

MASTERARBEIT | MASTER'S THESIS

Titel | Title

"Astra movent homines, sed Deus astra movet." - Las tensiones entre ciencia y religión en el Lunario perpetuo de Jerónimo Cortés

verfasst von | submitted by

Ada Maria Rusowicz BEd

angestrebter akademischer Grad | in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien | Vienna, 2025

Studienkennzahl lt. Studienblatt | Degree programme code as it appears on the student record sheet:

UA 199 507 529 02

Studienrichtung lt. Studienblatt | Degree programme as it appears on the student record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach Englisch Unterrichtsfach Spanisch

Betreut von | Supervisor:

Mag. Dr. Wolfram Aichinger Privatdoz.

Índice

Introducción	1
1. Breve historia del tiempo	4
1.1. El cuerpo humano como un pequeño reloj	9
2. Almanagues	11
2.1. Contenido típico	13
2.2. Los almanagues en la España de la Edad Moderna	15
3. El <i>Lunario perpetuo</i>	18
3.1. Estructura y organización	18
3.1.1. Primera parte: Del Mundo y sus divisiones ¹	20
3.1.2. Segunda parte: Astrología, calendario y pronósticos	21
3.1.2.1. Kalendario de los meses, dias y fiestas de todo el año	23
3.1.3. Tercera parte	24
3.1.4. Regimiento de sanidad	25
3.1.5. Tratado de cosas particulares, y secretos admirables de naturaleza ..	25
3.1.6. Tratado sobre los siete días de la semana y pronósticos religiosos	26
3.1.7. Últimos capítulos: Devoción y milagros	26
3.2. Jerónimo Cortés: El hombre detrás del <i>Lunario</i>	27
4. Cosmovisión del mundo en el <i>Lunario</i>	30
4.1. El origen del mundo	30
4.1.1. La creación del mundo y los equinoccios: Aries y Libra	32
4.1.2. La edad del mundo y el tiempo	33
4.2. La estructura del mundo	35
4.2.1. Región elemental	35
4.2.2. Región Etherea	37
4.2.3. Cosmología geocéntrica	37
4.2.4. Los cuatro elementos en el pensamiento cristiano	38
4.2.5. Observaciones naturales frente al antiguo orden	40
5. La religión como marco de interpretación del mundo	43

¹ La ortografía de ciertos encabezamientos (por ejemplo, *Kalendario*, del *Mundo*, etc.) y las citas en el presente trabajo se conservan según la edición original del *Lunario perpetuo* de Jerónimo Cortés (1598), con el fin de respetar la forma histórica del texto.

5.1.	Los límites de la influencia de los astros	44
5.1.1.	El libre albedrío frente al destino astrológico.....	44
5.1.2.	El determinismo astrológico	46
5.1.3.	La responsabilidad moral	48
5.2.	Medicina	49
5.2.1.	Macrocosmos y microcosmos	49
5.2.2.	Entre la teoría humoral y las creencias religiosas	50
5.2.3.	La intervención divina en el proceso de curación.....	51
5.2.3.1.	El caso peculiar de la dama valenciana	51
5.2.4.	Del cielo a la cama: abstinencia en agosto	52
6.	Autoridad religiosa.....	56
6.1.	La Inquisición	56
6.2.	Herejía y artes negras	57
6.3.	Promoción de la conducta católica.....	60
	Conclusión.....	63
	Bibliografía.....	66
	Índice de ilustraciones.....	75
	Abstract	76

Introducción

¿Qué tiene en común una agenda moderna con un calendario utilizado hace cuatrocientos años en España? Ambos cumplen en esencia la misma función: estructuran el tiempo, hacen que los días, las semanas, los meses y los años sean comprensibles. Ambos se basan en el calendario gregoriano - para nosotros algo obvio, pero para un español de la temprana Edad Moderna una novedad, ya que acababa de ser introducido en 1582.

Si uno posee una agenda algo más adornada, también encontrará en ella fiestas, fases de la Luna y onomásticos. Sin embargo, más interesantes que las semejanzas son las diferencias. La más importante: nuestra agenda está vacía. Podemos planificar el tiempo a nuestro antojo, tomar notas, anotar citas y borrarlas.

En cambio, los almanaques, tan populares en la Edad Moderna, respondían a la pregunta: “¿Qué hay que hacer y cuándo hay que hacerlo?” (Landwehr 2014: 22). A diferencia de nuestros vacíos calendarios actuales, estaban llenos de consejos y de saber práctico.

En los siglos XVI y XVII en Europa surgieron numerosos llamados *almanaques perpetuos* y pronto se convirtieron en un producto editorial de enorme popularidad. ¿Pero en qué radicaba el atractivo de estos libros? Una de las razones fue sin duda su carácter práctico y accesible. Los lectores recibían consejos e información sobre la astrología y astronomía, la naturaleza, la agricultura y la salud, presentados en un lenguaje simple y comprensible y acompañados de tablas y gráficos. Otra razón de su popularidad fue que los almanaques y lunarios incluían, entre otras cosas, indicaciones para calcular las fechas de fiestas religiosas móviles, tablas que compilaban las fases de la Luna, las horas de salida y puesta del Sol, así como eclipses (Collantes Sánchez 2023: 366). ¿Por qué, sin embargo, estas obras, que en su tiempo fueron compañeros esenciales del ser humano, son hoy tratadas con cierto desdén y apenas mencionadas? Pardo Tomás lo explica señalando que la narrativa clásica de la historia de la ciencia se centra en presentar una serie de descubrimientos científicos que nos han conducido hasta el presente; se trata de una narración bastante pobre y lineal (2003: 30). A las obras de divulgación científica se las suele considerar con desprecio y no se les presta mayor atención. Sin

embargo, merecen plenamente nuestra atención; aunque solo sea por ofrecer una mirada al mundo y a las creencias del hombre renacentista.

Un representante modélico del género de literatura de divulgación científica es el *Lunario nuevo, perpetuo, y general, y pronostico de los tiempos, universal* de Jerónimo Cortés, un matemático y astrónomo valenciano, “profesor de secretos”, como lo llama Ortiz, cuya obra fue publicada por primera vez en 1594 (2025: 27). Se utilizaba aún durante los siglos siguientes y el almanaque llegó a convertirse en uno de los libros más reeditados en la lengua castellana de la historia. Se estima que el *Lunario* tuvo unas 70 ediciones a lo largo de cuatro siglos. Se puede afirmar, por tanto, que fue un auténtico best-seller científico de su época.

Resulta especialmente interesante la tensión entre la visión ‘tradicional’ o religiosa del mundo y los nuevos descubrimientos científicos que se observa en la obra. Los avances astronómicos de figuras como Copérnico, Galileo y Kepler empezaron a cuestionar antiguas creencias, generando controversias en los círculos clericales. El *Lunario* de Cortés se sitúa en una época en la que el autor, para evitar la censura, tuvo que conciliar astutamente el dogma eclesiástico con los conocimientos naturales y astronómicos.

En este trabajo quiero centrarme precisamente en esa síntesis y encontrar respuestas a algunas preguntas fundamentales:

- ¿Cómo construye Jerónimo Cortés su visión del cosmos, en la que el cielo, aunque influye en la vida humana, sigue sometido a la voluntad de Dios? ¿Se trata de un recurso puramente retórico, fruto de la necesidad de evitar acusaciones de herejía? ¿O tal vez es una muestra de un auténtico intento de conciliar el orden natural con el orden divino?
- ¿Puede el almanaque ser algo más que una herramienta práctica? ¿Cumple al mismo tiempo una función ideológica, apoyando una visión determinada del mundo, acorde con el dogma católico de su época? ¿O tal vez actúa como una zona de compromiso, en la que la ciencia y la religión no se enfrentan, sino que se condicionan mutuamente?
- ¿Se puede considerar el *Lunario* como una forma de divulgación del conocimiento científico? ¿Realmente enseña al lector, o más bien le impone una determinada forma de interpretar el mundo: el cuerpo, el cielo, el ritmo del

tiempo? ¿Qué papel desempeña aquí la forma: esquemática, cíclica, llena de símbolos y referencias?

- ¿Qué imagen del mundo se desprende del *Lunario perpetuo*? ¿Y qué nos dice esta visión sobre la imaginación colectiva de la sociedad española a finales del siglo XVI?

El trabajo seguirá un enfoque de estudios culturales. Su eje central será el análisis de las prácticas culturales mediante las cuales se organizaba y transmitía el conocimiento en la temprana Edad Moderna a través de un texto popular como el *Lunario perpetuo*, en el cual se reflejan ideas fundamentales de su tiempo - especialmente la conexión entre el orden divino, la astrología, el saber sobre la naturaleza y el cuerpo humano. En el plano teórico, el estudio se inspirará en los enfoques de análisis cultural basados en el concepto de episteme de Michel Foucault. De este modo, no buscaré distinguir entre conocimientos verdaderos o falsos, sino examinar los procedimientos simbólicos y discursivos mediante los cuales el saber fue transmitido en los siglos XVI y XVII.

1. Breve historia del tiempo

“¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; si quiero explicarlo a quien me lo pide, no lo sé”, escribió San Agustín (Holford Strevens 2005, prefacio). Instintivamente ‘sabemos’ qué es el tiempo; sabemos que es algo que transcurre, que se escapa, que corre, en pocas palabras: avanza en una sola dirección y no podemos retroceder en ese flujo, por mucho que lo deseemos (al menos por ahora). Fluimos con su corriente.

