un mundo, tal como apuntaba Alberto del Monte, “opaco y glaciado, solamente animado por el instinto animal y por el egoísmo utilitario, vacío de todo sentimiento que no sea la maligna complacencia en la propia astucia y habilidad”(80). En otras palabras, un mundo diabólicamente perverso y egoísta, ausente de cualquier atisbo de caridad, donde el ciego como “pontífice” de ese ritual le alumbrará hacia ese *locus tenebrae*.

Esta sociedad que Lázaro va a descubrir, y en la que tendrá que aprender a sobrevivir, se caracteriza precisamente por su deshumanización y falta de caridad. Un mundo adverso que menoscaba la plenitud y la saciedad del sujeto y lo demoniza precisamente por hacer uso de un *modus [super]vivendi* basado en la burla y en la mentira. Maravall definía tal situación como “el paso del *homo mendax* de la tradición moral al individuo de una sociedad basada en el engaño y el fraude (475). Precisamente, esa falta de caridad será una de las pautas constantes que sostendrán el entramado ideológico-narrativo del *Lazarillo* en forma de crítica al mundo de la Iglesia, y sobre todo por la conducta poco ejemplar de sus miembros, mantenida por las diversas corrientes anticlericales de la época, entre ellas, el erasmismo.

Erasmo partía de la afirmación de que “el que no se junta a él [Dios] para ayudarle a coger y allegar con *una charidad universal*, éste tal favorece al demonio ... a su enemigo no solamente con feo renombre de traydor y de siervo y del diablo, más por sueldo malaventurado” (117). Desde este punto de vista, el mundo social en el que Lázaro ha de sobrevivir se presenta como un auténtico infierno, fiel reflejo de una total pérdida de los valores cristianos y de la falta de caridad, es decir, todo lo contrario de lo que debía ser una comunidad cristiana, según Erasmo, puesto que para él “donde Dios está, allí mora la charidad, pues el mismo Dios es charidad” (121).

A la luz de este mensaje erasmista, no es extraño que esa sociedad que se presenta en el *Lazarillo* esté repleta de personajes ligados en mayor o menor medida al mundo eclesiástico, apareciendo como una comunidad demonizada y generadores de un infierno terrenal de necesidades, cuyas puertas se abren de par en par al protagonista en el umbral del puente de Salamanca frente a ese “diablo del toro”. De este modo, el toro se viene a convertir dentro de la lógica textual de *Lazarillo* en una suerte de tótem satánico de un mundo completamente anticristiano y donde el ciego hace las veces de iniciador o de pontífice en esa “carrera del vivir” (24) de Lázaro.

Desde la perspectiva erasmista, y posiblemente la del autor del *Lazarillo* también, la presencia del diablo en el mundo no se concebía como esa entequeia proteica y monstruosa del arte románico medieval, o las descripciones aterradoras que predicaban los órdenes mendicantes o los teólogos bajomedievales, sino que se hallaba implícito en una serie de actitudes y conductas sociales de ser humano. Para la ideología erasmista el diablo, por tanto, se presentaba, según Jacques Chomarat,

comme simple métaphore du Mal. Mais même lorsqu’il apparaît comme un être réel le diable se manifeste exclusivement par les passions humaines. Erasme ne croit point aux diableries, apparitions, craquements ou grondements mystérieux, flammes inexplicables, etc. Dans la Correspondence son scepticisme, poli ou sarcastique, s’exprime toutes les fois qu’on lui rapporté des phénomènes de ce genre; ou bien ils n’ont aucune réalité, ou bien ce sont des supercheries (132).

Así, el diablo que esbozará Erasmo se circunscribe más a esas “passions humaines” generadas por “el mundo y la carne”, tal como él mismo señala en su *Enchiridion*, pero sobre todo, con todo aquello que pueda apartar de Cristo y de sus enseñanzas (207). De este modo, la carga ideológico-semántica del diablo en el erasmismo se basaba pues en todo aquello que contraviniese la ética cristiana y su práctica sincera, cuya amenaza era detentada por los “tres males [...] la ceguera, la carne y la flaqueza”, y cuyo remedio era la representación de la imagen de Cristo, manifestada a través de la “charidad, simplicidad, paciencia y limpieza” (216), virtudes de las que carecerá el personaje del ciego, así como toda la galería de personajes del *Lazarillo*.

Precisamente en torno a la ceguera del primer amo de Lázaro, coincido con Antonio Vilanova, no ya sólo porque considera “evidente que la elección del ciego como primer amo y maestro de Lázaro, no obedece a la mera sugestión de la tradición folklórica en que se inspira, sino al deliberado propósito de ejemplificar y poner en acción la parábola evangélica del ciego que pretende guiar a otro ciego” (232), sino también por lo erasmista del mensaje. Baste echar un vistazo al *Enchiridion* de Erasmo para observar cómo la ceguera se presenta como una reiterada alegoría de las enseñanzas del demonio (184), o cuando habla de aquellos endemoniados o “locos que se tienen por sabios, y que algunos son ciegos, y que presumen de adiestrar a otros ciegos” (152).