Ya en tiempos prehistóricos podemos observar intentos de medir y documentar el paso del tiempo. Se observaban ciclos que aparecían en la naturaleza: las fases de la Luna, las salidas y puestas del Sol, los cambios en la vegetación, las estaciones de lluvia y sequía. En lo profundo de las cuevas, nuestros antepasados pintaban líneas y puntos en las paredes, que podrían representar meses lunares. Los pueblos originarios de lo que hoy es Escocia, Gran Bretaña y Australia, en lugar de pinturas rupestres, erigían círculos de piedra que servían como calendarios - uno de ellos es el conocido Stonehenge (Indij 2014: 49). En el territorio del actual Perú, los indígenas creaban enormes geoglifos conocidos como las líneas de Nazca, que probablemente se utilizaban para determinar el tiempo de la siembra y la cosecha (Burdick 2017: 16). En los Andes bolivianos, por su parte, se encontró un enorme peñasco incrustado con misteriosos símbolos, que cumplían la función de calendario, y sorprendentemente preciso. Señalaba los días y fases lunares e incluso los equinoccios y solsticios (Indij 2014: 49). En resumen - el cielo nocturno y el recorrido del Sol se convirtieron en referentes cruciales para medir el tiempo y dar orden a la vida colectiva.

La invención de la escritura, que marca el inicio de la época antigua, se data en torno al año 4000 a.C.; ya hacia el 3000 a.C. en Mesopotamia comenzaron a registrarse las primeras informaciones astrológicas por escrito, como las constelaciones estelares y fenómenos astronómicos anotados en tablillas de arcilla. Los babilonios, heredando el legado de los sumerios, desarrollaban el arte astronómico no solo con fines calendáricos, sino también como parte de sus prácticas religiosas. Los movimientos de los cuerpos celestes se interpretaban como mensajes divinos y la observación del cielo se convirtió en una herramienta de profecía (Seidelmann 2019: 93-94). Los astrónomos babilonios notaron que entre

dos lunas llenas transcurren aproximadamente 30 días y asignaron esta duración a los meses. Sin embargo, quedaban esos 5 días con fracción que sobraban cada año; resolvieron el problema añadiendo un mes extra cada seis años. Más tarde perfeccionaron el calendario, midiendo con mayor precisión la duración del ciclo lunar (29,5 días) (Indij 2014: 50).

Existe una distinción entre los calendarios lunares que también se guían parcialmente por el Sol (lunisolares) y aquellos que lo excluyen completamente (lunares o no solares). A estos últimos pertenece, por ejemplo, el calendario musulmán, aunque es minoritario; los calendarios griegos, babilónicos, chinos, indios y judíos son lunisolares (Landwehr 2014: 23).

Uno de los precursores más antiguos de nuestro calendario actual puede considerarse el calendario solar del antiguo Egipto. Se observaban atentamente las estrellas y el vital río Nilo, cuyo ciclo de crecidas marcaba las estaciones del año. Los egipcios distinguían tres: *Akhet* (crecida del Nilo), *Peret* (época de cultivo) y *Shemu* (temporada de cosecha) (Belmonte 2024). También en este caso, la astronomía egipcia estaba estrechamente ligada a la religión: los sacerdotes del faraón ejercían también funciones de astrónomos, conocidos como ‘observadores de las horas’ y las pruebas más ricas de su conocimiento celeste se encuentran en tumbas y templos decorados con representaciones del cielo (ibid.). Ellos mismos sacerdotes y gobernantes de Egipto eran conscientes de que el hambre o las malas cosechas se debían en gran parte a la ignorancia de la gente, que sembraba en temporadas equivocadas. Las tierras cultivables a lo largo del Nilo se extendían por más de 1000 millas, abarcando así distintas zonas climáticas, y por tanto otras estaciones y tipos de cultivo (Littlefield 1914: 19). Por eso, según Littlefield, “era absolutamente necesario que en todo Egipto existieran almanaques, para saber exactamente qué labores agrícolas debían realizarse en determinado tiempo” (ibid.). Los calendarios, sin embargo, eran inexactos y cada pocos años producían desajustes significativos que perjudicaban las cosechas - y como la población del país crecía rápidamente, aumentar la producción anual era fundamental. Según algunas teorías, fueron las pirámides y la sombra que proyectaban las que permitieron establecer con relativa precisión la duración del año. Littlefield escribe: “La Gran Pirámide de Egipto, la última en ser construida y la más perfecta, está

diseñada de tal manera que ‘devora su propia sombra’ al mediodía del equinoccio de primavera” (ibid.: 20).

Medir el tiempo no servía solamente para organizar las labores agrícolas, sino también para fijar los días de celebraciones dedicadas a los dioses. Aunque en las culturas antiguas se utilizaban calendarios lunares y solares, con el tiempo se fue abandonando cada vez más el uso de los primeros y la gran mayoría de las culturas (excepto algunos pueblos musulmanes) comenzaron a regirse exclusivamente por el calendario solar (Lomelí 1995: 6). En el año 1688 escribió Kirch:

Nosotros los cristianos organizamos nuestro año según el Sol. Los turcos cuentan su año únicamente según la Luna. Los judíos cuentan su año según [el Sol] y [la Luna] al mismo tiempo (Kirch, citado en Landwehr 2014: 252).

Existen aún más diferencias: por ejemplo, en la tradición de los países modernos de Occidente se suele comenzar el cómputo del día (el día entendido como jornada completa) a partir de la medianoche; en cambio, en la tradición judía y musulmana, al igual que en la antigua Grecia y Babilonia, se empezaba a contar desde la puesta del Sol. Los antiguos egipcios, por su parte, lo hacían desde su salida (Holford-Strevens 2005: 2).

Ya en el primer siglo a.C., los astrónomos egipcios, griegos y babilónicos lograron establecer con relativa precisión la duración del año basado en el recorrido de la Tierra alrededor del Sol; los meses, que anteriormente se medían de manera imprecisa por los ciclos lunares, comenzaron a medirse de forma más exacta, según el paso del Sol por los signos del zodiaco. Al mismo tiempo, se intentó pasar de los diferentes sistemas de medición del tiempo, que variaban de un país a otro, a un sistema universal (Ó'Domhnaill & otros 1915: 11-12).

Aunque hoy la división en semanas de siete días nos parezca algo tan obvio, en la época antigua no lo era en absoluto. La semana de siete días proviene probablemente de la tradición judía y recién en el año 321 d.C. la adoptaron los romanos. Antes dividían el mes en tres segmentos: *calendas*, *nonas* e *idus* (de la palabra *calendas* proviene probablemente el término actual *calendario*) (Indij 2014: 52-53). Comparados con el calendario de babilonios o egipcios, los primeros calendarios romanos pueden parecer sorprendentemente primitivos; “absurdos”, como los describe Indij (ibid.: 51). Tenían diez meses y duraban de marzo a diciembre. ¿Y qué pasaba entonces con los otros dos meses? “A nadie preocupó el

intervalo de 60 días que mediaba entre diciembre y marzo [...]. Aparentemente nada importante ocurría en aquellos apacibles días del invierno” escribe con cierta ironía Indij (ibid.).

Aunque Julio César es conocido principalmente por sus conquistas y su célebre muerte a manos de Bruto, no puede pasarse por alto que bajo su gobierno se instauró el calendario juliano, introducido en la antigua Roma en el año 45 a.C. El emperador encontró el calendario en un estado de terrible desorden - las fechas de los equinoccios se desviaban meses de sus verdaderas posiciones y el quinto mes de repente caía en el séptimo. Trajo entonces desde Egipto al sabio griego Sosígenes y con su ayuda estableció el calendario juliano, uno de los primeros calendarios “perpetuos” (ibid.: 52). Este sistema se basa en el año solar, que dura 365,25 días y se divide en 12 meses de duración fija, siendo en cierto modo precursor de nuestro actual cómputo del tiempo. Además, cada cuatro años se añadía un año bisiesto con un día adicional en febrero (Lomelí 1995: 7).

El año en el cómputo juliano, sin embargo, era 11 minutos más largo que el año real, lo que con el tiempo conducía a inexactitudes, desplazamientos y dificultaba calcular, por ejemplo, la Pascua. Por ello el papa Gregorio XIII reformó este calendario en 1582, introduciendo el más preciso calendario gregoriano, que es el utilizado hoy por la mayoría de países del mundo (Holford-Strevens 2005: 33). Este cambio se encontró con gran descontento; por un lado era una alteración de las viejas costumbres, y por otro interfería con el calendario agrícola tradicional y sus proverbios correspondientes (ibid.: 36). La mayoría de los países adoptaron sin embargo el nuevo calendario; el más obstinado fue Gran Bretaña, que se mantuvo con el viejo sistema hasta 1751 (Indij 2014: 54).

Hace aproximadamente 4000 años comenzamos también a medir el tiempo en una escala micro. Se intentaba dividir el día en unidades temporales más cortas - como las horas. Los senadores romanos, por ejemplo, utilizaban clepsidras para que los oradores no aburrieran a sus colegas con discursos demasiado largos (Burdick 2017: 5); para el cómputo de las horas se usaban también relojes de agua, que ‘marcaban’ el tiempo al ritmo de las gotas que caían constantemente. El sistema de división de la hora en 60 minutos proviene aún de Babilonia (Indij 2014: 48).

En general, puede considerarse que la base de la medición del tiempo es el ritmo. Gracias a la fuerza natural de la gravedad, el péndulo de los relojes inventados en el siglo XVII oscila rítmicamente hacia adelante y hacia atrás (Burdick 2017: 5). En 1670 William Clement añadió al reloj un péndulo que medía segundos; y en el siglo XX se introdujo el reloj de cuarzo (ibid.: 6).

Tanto Burdick como Harari observan que, con el tiempo, el cómputo de horas y minutos dejó de ser suficiente: cada vez más nos convertimos en esclavos de los segundos (Burdick 2017: 5; Harari 2014: 248). La humanidad, con su desarrollo, ha buscado una precisión cada vez mayor, que en nuestros días alcanza una forma extrema: despertadores sincronizados digitalmente, bolsas de valores, los superpuntuales shinkansens japoneses, noticieros emitidos exactamente a las 19:00 - todo esto puede causar dolor de cabeza. No nos engañemos, sin embargo, creyendo que este es un problema exclusivo de la contemporaneidad. Ya en la Antigüedad el dramaturgo romano Plauto se quejaba de los relojes de Sol, que “cortan y desgarran mis días en pedacitos miserables” (Burdick 2017: 16).

Coira Pociña observa que el calendario no es solo una herramienta para medir el tiempo, sino también “uno de los más importantes instrumentos de poder” (2013: 120), ya que dicta, en cierta forma, el ritmo de la vida, del trabajo y de las festividades, poniéndose así al servicio de la ideología dominante y la religión prevaleciente de cada época. En la Europa medieval y de la Edad Moderna, esto es, naturalmente, el cristianismo. Los representantes de la Iglesia, guiados por la idea de que “el tiempo le pertenece a Dios y a Él se le debe dedicar” (ibid.), intentaban transmitir enseñanzas morales y dogmas religiosos. En los calendarios medievales también se hace más visible el contraste entre una concepción cíclica y una lineal del tiempo. El cristianismo pone más énfasis en esta última, guiado por una línea temporal que comienza con la creación y termina con el juicio final (ibid.: 118). Medir el tiempo en ciclos es, en cambio, producto de la agricultura, que se rige por los ritmos naturales como las estaciones del año o los períodos de lluvia y sequía. Sin embargo, la ciclicidad también forma parte de los calendarios diseñados por la Iglesia, en cuanto a las festividades cristianas que se repiten anualmente.

Con el paso del tiempo, la medición del tiempo fue dejando progresivamente los templos y los monasterios para pasar a capas más amplias de la sociedad. Con la llegada de la Edad Moderna y la difusión de la imprenta y los nuevos

descubrimientos científicos, la relación entre el ser humano y el cielo cambió. Mientras que en la antigüedad el conocimiento astronómico solía ser dominio exclusivo de los sacerdotes - un secreto bien guardado - de repente comenzó a estar al alcance del ciudadano común.

1.1. El cuerpo humano como un pequeño reloj

En una visión simplificada de la cuestión del tiempo y de la pregunta de por qué su conocimiento es importante para el ser humano, podemos distinguir tres pilares fundamentales: la religión, la agricultura y los ritmos del propio cuerpo humano.

En cierto modo, cada persona es un reloj bastante fiable: en condiciones naturales nos despertamos con la salida del Sol y nos acostamos con su ocaso, siguiendo el llamado ciclo circadiano (Burdick 2017: 24). Quizás sea esta una de las diferencias entre la niñez y la adultez: un niño no sabe qué hora es, mientras que un adulto, de manera instintiva, procura orientarse en el tiempo y tener alguna noción de la hora. La costumbre de mirar el reloj y controlar el paso del tiempo se acentúa durante las tareas tediosas, y se diluye cuando disfrutamos, tenemos una conversación absorbente o compartimos momentos con alguien de quien estamos enamorados. En suma: 'los felices no cuentan el tiempo'. Y sin embargo, lo cierto es que instintivamente nos orientamos bastante bien en el tiempo, incluso sin relojes ni calendarios (ibid.: 21).

Uno de los elementos naturales con los que el ser humano ha estado siempre en sintonía es la Luna. En la tradición maya, donde los calendarios lunares tenían un papel fundamental, la Tierra y la Luna eran concebidas como abuela y madre. La Luna se asociaba de manera inequívoca con lo femenino: sus cuatro fases representaban las cuatro etapas de la vida de la mujer y la luna llena simbolizaba a la mujer embarazada (Indij 2014: 57). Esta cercanía a la Luna proviene de la propia naturaleza femenina: el ciclo menstrual dura en promedio 28 días, casi lo mismo que un ciclo lunar. La palabra *menstruación* proviene del latín *mensis* (Luna), mientras que la denominación española - *regla* - enfatiza aún más su carácter cíclico. Un amigo peruano utiliza la expresión 'estar con su Luna' para referirse a la menstruación, aunque no logré averiguar si se trata de una frase propia de los Andes cuzqueños o de algo que él heredó de su familia.

Junto a la menstruación, el otro ciclo decisivo en la vida de la mujer es, por supuesto, el embarazo. En la Antigüedad, en la Edad Media y todavía en buena parte de la Edad Moderna, la duración del embarazo se calculaba en meses lunares más que en meses del calendario. Por lo general, el embarazo duraba diez meses lunares de unos 28 días cada uno, lo que suma 280 días, correspondientes aproximadamente a nuestros nueve meses. En la poesía romana aparece la mención de “diez largos y penosos meses de espera” de la madre (Carroll 2018: 52). De manera similar, Ovidio escribe en su *Fasti* sobre un niño nacido después de diez meses (lunares), lo que corresponde a la duración del año romano en ese tiempo (1996: 299).

La cosmovisión de la época de Cortés reforzaba la idea de que el ser humano y los ritmos naturales que lo gobiernan forman parte del orden cósmico: lo micro (el cuerpo) era reflejo de lo macro (el movimiento de los astros). Según esta concepción, cada mes del embarazo estaba marcado por un signo, un planeta y unas características específicas (Aichinger 2020: 105):

Así, un niño nacido en el séptimo mes estaba bajo la influencia de la Luna; el octavo mes lo regía Saturno y por eso se consideraba que los partos en ese mes entrañaban un alto riesgo; el noveno mes estaba vinculado a Júpiter, de modo que los nacidos bajo ese signo llegaban al mundo sanos y plenamente formados. (ibid.)

2. Almanagues

La naturaleza misteriosa de los almanagues comienza ya con la etimología misma de la palabra *almanaque*. Aunque su origen sigue envuelto en misterio, se supone que proviene del artículo árabe *al* y de la palabra hebrea *manach*, que significa ‘contar’ (Littlefield 1914: 13-14). Teniendo en cuenta la función de los almanagues, esta derivación parece coherente. Sin embargo, existen otras teorías: algunos opinan que la palabra *almanaque* proviene del árabe *manâh*, que significa “signo del Zodíaco o lugar donde el sol descansaba doce veces a lo largo del año” (Fundación Joaquín Díaz 2002). Otra etimología aparece en la RAE, donde se considera que la raíz del término *almanaque* es la palabra *munāḥ* del árabe clásico, que significa ‘alto de caravana’, “porque los pueblos semíticos comparaban los astros y sus posiciones con camellos en ruta” (RAE; Reupichler 2021: 4).

La RAE define la función de los almanagues de la siguiente manera:

Registro o catálogo que comprende todos los días del año, distribuidos por meses, con datos astronómicos, como ortos y ocasos del Sol, su entrada en cada signo del Zodíaco, principio de las estaciones, fases de la Luna, etc., y con otras muchas noticias y épocas relativas a los actos religiosos y civiles, principalmente de santos y festividades (Real Academia Española 1933-1936).

Vemos, pues, que los almanagues cumplían una amplia gama de funciones. Además de calendarios, eran fuente de conocimiento astronómico y astrológico, de pronósticos, de consejos sobre salud, agricultura y formación familiar y servían como guía religiosa y moral para los lectores. Debido a sus usos en la agricultura, la medicina y la navegación, los almanagues desempeñaban un papel fundamental en la vida diaria (Lanuza-Navarro & Ávalos-Flores 2006: 685-686).

“Una persona sin almanaque es algo así como un barco sin brújula; nunca sabe qué hacer ni cuándo hacerlo”, se afirma en un almanaque publicado en 1860 por la Iglesia mormona (Almanac for 1860). Se puede deducir, por tanto, que los consejos contenidos en los almanagues eran de carácter práctico y dictaban una serie de instrucciones concretas: siembra el cereal en tal mes; sométete a una sangría durante la primera luna llena del año; evita el contacto íntimo durante el Adviento.

Los almanagues clasificaban un mundo complejo en categorías y eran, en cierto modo, el equivalente de nuestros manuales o guías contemporáneos, que solían

ofrecer recomendaciones muy precisas. Sin duda, también contribuyeron a la difusión de ciertos mitos y creencias sobre el mundo.

Es bastante difícil trazar una frontera clara entre almanaque y calendario; como señala Littlefield, muchas obras se describen erróneamente con uno u otro término (1914: 13). El almanaque es en cierto modo una forma ampliada del calendario, algo más cercano a una 'enciclopedia del año' que al mero e inmutable cómputo de los días; por lo general está vinculado a un año concreto y combina el calendario con conocimientos adicionales de carácter práctico, astrológico o cultural (ibid.). Los almanaques eran comúnmente clasificados dentro del género de la literatura de divulgación científica.

En el siglo XVI, los almanaques se convirtieron en una de las publicaciones impresas más populares en Europa, al combinar conocimientos astronómicos y astrológicos con las necesidades prácticas de la vida cotidiana. Cabe destacar que la astrología, en tiempos de Cortés, se consideraba una disciplina científica, tratada con la misma seriedad que la astronomía (Albisson 2019: 250). Al principio, las predicciones astrológicas se publicaban como parte de manuales más extensos, pero pronto se reconoció el potencial y la popularidad de estas secciones. Por ello, comenzaron a imprimirse por separado, en forma de pequeños folletos o libritos (la llamada *literatura de cordel*), lo que permitió que llegaran a un público más amplio (Collantes Sánchez 2023: 470). Por esta razón, en la Edad Moderna se entendían los almanaques, calendarios, lunarios y pronósticos como impresos breves, que difícilmente podían calificarse de libros, y que a menudo se publicaban en forma de folletos o pliegos sueltos (ibid.).