De cualquier modo, la influencia del personaje del ciego en la vida de Lázaro va a resultar decisiva en su futuro, sobre todo, cuando lo reconozca no sólo como su maestro sino incluso casi como un padre: “después de Dios, éste me dio la vida”(24). Mucho más sarcástico resultará cuando el mismo Lázaro afirme que ese primer amo “siendo ciego me alumbró y me adiestró en la carrera del vivir”(24), a pesar de su avaricia con el muchacho a la hora de alimentarlo o sus brutales castigos. Sin embargo, resulta aún más irónico que un ciego pueda llegar alumbrar, puesto que viene a reduplicar aún más la semántica diabólica del personaje, ya que, según Covarrubias en su *Tesoro*, “alumbrar a uno es encaminalo en la verdad, porque sin ella va a ciegas” (Fol. 60) y en este caso, el ciego no lo encaminala en modo alguno a la verdad, sino a su mundo de tinieblas, presidido por el egoísmo y la crueldad, desde donde Lázaro habrá de aprender toda clase de mentiras y engaños.

Sin embargo, hay que subrayar que ese carácter diabólico del ciego no se basa únicamente en la falta de caridad o sus enseñanzas a Lázaro, desde la perspectiva erasmista. Su *modus vivendi* no consistía sólo en vivir de la caridad ajena sino que también alimentaba creencias populares y supersticiones, explotando la ignorancia y los miedos colectivos de una sociedad ignorante, cuyo principal temor era el porvenir (o la falta de éste), en torno a su propia supervivencia. En cualquier caso, Erasmo concebía las supersticiones como una ceguera de entendimiento y como un arte diabólica, aunque hay que advertir que tampoco será el único humanista de la época que critique tales prácticas.

Las supersticiones con las que comerciaba el ciego en el *Lazarillo* no pasan desapercibidas en modo alguno para el escolástico Pedro Ciruelo en su manual, *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538). Las actividades del ciego se asemejan más a las de un saludador-ensalmador que a un pobre invidente que ha de vivir a costa de la caridad ajena. Según Ciruelo, el oficio de saludador lo definía en los siguientes términos: “a la manera de ensalmos y nóminas, se puede reducir el negocio de los saludadores ... para sanar algunas enfermedades fuera del curso natural de las medicinas” (132). Ciruelo condenaba esta clase de prácticas, afirmando taxativamente que “su manera es vana y supersticiosa, que tiene *pacto secreto con el diablo*”(132). Igualmente Covarrubias definía el ensalmo como “cierto modo de curar con oraciones, unas veces solas, otras aplicando juntamente algunos remedios. Ensalmadores, los que curan con ensalmos. Toca el examinar los tales a los señores obispos y a los señores inquisidores apostólicos” (Fol.354).<sup>26</sup>

Sin embargo, en el caso concreto del primer amo de Lázaro, al margen de ejercer su oficio, esto es, vivir de la caridad a cambio de rezar por otros, también incluía en su repertorio “oraciones para muchos y diversos efectos: para mujeres que no parían, para las que estaban de parto, para las que eran malcasadas, que sus maridos las

---

<sup>26</sup> Es curiosa la negligencia del clérigo de Maqueda hacia su propio oficio, cuando tiene que recurrir a una ensalmadora, y no a un médico, para que cure a Lázaro de sus heridas: “A esta hora entró una vieja que ensalmaba...y comiézanme a quitar los trapos de la cabeza y curar el garrotazo” (70).

quisiesen bien” (26). Pero además de usurpar la práctica de ensalmador, reservada tan sólo al clero, lo hacía por dinero, conducta agravada que igualmente condenaba explícitamente Ciruelo en su manual: “Muchas veces la astucia del diablo, juntada con la curiosidad y con la *desordenada cobdicia* de los hombres mundanos, que ellos usen mal de las cosas santas y buenas [...] por allí pecan y sirven al diablo” (166). Con tales prácticas el ciego, tal como atestigua Lázaro, llegaba a ganar “más en un mes que cien ciegos en un año”(27).