La mayoría de los almanaques contenía una parte calendárica o una tabla de días y meses, frecuentemente acompañada de información astronómica o festividades religiosas. A continuación, aparecían diversas secciones con pronósticos y consejos para los meses y estaciones venideros. La estructura del contenido solía ser clara: las fechas, fases de la Luna y festividades se organizaban en tablas o columnas, seguidas de explicaciones y predicciones para el período correspondiente. De este modo, el lector podía encontrar fácilmente la información que le interesaba, por ejemplo, cuándo caen las fiestas móviles, qué día de la semana corresponde a una determinada fecha o qué fase lunar tiene lugar en un día específico.

Al principio gozaban de mayor popularidad los llamados almanaques *perpetuos*, que ofrecían “numerosas tablas e instrucciones matemáticas para el cálculo de calendarios y patrones astronómicos” (Vieira Leitão 2022: 6). Sin embargo, en la Edad Moderna se publicaban cada vez más almanaques con contenido adaptado a un año específico, combinando este material con “relatos populares, poesía y canciones, imaginaria religiosa e información de relevancia local” (ibid.).

2.1. Contenido típico

Examinemos las distintas partes que componían estas obras; el corazón de todo almanaque era el calendario. Este contenía, por lo general, un calendario civil y eclesiástico correspondiente al año en curso o bien en formato perpetuo, como en el caso del *Lunario* - es decir, con instrucciones que permitían establecer la estructura del calendario para muchos años hacia el futuro. Se incluían fiestas religiosas, onomásticas de santos, posiciones del Sol frente al Zodíaco, y no pocas veces también los llamados *números áureos* - números que indican el ciclo metónico para calcular las fechas de la Pascua (Yale University Library). También se solían incluir las horas de salida y puesta del Sol, fases lunares y disposición de cuartos y novilunios, lo cual era relevante para la navegación, la agricultura y las prácticas religiosas.

Las predicciones astrológicas constituían otro elemento clave. Los almanaques renacentistas derivaban directamente de los pronósticos astrológicos medievales y contenían predicciones basadas en los movimientos de los cuerpos celestes. Los autores interpretaban las configuraciones planetarias, las fases lunares y fenómenos naturales como los truenos, con el fin de prever el clima, desastres naturales o incluso eventos sociales del año venidero (Vieira Leitão 2022: 6). Estas predicciones incluían, entre otras cosas, pronósticos meteorológicos para los distintos meses (por ejemplo, si el invierno sería severo o el verano seco), augurios sobre buenas o malas cosechas y advertencias ante posibles eclipses solares o lunares y sus supuestos efectos. Cabe destacar que la astrología de la época se dividía entre la astrología natural, considerada aceptable, y la astrología judiciaria, que generaba controversias en el ámbito eclesiástico (más sobre esto en secciones posteriores). Los almanaques de la Edad Moderna, controlados por censores inquisitoriales, se limitaban por ello a la astrología natural, concentrándose en lo que se consideraba

La información médica constituía un rasgo distintivo de muchos almanaques renacentistas. Esto se debía a la fuerte relación entre astrología y medicina en ese

Según la teoría humoral, el cuerpo humano y su estado de salud estaban influidos por el cosmos - los planetas, los signos del Zodiaco y el ciclo lunar.

hombre zodiacal o *homo signorum*; Cortés 1598: 67). Almeida escribe que

Dado que la sociedad del siglo XVI era en gran parte agraria, los almanaques también incluían consejos agrícolas. Era común encontrar instrucciones sobre el cultivo de la tierra en función de los ciclos naturales, así como calendarios de labores del campo: cuándo sembrar o plantar diversas especies y cuándo cosechar.

dependiendo del mes, el clima y las fases de la Luna. Eran populares las recomendaciones de realizar ciertas tareas bajo una fase lunar determinada; se creía, por ejemplo, que las cosechas recogidas en luna llena se conservaban mejor, y que la madera cortada bajo una fase concreta era más duradera. Eran principios bien conocidos, que ya aplicaban los agricultores romanos:

Todo lo que quisieras que creciera o aumentara, hazlo durante la luna creciente; todo lo que desees secar, curar o disminuir sin que se deteriore, hazlo durante la luna menguante; y todo lo que quieras que permanezca inmutable, hazlo durante la luna nueva (Tavener 1918: 80).

La influencia de la Luna sobre los procesos naturales (agrícolas) se subrayaba frecuentemente - como señala Carreño: “El influjo lunar en los procesos agrícolas es tema muy repetido en estos libros [...] Lo encontramos en el *Lunario* de Jerónimo Cortés, cuyo nombre es claro exponente de tales creencias” (1991: 213). Además de los trabajos agrícolas, los almanaques ofrecían consejos para la ganadería, como las fechas óptimas para la castración de animales domésticos o predicciones del sexo de las crías basadas en las fases lunares (Correa-Aristizábal & Turbay 2019: 59).

El contenido de los almanaques se enriquecía también con diversos tipos de ‘curiosidades’. Algunos autores incluían diversos *secretos de la naturaleza* - hechos y consejos de distintas áreas que buscaban captar el interés del lector. En los almanaques españoles, por ejemplo, encontramos recetas y trucos tipo *experimenta*: cómo mejorar el sabor del vino, elaborar remedios para el crecimiento del cabello, preparar tinta simpática (invisible sin calentar el papel) o conservar carbón encendido durante mucho tiempo (Cortés 1598: 127-134).

2.2. Los almanaques en la España de la Edad Moderna

En la temprana Edad Moderna los calendarios campesinos (*Bauernkalender*) adquirieron gran popularidad. Contenían ilustraciones que permitían a la población rural, en gran parte analfabeta, interpretar los

días de buena y mala suerte, viento y lluvia, momentos para sangrías y cortes de cabello, advertencias sobre viento y nieve, el número de horas de Sol, las fases de la Luna y los signos del zodiaco, los domingos y las festividades de los santos (Borst 1999: 111).

Landwehr define los calendarios modernos como “populares transmisores de conocimiento comprimido”, que difundían informaciones útiles de manera simple y accesible a amplias capas de la población (2014: 19). Con el tiempo, los calendarios fueron incorporando cada vez más informaciones: de carácter médico, agrario y

astrológico. Se empezaron a introducir en ellos pronósticos y predicciones astrológicas, fruto del gran interés por esta disciplina, así como columnas escribibles, donde el lector podía anotar sus propias informaciones. A finales del siglo XVI también se comenzaron a añadir textos históricos y educativos (ibid: 22).

Aunque los almanaques eran un género impreso en toda Europa, merece la pena trazar su desarrollo particular en la España del siglo XVI y su influencia en las colonias hispánicas. La península ibérica contaba con una rica tradición astronómica y astrológica anterior a la era de la imprenta, que se remontaba a la Edad Media (las famosas *Tablas alfonsíes* del siglo XIII). El primer almanaque publicado en España bajo esa denominación fue el *Almanach perpetuum* del astrónomo judío Abraham Zacuto, que apareció en 1496. Desde el siglo XV estas obras comenzaron a ganar gran popularidad (Almeida 2012: 3). Otro pionero en el ámbito de los almanaques fue el español Andrés de Li, cuyo *Repertorio de los tiempos* (publicado originalmente a finales del siglo XV o comienzos del XVI) tuvo numerosas ediciones y traducciones (Vieira Leitão 2022: 6). Esta obra, especie de compendio astronómico-calendárico, inspiró trabajos posteriores en España y Portugal.

En la segunda mitad del siglo XVI destacó Jerónimo de Chaves, cosmógrafo y profesor en Sevilla, quien publicó, entre otras obras de astronomía práctica, la obra *Chronographía y repertorio de los tiempos* (1554). Su repertorio fue muy valorado y utilizado también en América - ejemplares llegaron a Lima y México, lo cual demuestra que el saber calendárico español acompañó la expansión colonial (Maillard Álvarez 2013). Otro autor de importancia fue Rodrigo Zamorano, cosmógrafo real y profesor de navegación, quien a finales del siglo XVI (hacia 1594) publicó el almanaque *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*. Es un autor particularmente interesante para nosotros, ya que escribía casi al mismo tiempo que Cortés y al leer ambas obras podemos encontrar pasajes muy similares - demasiado similares para ser coincidencia. Surge la pregunta: ¿quién tomó prestado de quién? O bien: ¿Acaso tomaban pasajes de la misma fuente o del mismo texto original?

Además del mencionado, y por cierto muy popular, almanaque, Zamorano escribió también el *Compendio del arte de navegar*. Uno de los motivos por los que los almanaques gozaban de tanta popularidad en la España moderna era precisamente la inclusión frecuente de información útil para la navegación. Para el imperio español, que poseía vastos territorios de ultramar, ese conocimiento era clave. En

1790 se fundó en Madrid el Real Observatorio, dedicado exclusivamente a la investigación astronómica; dos años más tarde apareció el compendio *Almanaque náutico y efemérides astronómicas* (Seidelmann 2019: 106).

En el año 1594 los lunarios y repertorios de los tiempos parecían brotar como hongos después de la lluvia; no solo publicaron sus obras ese año Cortés y Zamorano, sino que también apareció el *Lunario* de Victoriano Zaragozano. Felipe Picatoste y Rodríguez escribe que Cortés “no tuvo más rival en todo el siglo que él” (1891:58).

Otras obras del género de los almanaques y repertorios dignas de mención incluyen: el *Poeticon astronomicon* (Higinio, 1485), *Tratado de cosas de astronomía y cosmographia y philosophia natural* (Juan Pérez de Moya, 1573), *Chronographia y repertorio de los tiempos* (Francisco Vicente de Tornamina, 1585) y *Libro de la cosmographia universal del mundo* (José de Sessé, 1619) (Balaguer Alba 2022: 540-541).

3. El *Lunario perpetuo*

La primera edición de la obra que nos interesa apareció en 1594 bajo el extenso título *Lunario perpetuo el qual contiene los llenos y coniunciones perpetuas de la Luna, declarando si seran de tarde o de mañana. Con la pronosticacion natural, y general de los tiempos; y de los effectos, e inclinaciones naturales que causan los Signos y Planetas en los que nacen debaxo de sus dominios. Finalmente contiene algunas electiones de medicina, navegacion y agricultura, sin otras cosas de consideración y provecho; con un regimiento de sanidad a la postre*. En el registro detallado elaborado por López Piñero y Bujosa Homar podemos señalar que el almanaque fue publicado en Valencia por los herederos de Juan Navarro (1981: 146). Apareció originalmente en formato 8º (octavo), que indica el tamaño de la hoja tras ser doblada. Esta primera edición se encuentra registrada en diversas fuentes y catálogos, entre ellos: Antón, Palau Dulcet, Picatoste, S. Díaz y Tóldano (ibid.).

Dado que resulta difícil acceder a la edición original de 1594, el presente trabajo se centra en la edición de 1598, la más cercana al original.

3.1. Estructura y organización

Sigamos el camino trazado por Cortés al escribir el *Lunario*. Incluso antes de que comience propiamente el libro, un tal Juan Vásquez del Mármol señala en una página titulada *Erratas* los errores encontrados en la edición de 1598. Estas erratas (del latín *erratum*, ‘error’), también llamadas *corrigendas* (del latín *corrigendum*, ‘lo que debe corregirse’), son paratextos; complementos que no forman parte ni aportan al contenido principal de la obra (Beyer 2012: 27). Funcionan como un listado de errores detectados tras la composición y la impresión de la obra. A diferencia de hoy, en la era de la escritura digital, donde corregir una palabra toma solo unos segundos, en la época de la impresión manual, los errores encontrados se registraban en una página separada.

En el *Lunario* se encuentran referencias concretas a los números de página y líneas donde se hallaron errores, junto con las correcciones. Incluir una errata tenía dos objetivos: mantener la buena reputación del autor y del editor y permitir que los lectores realizaran las correcciones por su cuenta, muchas veces escribiéndolas a mano (Repo 2018: 16; Beyer 2012: 30). Repo señala que, a veces, los correctores

usaban las erratas para subrayar su superioridad sobre el autor y ganarse el favor de los “muy ilustrados lectores” con disculpas floridas por los errores cometidos; no es de extrañar, por tanto, que autores, impresores y editores no siempre se tuvieran simpatía (2018: 16).

La siguiente parte del almanaque es la llamada *tassa*, es decir, el permiso oficial para imprimir y la fijación del precio de venta del libro (Tappan Velázquez 2011: 16). El documento fue firmado por Gonçalo de la Vega, “escrivano de cámara del Rey” y miembro del consejo real (Cortés 1598: 3). En él se indica que la obra fue presentada por Juan de Sarria, librero de Alcalá de Henares. El precio de la obra se fijó en cinco blancas por ejemplar (ibid.).

Tras la *tassa* pasamos a la parte del *Lunario* escrita por su verdadero autor. Antes de adentrarse en cuestiones astrológicas, naturales y religiosas, Cortés comienza dedicando la obra al “Maestro Chistoval Colom”, quien figura como “visitador general en el Arcobispado de Valencia” (1598: 3). Dicho Colom era un funcionario eclesiástico, probablemente de alto rango, que actuaba en nombre o con el permiso del arzobispo de Valencia, Juan de Ribera (Hernández Guarro 2020: 86-87). Según documentos, realizaba visitas e inspecciones sistemáticas de parroquias e iglesias; entre ellas se mencionan distintas localidades y aldeas valencianas como Yátova, Buñol, Alborache, Macastre o Siete Aguas (ibid.). Ejercía su cargo justamente en la época en que se publicó el *Lunario perpetuo*.

Cortés señala que no esperaba concluir la obra debido a problemas de salud y obligaciones familiares. Expresa su gratitud hacia Colom, quien al parecer apoyó la publicación. No se especifica si ese apoyo fue únicamente espiritual o también financiero; es posible que Colom lo acogiera bajo su protección y lo ayudara, por ejemplo, a publicar el libro o a superar el proceso de censura.

Tras la dedicatoria, el autor se dirige directamente al lector para explicar tres motivos que lo llevaron a redactar el *Lunario*:

- Detectó una notable discrepancia respecto a las fases llenas y conjunciones de la Luna en los calendarios; discrepancia que él atribuye a probables errores de impresión más que de los autores.
- Observó que muchas personas se confundían con los cálculos de las horas de las fases llenas y conjunciones, sin saber si ocurren el día indicado o al

siguiente (confundiendo, por ejemplo, las tres de la tarde con las tres de la madrugada). Por eso decidió simplificar el método de cómputo, introduciendo las abreviaturas M (mañana) y T (tarde).

- Reconoce que fue insistentemente solicitado, e incluso directamente instado a escribir la obra por su protector (probablemente el mencionado Chistoval Colom). En virtud de su autoridad, el autor se siente obligado a obedecer (1598: 4-5).

Cortés concluye la carta apelando al lector para que “de lo bueno que hallare se aproveche, y de las gracias a Dios que es el autor dello” (ibid.).

Sobre otra obra popular de Cortés, *Fisonomía natural y varios secretos de naturaleza*, Ortiz escribe:

Como es de esperarse en tratados de este tipo, el autor organizó el contenido mediante lo que ahora nos parecería una curiosa miscelánea de saberes líricos, dictámenes, recetas, virtudes y propiedades, experiencias y consejos alrededor de eventos físicos, elementos de la naturaleza, enfermedades y creencias comunes (2025: 32).

De modo similar, podemos describir lo que nos espera en el *Lunario perpetuo*: una trama de referencias a creencias populares, conocimientos científicos, cronologías bíblicas, el mundo de las estrellas y los signos del zodiaco y la medicina popular.

3.1.1. Primera parte: Del Mundo y sus divisiones

Cortés comienza su obra con la cuestión fundamental del tiempo y la creación del mundo. En el capítulo titulado *Del Mundo y sus divisiones* el autor esboza el origen del mundo y su cronología. Explica cuándo fue creado y cuántos años transcurrieron desde su origen hasta su propia época, inscribiendo así su tiempo en la escala bíblica de la historia. A continuación ordena las unidades básicas del tiempo: define los conceptos de año, mes, semana, día, hora e incluso las divisiones más pequeñas (como los cuartos de hora). Luego el autor pasa al calendario solar y a los fenómenos astronómicos vinculados con las estaciones. Trata sucesivamente las cuatro estaciones y explica el significado de los equinoccios y los solsticios en el ciclo anual. En esta parte, Cortés presenta también un cuadro con la duración de los días y las noches en cada mes; muestra asimismo a qué hora (aproximadamente) sale y se pone el Sol en los distintos meses (podemos suponer que para una latitud correspondiente a la de España).

Lunario perpetuo.

Estos son los dias en que se haze mu- dança.	Sale el Sol.	pone el sol.	Tiene el dia.	La no- che.
	h. q.	h. q.	h. q.	h. q.
A. 23. de Enero.	7. 1.	4. 3.	9. 2.	14. 2.
A. 6. de Febrero.	7. 0.	5. 0.	10. 0.	14. 0.
A. 18. de Febrero.	6. 3.	5. 1.	10. 2.	13. 2.
A. 1. de Março.	6. 2.	5. 2.	11. 0.	13. 0.
A. 11. de Março.	6. 1.	5. 3.	11. 2.	12. 2.
A. 21. de Março.	6. 0.	6. 0.	12. 0.	12. 0.
A. 2. de Abril.	5. 3.	6. 1.	12. 2.	11. 2.
A. 12. de Abril.	5. 2.	6. 2.	13. 0.	11. 0.
A. 23. de Abril.	5. 1.	6. 3.	13. 2.	10. 2.
A. 6. de Mayo.	5. 0.	7. 0.	14. 0.	10. 0.
A. 20. de Mayo.	4. 3.	7. 1.	14. 2.	9. 2.
A. 22. de Junio.	4. 2.	7. 2.	14. 3.	9. 1.
A. 26. de Julio.	4. 3.	7. 1.	14. 2.	9. 2.
A. 10. de Agosto.	5. 0.	7. 0.	14. 0.	10. 0.
A. 22. de Agosto.	5. 1.	6. 3.	13. 2.	10. 2.
A. 2. de Setiembre.	5. 2.	6. 2.	13. 0.	11. 0.
A. 13. de Setiembre.	5. 3.	6. 1.	12. 2.	11. 2.
A. 23. de Setiembre.	6. 0.	6. 0.	12. 0.	12. 0.
A. 5. de Octubre.	6. 1.	5. 3.	11. 2.	12. 2.
A. 15. de Octubre.	6. 2.	5. 2.	11. 0.	13. 0.
A. 26. de Octubre.	6. 3.	5. 1.	10. 2.	13. 2.
A. 7. de Nouiẽbre.	7. 0.	5. 0.	10. 0.	14. 0.
A. 21. de Nouiẽbre.	7. 1.	4. 3.	9. 2.	14. 2.
A. 22. de Diziẽbre.	7. 2.	4. 2.	9. 1.	14. 3.

Cap.

Ilustración 2: Tabla con las horas de salida y puesta del Sol en los diferentes meses. En Jerónimo Cortés, *Lunario nuevo, perpetuo, y general y pronóstico de los tiempos, universal* (Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1598). Biblioteca Valenciana Digital.