Ciruelo igualmente condenaba las artes adivinatorias que el ciego practicaba según el mismo Lázaro, ya que solía echar “pronósticos a las preñadas, si traía hijo o hija”(26), denominándolas, curiosamente este humanista como aquellas “artes [que] halló el diablo para engañar y *cegar* a los hombres vanos ... y sirven al diablo como Señor”(132, cursivas mías). Finalmente, tal como se observa en el *Lazarillo*, también el ciego llegaba a practicar cierta clase de curanderismo popular, cuando recomendaba, sobre todo a mujeres que sufrían dolores, “haced esto, haréis esto otro, cosed tal hierba, tomad tal raíz” (26). De esta manera, todas estas actividades profesionales del ciego en el texto del *Lazarillo* son recogidas por Ciruelo en su *Repronacion*, estando no sólo condenadas por la Iglesia sino asociadas con el universo de lo satánico, al ser consideradas verdaderos pactos con el demonio en la primera mitad del siglo XVI.

Sin embargo, la influencia de Erasmo no sólo se quedó en una condena hacia este tipo de prácticas supersticiosas, sino que se extendía a la reprobación de la falta de sinceridad en la práctica de la liturgia cristiana. Es lo que Erasmo llamaba la “falta del espíritu del sacramento” (251), especialmente dirigida a aquellos que él denominaba “grandes rezadores de solo boca” (190), una práctica que precisamente el ciego ejercía profesionalmente: “También él abreviaba el rezar y la mitad de la oración no acababa, porque me tenía mandado que, en yéndose el que la mandaba rezar, le tirase por cabo del capuz” (31). Es por ello que el autor del *Lazarillo* probablemente hubiera querido dejar claramente perfilado el carácter diabólico del ciego, pese a que este personaje fuese el tradicional depositario de la caridad cristiana dentro del universo teocrático medieval. Lejos de ser así, el personaje del ciego se acaba presentando en la narrativa del *Lazarillo*, no ya sólo como un paradigma de una espiritualidad vacua e inmoral sino como un personaje satánico desde una visión ideológica probablemente erasmista de autor.

En definitiva, y a modo de conclusión, podría decirse, a tenor de lo expuesto en este trabajo, que el ritual exacramental de la “gran calabazada” que ejerce el diabólico ciego frente al satanizado toro de piedra en el puente de Salamanca parece tener una importancia simbólica mucho mayor de la que se le ha dado hasta el momento, sobre todo con esas connotaciones relacionadas con el mundo de lo demoniaco. No ya sólo por ser el punto de partida de la educación del joven Lázaro para sobrevivir en un mundo cruel e infernal, sino también por su gran riqueza semántico-alegórica de sus elementos de este ritual bautismal con connotaciones exacramentales.

Las posibles coincidencias con el trasfondo mítico del mitraísmo podrían ser meras casualidades, o por el contrario, un claro indicio de que el autor pudiese estar familiarizado con el *Canon Episcopi*, y por tanto, fuese consciente de la supervivencia residual de prácticas o rituales paganos en regiones aisladas, que eran indefectiblemente asociadas con el mundo de lo satánico por parte de la Iglesia de época.

En cualquier caso, no es descartable que el autor, bajo la férula de su enraizamiento crítico e ideológico hacia los rituales vacuos del universo católico pre-tridentino, bien pudo escenificar el ritual de la “gran calabazada” como un paródico bautizo de carácter satánico, llevado a cabo por un diabólico personaje, que hace de puente o “pontífice” entre el protagonista y ese mundo infernal de personajes vinculados a la Iglesia con una devoción disfuncional y desleal a sus principios fundacionales, como el de la caridad. De ahí que, tal como Vilanova advirtió, puede que el autor tuviese cierta vinculación con la iglesia y/o los círculos ideológicos del erasmismo, si se tienen en cuenta las más que sospechosas coincidencias que se establecen entre el texto del *Lazarillo* con el *Enchiridion* de Erasmo, sobre todo en torno al personaje del ciego, la crítica de las prácticas supersticiosas de la época, la falta de caridad, o la vacuidad de los ritos eclesiásticos sin ese “espíritu del sacramento” (251).

#### OBRAS CITADAS

- Alvar Ezquerro, Jaime et al. “El misterio de Mitra”. *Cristianismo Primitivo y Religiones Místicas*. Madrid: Cátedra, 2010. 499-512.
- Andosilla, Martín de. *De superstitionibus*. Edición de Félix López-Gurpegui. Madrid: Cultivalibros, 2011.
- Anónimo. *Lazarillo de Tormes*. Edición de Francisco Rico. Madrid: Cátedra, 2006.
- Berceo, Gonzalo de. *Milagros de Nuestra Señora*. Edición Vicente Beltrán. Barcelona: Planeta, 1983.
- Blanco Freijero, Antonio. “El toro ibérico”. *Homenaje al profesor Cayetano de Mergelina*. Murcia: Universidad de Murcia, 1962: 163-170.
- Briones Gómez, Rafael . “El exorcismo del Albayzin (Granada): Representaciones y prácticas del demonio en la actualidad”. *Demonio, religión y sociedad entre España y América*. Coord. Fermín del Pino. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2002. 95-101.
- Campagne, Fabián Alejandro. *Homo catholicus, homo superstitiosus: El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVII*. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2002.
- Castañega, Fray Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechicerías*. Edición de Juan Muro Abad. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos, 1994.
- Chomarat, Jean. “Erasmus et le diable”. *Diablo, diables et diableries au temps de la Renaissance*. Ed. Marie Thérèse Jones-Davies. París: Touzot, 1988. 131-47