El primer capítulo perfila además una visión general de la estructura del mundo. Cortés describe qué ‘capas’ rodean el mundo, es decir, qué esferas componen el cosmos en una concepción geocéntrica. Enumera los cuatro elementos básicos (tierra, agua, aire y fuego) y su disposición, y menciona también una zona superior por encima de los elementos: la pura ‘región etérea’, la esfera celeste en la que se mueven los cuerpos celestes. Más adelante el autor enumera los principales vientos, señalando sus direcciones dominantes.

Al final de la primera parte, Cortés comparte el saber práctico sobre cómo determinar la hora del día y de la noche a través de la observación del cielo. Da indicaciones sobre cómo, a partir de la posición del Sol durante el día, se puede calcular la hora (por ejemplo, mediante la sombra; un reloj solar improvisado) y,

durante la noche, cómo aprovechar las fases de la Luna o las posiciones de las estrellas para estimar aproximadamente el tiempo.

3.1.2. Segunda parte: Astrología, calendario y pronósticos

La segunda parte fundamental del *Lunario* está dedicada a las influencias de los cuerpos celestes y a la astrología práctica. Su extenso título anuncia el contenido: “trata de las naturalezas y efectos de los planetas y signos, y pronosticaciones, con los llenos y conjunciones de la Luna, perpetuas y generales por el Calendario” (Cortés 1598: 20).

Al inicio de esta parte, el autor presenta los siete planetas conocidos por la astrología tradicional: Saturno, Júpiter, Marte, el Sol, Venus, Mercurio y la Luna, que en la concepción antigua también se incluía entre los planetas (Hannah 2020: 2).

Describe las características de cada uno de ellos: su naturaleza, temperamento e influencias sobre el mundo sublunar. Además, Cortés traza vívidos retratos de las personas nacidas bajo el influjo de cada planeta. Escribe, por ejemplo, qué rasgos distinguen al hombre 'saturnino' (melancólico, serio), al 'marcial' (impetuoso, belicoso) o al 'jovial' (justo, digno), etc. Cabe suponer que el placer de leer descripciones de los propios, supuestos rasgos no era hace cuatrocientos años menor que en los días de hoy. Sin embargo, resulta difícil determinar si en la base de esta fascinación se encuentra una vanidad natural, la necesidad de pertenecer a algo definido, o más bien la voluntad de entregarse a fuerzas superiores y responsabilizarlas de las propias debilidades e imperfecciones.

A continuación, Cortés examina los signos del Zodiaco. A cada uno le atribuye una breve caracterización y señala cómo influye en quienes nacen en ese período del año. En esta parte del libro la Luna ocupa un lugar prominente. El autor describe sus fases y los efectos lunares en la naturaleza y en la vida cotidiana. Explica, por ejemplo, cómo la Luna influye en las mareas, en el comportamiento de los animales e incluso en el estado de ánimo y la salud de las personas.

Es importante señalar que Cortés vincula la astrología con la medicina. En aquella época se creía que la posición de los astros y las fases de la Luna debían orientar la elección del momento adecuado para diversos tratamientos. El autor ofrece, por tanto, recomendaciones médicas derivadas de la astrología: aconseja cuándo conviene practicar sangrías, purgas, baños medicinales o la aplicación de ventosas y cuándo es preciso evitarlos. Se remite a autoridades médicas, citando, entre otros, a Avicena y su célebre *Canon de la medicina*, para fundamentar las recomendaciones sobre el régimen de salud (de lo cual se hablará más adelante) y para señalar las terapias más convenientes según el tiempo.

En la segunda parte del *Lunario* encontramos también varias tablas útiles. Una de ellas trata sobre las mareas; indica las horas fijas de pleamar y bajamar en el ciclo lunar (conocimiento esencial para navegantes y mercaderes). Otra tabla sirve para pronosticar los años venideros. Cortés ofrece pronósticos de carácter perpetuo, que permiten prever acontecimientos a partir del ciclo de los años. Gracias a ello, el *Lunario* conserva su actualidad independientemente de la fecha.

Un elemento esencial de esta parte son también las explicaciones relativas al cómputo calendárico y a las fiestas eclesiásticas. Cortés introduce al lector en las reglas del calendario vigente en su tiempo. Explica, entre otras cosas, la noción de la *letra dominical* de cada año, es decir, una letra especial de la A a la G asignada a los años para facilitar la localización de los domingos en el calendario (Bauernkalender 1992: 7). Otra herramienta importante para calcular fiestas es el *número áureo* (número dorado): una cifra del 1 al 19 que indica la posición del año en el ciclo lunar de 19 años, necesaria por ejemplo para calcular la fecha de la Pascua (ibid.). Esto permite el uso práctico de un calendario perpetuo en cualquier año.

Seguidamente, Cortés explica las normas eclesiásticas relacionadas con el calendario litúrgico: trata sobre el modo de determinar la Cuaresma, las fechas de las fiestas móviles (la Pascua y las que dependen de ella), así como el sentido de los diferentes tiempos del año eclesiástico. De paso ofrece breves definiciones de términos como Adviento, Cuaresma, Témperas o denominaciones como las velaciones. Estas aclaraciones cumplen la función de un pequeño glosario calendárico-litúrgico para el lector.

3.1.2.1. *Kalendario de los meses, días y fiestas de todo el año*

La parte central del *Lunario perpetuo* es el propio calendario, dispuesto mes por mes, que puede aplicarse a los años sucesivos. Para cada uno de los doce meses del año, Cortés preparó un cuadro que combina información del calendario litúrgico con indicaciones astronómicas. En cada mes se incluyen las fechas de las fiestas eclesiásticas, las fases de la Luna y en la siguiente página, diversas anotaciones útiles (por ejemplo, relativas a las labores agrícolas o al clima).

Cada mes comienza con un encabezado que proporciona los datos básicos. Así, para enero se lee: “ENERO TIENE XXXI días, y la Luna XXX” (1598: 54). Esta segunda cifra indica el número de días del ciclo lunar comprendidos en ese mes (en este caso: los 30 días de una lunación caben en enero).

Debajo del encabezado se encuentra la tabla mensual, organizada en varias columnas: La columna izquierda, con un título como “Aureo numer.”, contiene las indicaciones necesarias para calcular los domingos y las fases de la Luna en un año concreto. Allí Cortés utiliza las letras dominicales. La columna central recoge los días consecutivos del mes (numerados del 1 al 31) junto con las fiestas y

conmemoraciones litúrgicas correspondientes. En cada fecha se indican los santos o celebraciones del día. Así, en enero encontramos, por ejemplo:

1 de enero: La Circuncisión del Señor

6 de enero: La fiesta de los Reyes

17 de enero: † Antonio Abad

20 de enero: † Fabián y Sebastián

La cruz junto a la fecha indica el ‘dies natalis’, es decir, el día de la muerte o ‘nacimiento para el cielo’ del santo (Kocik 2023).

La columna derecha, también titulada “Aureo numer.”, ofrece una serie de cifras y signos útiles para determinar las llenas de la Luna y los días de la semana de un año concreto.

Además de la información calendárica, cada mes incluye breves pronósticos e indicaciones prácticas, sobre todo de carácter agrícola. El *Lunario* servía también como manual para labradores. Se pueden encontrar notas del estilo: “En la Luna creciente de Abril, es bueno sembrar o plantar toda cosa de hortaliza” (Cortés 1598: 57) o “En este mes se deve hazer azeyte para comer” (ibid.: 63).

Toda esta parte del calendario se inspira, entre otros, en los escritos de Leopoldo de Austria (autor de un compendio medieval de astronomía y astrología), así como en los manuales agronómicos de Paladio, Plinio y del erudito árabe Avicena.

3.1.3. Tercera parte

Después de presentar el calendario mensual, el *Lunario perpetuo* pasa a un nuevo bloque temático. Esta sección se centra en la predicción del tiempo y en el anuncio de acontecimientos extraordinarios a partir de fenómenos astronómicos y naturales. Cortés ofrece aquí diversas tablas de las fases de la Luna para los años sucesivos, acompañadas de las correspondientes predicciones meteorológicas. Según él, la disposición de las fases lunares en un año determinado influye en el carácter general del clima (por ejemplo, en la fertilidad de las cosechas o en la cantidad de lluvias). De este modo, ofrece orientaciones sobre qué fases de la Luna auguran lluvias y cuáles sequías o tormentas a escala anual. Estas predicciones tienen un carácter perpetuo y general - válido para múltiples años. El texto incluye tablas

concretas de conjunciones y llenos de la Luna para los años 1596-1614. Junto a cada tabla aparece un conjunto de letras dominicales atribuidas a cada año.

La parte más cargada de simbolismo son las diversas pronosticaciones: catálogos de señales que presagian acontecimientos futuros. Cortés enumera, por ejemplo, indicios que podrían anunciar la llegada de lluvias o fríos intensos. Presta atención a las señales en el cielo - explica qué significan las apariciones de cometas, cuáles son los efectos (casi siempre funestos) que auguran los eclipses solares o lunares y qué fenómenos atmosféricos inquietantes podían interpretarse como advertencias. Después pasa a los signos observados en la Tierra: el comportamiento de los animales, que podía anunciar terremotos o lluvias, o sucesos extraordinarios en el entorno natural. Cortés describe también posibles señales de calamidades, como terremotos, pestes o hambrunas.

3.1.4. Regimiento de sanidad

Una sección claramente diferenciada del *Lunario* es el tratado sobre la salud y la conservación del buen estado físico, denominado 'regimiento de sanidad'. Se trata, en realidad, de un manual médico inserto en el almanaque. Cortés recurre a autoridades como el célebre médico Avicena y ofrece un repertorio de consejos y reglas para mantener la salud.

Este fragmento adopta un tono cercano al de un manual de vida saludable. En ocasiones, Cortés se dirige directamente al lector y le aconseja sobre la alimentación o la ingestión de bebidas. Una parte sustancial del regimiento está dedicada a remedios y recursos medicinales a base de hierbas. Cortés presenta distintas plantas, sus propiedades y aplicaciones, y no rehúye consejos sobre el cuidado del cuerpo, las normas de higiene y los hábitos saludables. También aborda prácticas terapéuticas comunes en la época: sangrías, ventosas, purgas o baños medicinales, indicando en qué momentos y de qué manera debían aplicarse.

3.1.5. Tratado de cosas particulares, y secretos admirables de naturaleza

Tras los consejos médicos, Cortés ofrece aquí una miscelánea de curiosidades que hoy llamaríamos trucos o recetas prácticas. Esta parte se asemeja a los *libros de*

secretos populares en el siglo XVI, los *libri secretorum* - recopilaciones de recetas domésticas, remedios caseros y consejos para la vida cotidiana (Eamon 1994: 16).

Cortés reúne en esta sección ‘secretos’ útiles para el hogar y la vida diaria: recetas para preparar ungüentos o cosméticos caseros, técnicas de conservación de alimentos, modos de encender fuego, de borrar tinta de un papel o incluso de prevenir los vómitos en alta mar. No faltan pequeños trucos de carácter mágico-práctico: cómo encender fuego con leña húmeda, cómo fabricar tinta invisible, cómo adivinar el sexo del niño por nacer. Todo ello, naturalmente, basado en el saber natural de la época, pero transmitido en forma de breves recetas.

3.1.6. Tratado sobre los siete días de la semana y pronósticos religiosos

En los capítulos finales, el *Lunario perpetuo* regresa a cuestiones más espirituales. Cortés dedica un tratado específico a los siete días de la semana, retoma el relato del Génesis y de la creación del mundo en siete días: cada día adquiere así un significado especial, pues Dios creó en ellos distintas partes del universo y en el séptimo descansó. A continuación, Cortés vincula los días de la semana con la tradición cristiana, recordando los episodios evangélicos asociados (por ejemplo, el viernes con la muerte de Cristo y el domingo con la Resurrección). Incluso atribuye características a quienes nacen en cada día: los nacidos un lunes, dice, “les señala ser inconstantes, peresozos y dormilones” (1598: 138). El capítulo concluye con las reflexiones sobre la influencia de los signos zodiacales en la vida terrenal.

3.1.7. Últimos capítulos: Devoción y milagros

La obra culmina con secciones de carácter estrictamente religioso, que funcionan como cierre espiritual del *Lunario*. Cortés incluye una lista de papas desde San Pedro hasta la su época, acompañada de breves notas sobre sus logros, lo que convierte esta relación en una concisa crónica de la Iglesia.

El cierre de la obra es un corto tratado sobre las virtudes y propiedades milagrosas del Agnus Dei, un objeto devocional - medalla o reliquia en forma de Cordero de Dios, hecha de cera bendecida por el Papa - al que la tradición popular atribuía poderes de protección contra el mal, los rayos o la peste (Herradón Figueroa 1999: 209-215). Cortés recoge estas creencias, explica cómo debía venerarse el Agnus

Dei y qué gracias podía obtener quien lo llevara consigo. Esta última parte, con su tono algo moralizador, probablemente pretendía consolar al lector y concluir la obra con un acento de profunda piedad.

De este modo, el *Lunario* cierra su vasta trama de saberes. El conjunto del libro se revela como una fascinante síntesis de conocimientos prácticos, (pseudo)científicos y religiosos, concebida para dotar al hombre de finales del siglo XVI y comienzos del XVII de una sabiduría indispensable para la vida cotidiana. Desde la cosmología y el calendario, pasando por la astrología y la medicina, hasta los secretos de la naturaleza y la oración, Cortés intentó responder a las múltiples necesidades de sus lectores. Gracias a ello, el *Lunario* se convirtió en una guía duradera tanto para el cuerpo como para el espíritu.

3.2. Jerónimo Cortés: El hombre detrás del *Lunario*

Sería interesante saber bajo qué signo del zodiaco nació Jerónimo Cortés (también escrito como Geronimo o Hieronymus). Tal vez era Virgo, bajo cuya influencia - según él mismo escribe en el *Lunario* - nacen los hombres “solicito[s] y cuidadoso[s] en sus cosas” (1598: 42). Y así parece presentarse: como un observador meticuloso de la realidad, entregado a recopilar y ordenar conocimientos en beneficio del bien común. Sin embargo, Cortés también señala que los hombres nacidos bajo este signo “vendrá[n] á grande penuria por no saber[...] regir y gobernar” (ibid.). ¿Se refería, al escribir estas palabras, a sus propias dificultades económicas?

No conocemos los detalles concretos sobre la vida familiar de Cortés, pero sí se sabe que, tras su muerte, su viuda, Ángela Rull de Cortés, solicitó a las autoridades el permiso para imprimir su última obra con el fin de asegurar el sustento de sus descendientes. El rey concedió la autorización; en el libro se menciona que Cortés tuvo al menos cinco hijos, a quienes su viuda tuvo que mantener tras la muerte del autor (1613: 7). No se puede descartar, entonces, que la vida del autor estuviera marcada por cierta inestabilidad financiera; de hecho, al dirigirse a la viuda, Jorge de Tovar escribió que tras la muerte de su esposo “aviades quedado viuda, y pobre” (ibid.: 4). El propio Jerónimo Cortés expresa en el prólogo del *Lunario* cuánto tiempo y energía le requiere atender a su familia (1598: 4).

¿Acaso era Piscis, signo bajo el cual, según el *Lunario*, “vivira enfermizo” (1598: 37)? En el prólogo del libro, el autor se queja de su frágil salud - quizá fueron precisamente las experiencias personales las que despertaron su interés por la medicina y la teoría humoral, presentes en varias de sus obras. ¿O tal vez Cortés se identificaba con el ‘humilde’ Cáncer (ibid.: 40)? En el *Lunario perpetuo*, el propio Cortés afirma que esta obra es “tan digna de otro entendimiento que el mio” (ibid.: 3); en otro libro se describe a sí mismo como un hombre de “flaco talento” (1604: 5). No hay razón para suponer que se trate de una falsa modestia: al contrario, de sus obras emerge la imagen de un hombre ávido de conocimiento y carente de ego, a pesar de su incuestionable versatilidad.

La fecha exacta de nacimiento de Cortés permanece desconocida, de modo que las especulaciones sobre su signo zodiacal siguen siendo solo eso: especulaciones. Felipe Picatoste y Rodríguez sostiene que nació “a mediados del siglo XVI” (1891: 57). Podemos afirmar también, con cierta certeza, dónde nació: figura en documentos como “natural de la Ciudad de Valencia” (Cortés 1613: 3). En una de sus obras menciona recuerdos de infancia en Gandía: “yo en mis primeros años las ví caer muchísimas en el mercado, y plaza del Aseo de Gandía” (1783: 175), lo cual permite suponer que allí pasó parte de su juventud. Sin embargo, fue en Valencia donde sin duda publicó sus obras y vivió la mayor parte de su vida.

Aunque el *Lunario* es una de sus obras más populares, Cortés no se limitó a observar los astros: le interesaban también las matemáticas, la zoología, la medicina, el comercio entre otros. Se puede describir sus libros como “obras de consumo popular, pertenecientes a la subcultura científica, con intención didáctica y divulgativa” (Astorgano Abajo 2023: 340). De profesión fue probablemente “maestro de contar”, es decir, maestro de aritmética y contabilidad (Báguena Cervellera). Entre sus publicaciones matemáticas se encuentran el *Compendio de reglas breves* (1594), un manual práctico de aritmética con tablas monetarias y de medidas para comerciantes, y la *Aritmética práctica* (1604), un extenso tratado de matemáticas. En el prólogo de esta última obra, Cortés expresa sus dudas sobre sus propias capacidades: “Y lo q mas me aflige, y da tormento, es ver, y considerar, que mis faltas salgan en publico para ser de todos vistas, y examinadas, y con razon reprehendidas” (1604: 5).

Esa misma actitud humilde parece extenderse a su relación con lo divino. A pesar de su fascinación por las estrellas, Cortés parece haber sido un hombre devoto. Dedicó la mayoría de sus obras a dignatarios eclesiásticos locales, entre ellos al visitador de la archidiócesis de Valencia, Chistoval Colom. Este tipo de patronazgo eclesiástico seguramente facilitaba la obtención del imprimatur y de los privilegios de impresión, que eran condiciones indispensables para la publicación legal en aquella época. En sus escritos, Cortés nunca cuestiona el poder divino y lo coloca por encima de todo, incluso como fuerza motriz que mueve las estrellas; quizás fue esto lo que protegió sus obras de la censura inquisitorial española (al menos por un tiempo).

Los años 90 del siglo XVI fueron para Cortés un periodo de mayor productividad literaria. A pesar de la enorme popularidad del *Lunario*, no todas las obras del autor fueron un éxito editorial: *Tratado del cómputo por la mano* (1591), *Compendio de reglas breves [...] para las reducciones de monedas* (1594), *Arithmética práctica* (1604) y *Tratado de los animales terrestres y volátiles* (1613) al parecer no gozaron de gran éxito tras su publicación (Moll 2013: 197). En cambio, el *Libro de phisonomía natural y varios secretos de naturaleza, el qual contiene cinco tratados de materias diferentes, no menos curiosas que provechosas* (1597) se convirtió en su obra más reeditada y, junto con el *Lunario*, la más conocida; fue traducida al portugués y al francés (ibid.). La escritura de Cortés se caracteriza por su practicidad y estilo accesible: la mayoría de sus libros recopilan, simplifican y sistematizan conocimientos de otros sabios, presentándolos en una forma comprensible para el lector común. Se remite a autoridades antiguas y medievales, así como a las Escrituras - por eso Picatoste y Rodríguez escribe que “aparece como colector más bien que como inventor en sus obras” (1891: 58).