- Ciruelo, Pedro. *Repronación de las supersticiones y hechizamientos*. Salamanca: Departamento de Cultura de la Diputación de Salamanca, 2003.
- Clark, Rodríguez, Alfred and Warren Smith. "Maldonado's Bacchanalia and the young Lazarillo". *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies. Vol. XLVII* (1999): 161-171.
- Covarrubias, Sebastián. *Tesoro de la lengua castellana*. Madrid: Luis Sánchez Impresor, 1611.
- De Cossio, José María. *Los toros. Tratado técnico e histórico*. Madrid: Espasa-Calpe, 1945.
- Domínguez Ramos, Santos. "La semántica del bien y del mal en el *Lazarillo de Tormes*". *Anuario de estudios filológicos* 4 (1981): 83-90.
- Ellerbe, Helen y Cheryl Harleston. *El lado oscuro de La Historia Cristiana*. México: Editorial Pax México, 2007
- Enzinas, Francisco. *Memorias*. Edición de Francisco Socas. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- Erasmus Desiderio. *Enchiridion o Manual del caballero cristiano*. Ed. Dámaso Alonso. Madrid: Consejo de Investigaciones Científicas, 1971.
- Fernández Collado, Ángel. *Gregorio XIII y Felipe II en la nunciatura de Felipe Segá (1577-1581)*. Toledo: Estudio Teológico, 1991.
- Fernández Guerra, Manuel. *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en los cultos paganos*. Pamplona: Universidad de Navarra, 2002.
- Firolamo, Giovanni. *Diccionario Akal de las Religiones*. Madrid. Akal, 2001.
- Flores Arroyuelo, Francisco J. *El diablo y los españoles*. Murcia: Universidad de Murcia, 1976.
- . *Del toro en la antigüedad. Animal de culto, sacrificio, caza y fiesta*. Madrid: Akal, 1990.
- Herrero, Javier. "The Great Icons of the Lazarillo: The Bull, the Wine, the Sausage and the Turnip." *Ideologies and Literature* 1 (1978): 1-17.
- Lapesa, Rafael. (1962): "Sobre las construcciones "el diablo del toro", "el bueno de Minaya", ¡Ay de mí!, ¡Pobre de Juan!, Por malos de pecados", *Filología VIII* (1962): 169-184.
- Maravall, José Antonio. *La picaresca desde la historia social*. Madrid: Taurus, 1986.
- Martín del Río, Antoine. *La magia demoníaca. Libro II de las Disquisiciones Mágicas*. Trad. Jesús Moya. Madrid: Hiperión, 1991.
- Monte, Alberto del. *Itinerario de la novela picaresca española*. Barcelona: Lumen, 1971.
- Muchembled, Robert. *Historia Del Diablo. Siglos XII-XX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica de Argentina, 2002.
- Otto, Walter F. *Dionysus Myth and Cult*. Trans. Robert B. Palmer. Bloomington: Indiana UP, 1965.
- Redondo, Augustin. *Revisitando las culturas del Siglo de Oro. Mentalidades, tradiciones culturales, creaciones paraliterarias y literarias*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 2007.
- Salarrullana, Pilar. *Las sectas satánicas en España*. Madrid: Temas de Hoy, 1991.

- Suárez, Francisco. *De virtute et statu religionis*. Coimbra: Meresius, 1608.
- Tertuliano. *De Praescriptione Haereticorum ad Martyras: Ad Scapulam*. Ed. T. Herbert Bindley. Oxford: Clarendon Press, 1893.
- . *El bautismo*. Trad. Salvador Vicastillo. Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 2006.
- Unamuno, Miguel de. *Andanzas y visiones españolas*. Madrid: Renacimiento, 1922.
- Vasas László. *Abondar deleitando: Lecturas del Lazarillo de Tormes*. Budapest: Akadémiai Kiadó, 2002.
- Vilanova, Antonio: "Lázaro de Tormes como ejemplo de una educación corruptora". *Erasmus y Cervantes*. Barcelona: Lumen, 1989. 180-237.
- Villa-Amil Castro, José. *Descripción histórico-artístico-arqueológica de la Catedral de Santiago*. Lugo: Soto Freire Editor, 1866.