En las dedicatorias de sus libros Cortés se presenta como un hombre cargado de obligaciones familiares, con salud frágil y una preocupación por el sustento de su familia (1598: 3). El autor murió probablemente en el año 1610 o 1611 (su esposa aparece como viuda en una edición de 1613), dejando manuscritos inconclusos. Nicolás Antonio observa que “[m]urió joven, sin poder desarrollar plenamente el talento que prometía” (1783: 573). La última obra de Cortés - *Libro y tratado de los animales terrestres y volátiles* (1613), fue publicada póstumamente gracias al esfuerzo de Ángela Rull y su hijo Bartholome (Cortés 1613: 7).

4. Cosmovisión del mundo en el *Lunario*

Los mitos y leyendas tuvieron su origen con la Revolución Cognitiva y, desde el desarrollo de la conciencia en los seres humanos, aparecen en cada cultura, cada tribu, cada nación. ¿Qué funciones cumplían, entonces, en esas sociedades? Harari, por ejemplo, sostiene que “[t]ales mitos otorgan a los Sapiens la capacidad sin precedentes de cooperar de manera flexible en grandes números” (2014: 31). Los mitos compartidos sirven así como herramienta de identidad, permitiendo que el individuo pertenezca a un grupo determinado al compartir las mismas historias, creencias y convicciones. ¿Qué mitos compartidos, entonces, impregnaban la sociedad española en el Siglo de Oro?

4.1. El origen del mundo

¿Cuándo se creó el mundo?

Según Cortés, sin duda en primavera, y presenta argumentos que, a su juicio, prueban de forma irrefutable esta hipótesis.

Al comienzo del capítulo del *Lunario perpetuo* dedicado a los orígenes del mundo, Cortés observa que las antiguas culturas - egipcios, persas, griegos, hebreos - iniciaban el cómputo del año en otoño, en particular con el mes de septiembre. Ese punto de partida no era fortuito. Septiembre, y por tanto el periodo del equinoccio otoñal, es tiempo de cosechas, de especial importancia para las culturas basadas en la agricultura. En esa línea, Cortés menciona un argumento bíblico arraigado en la mentalidad de su época: dado que Adán y Eva probaron del fruto prohibido justo después de la creación y los frutos naturalmente maduran en otoño, ¿no debería asumirse que el acto mismo de la creación tuvo lugar en esa estación? Así, escribe: “nuestros Padres, en siendo criados, comieron del fruto vedado, y el tiempo natural y perfecto de las frutas sazoadas, es en Equinoctio autumnal” (Cortés 1598: 4). Aquí se observa una combinación de teología con conocimientos naturales y argumentos de sentido común. El lector contemporáneo puede considerar este argumento sorprendentemente sencillo, pero para Cortés y la gente de su época era una forma natural de pensar; un signo de coherencia entre el poder divino y la naturaleza. El autor no menciona ningún fruto prohibido concreto, pero dado que señala el otoño

como época de cosecha, podemos deducir la creencia tradicional de que se trata de la manzana.

A pesar de esta posible explicación, Cortés finalmente no está de acuerdo con la tesis de que el mundo se creó en otoño. Considera más probable que tuviera su origen en el equinoccio de primavera, en el mes de marzo, que corresponde al primer grado de Aries. Para ello, aduce varios argumentos: En primer lugar, la primavera es una época más propicia para la vida y el crecimiento que el otoño, “en el qual tiempo antes le disminuyen las cosas, que le aumentan” (Cortés 1598: 5). En segundo lugar, en este periodo, el Viernes Santo, murió Cristo: “Christo nuestro Redentor, quiso morir en verano, y en Viernes, y quiso mas que le pussiesen en la Cruz a la hora de sexta” (Cortés 1598: 6). Cabe destacar aquí dos cosas: *verano* se refiere en realidad a la primavera, que en el siglo XVI se llamaba así, mientras que el verano se denominaba *estio*. Además, la *hora de sexta* no se refiere a la hora sexta, sino a las horas canónicas: según el cómputo judío, *hora de sexta* significa mediodía o la hora entre las 12 y las 3 de la tarde (Izquierdo Guzmán 1998: 257). De ahí viene, por cierto, la palabra *siesta*, tomada del castellano antiguo y que significa el descanso a mediodía (Holford-Strevens 2005: 4). Se menciona, por ejemplo, en el Evangelio de San Marcos: “Cuando vino la hora sexta, hubo tinieblas sobre toda la [T]ierra hasta la hora novena” (Marcos 15:33); una de las interpretaciones de este fragmento es que fue precisamente a esa hora cuando crucificaron a Jesús, como también cita Cortés. El Nuevo Testamento dividía el día en cuatro horas canónicas: prima, tercia, sexta y nona, y la noche en cuatro vigiliass: prima, secunda, tertía y quarta (Izquierdo Guzmán 1998: 253). Aunque en la Edad Media ya se conocía la división en 24 horas (lo podemos observar, por ejemplo, en la tabla elaborada por Cortés en la página 12 del *Lunario*), Izquierdo Guzmán afirma que el uso de este sistema no era habitual entre el pueblo (ibid.). Se utilizaban más bien los marcos temporales adoptados por el clero de la tradición romana, como las horas canónicas, y además se guiaban por “elementos naturales como la oscuridad, la salida y puesta del [S]ol, la presencia de la [L]una y los cantos del gallo” y durante el día, por el reloj de Sol (ibid.: 254).

4.1.1. La creación del mundo y los equinoccios: Aries y Libra

Ya hemos mencionado los equinoccios de primavera y otoño como posibles fechas de la creación del mundo, según el autor. Pero, ¿por qué precisamente los equinoccios?

Aquí debemos recurrir al simbolismo de estos días. Aunque el equinoccio es en la práctica una simple igualdad astronómica entre la duración del día y de la noche, su especificidad lo convierte en un símbolo de equilibrio: un momento en el que la luz y la oscuridad, el día y la noche, se encuentran en el punto cero - en equilibrio. En el *Lunario perpetuo*, Cortés define con precisión estos días. El equinoccio de primavera tiene lugar “quando el Sol entra en el signo de Aries, q[ue] es a. 21. de Marco”, y el de otoño “quando el Sol entra en el signo de Libra, q[ue] es a. 23. de Setiembre” (Cortés 1598: 11). El autor no deja lugar a conjeturas: estos días están anclados en el ritmo del zodiaco y están bajo la protección de dos signos: Aries y Libra.

Situar el comienzo del mundo precisamente en el momento del equinoccio refuerza el simbolismo del orden y armonía establecidos por Dios. El equinoccio, como momento de simetría perfecta, parece un candidato natural para el comienzo de todas las cosas. Si el mundo fue creado como bueno, es más, “muy bueno” (Génesis 1,31), entonces su comienzo también debe llevar la marca de la armonía perfecta. ¿Y no es la mayor expresión de armonía el hecho de que el día y la noche duren lo mismo?

Ya en el Libro del Éxodo, marzo adquiere un significado especial. Dios dice a Moisés y Aarón: “[e]ste mes os será principio de los meses; para vosotros será este el primero en los meses del año” (Éxodo 12,2). Efectivamente, el carnero (Aries), que inicia el año zodiacal, es también en la simbología cristiana el signo de un nuevo comienzo. El cordero pascual - Cristo - da su vida para iniciar un nuevo ciclo y redimir los pecados de la humanidad. La muerte y la resurrección se entrelazan precisamente en el período cercano al equinoccio de primavera. El comienzo del mundo, el comienzo del calendario, el comienzo de la salvación: todo se une en un solo eje narrativo.

Por su parte, Libra, signo de otoño, conlleva otra tensión y otras connotaciones. No es un comienzo, sino un ‘ajuste de cuentas’. La balanza, sostenida por la diosa Justitia, simboliza el juicio, no solo el humano, sino también el juicio final. En la

iconografía cristiana, por ejemplo, los alegoristas interpretaban la balanza como una figura de Cristo impartiendo la justicia definitiva (Thompson 1983: 79). También en la mitología egipcia aparece el motivo de la balanza: durante el Juicio de Osiris se pesaba el corazón del difunto, colocándose en el otro platillo una pluma, símbolo de la diosa de la verdad, Maat. El peso de la conciencia podía determinar el destino del alma. El equinoccio de otoño tiene, por tanto, connotaciones de fin, madurez y balance. También es la época de la cosecha y no solo en el sentido agrario literal. Basta con recordar la figura del sombrío segador, que aparece en la literatura y la pintura europeas como la personificación de la Muerte, que viene para poner fin a la vida (Kingsbury 2024: 55). No resulta difícil, entonces, comprender el razonamiento de Cortés, quien en su evaluación final sostiene que es más probable que el mundo haya sido creado en primavera que en otoño.

4.1.2. La edad del mundo y el tiempo

El autor no solo se ocupa de la cuestión de en qué estación fue creado el mundo, sino también de determinar su edad exacta. Plantea además una pregunta mucho más fundamental: ¿cuándo comenzó el tiempo? O más bien: ¿existía el tiempo antes de la creación del mundo?

“Tiempo”, escribe, “no es otra cosa que la tardanza del movimiento de la Equinocial, o segun el Filosofo, es la medida del movimiento del primer móvil” (1598: 6). Surgen aquí varias preguntas - por ejemplo, ¿quién es ese ‘Filosofo’? Con mayor probabilidad se trata de Aristóteles, a quien en aquella época los escolásticos y eruditos como Tomás de Aquino llamaban de ese modo, debido al carácter dominante de sus enseñanzas (Omoyefa 2007: 212). La mención del tiempo como *la medida del movimiento* coincide, por cierto, con la afirmación de Rodrigo Zamorano, quien escribe que “Aristoteles dize, que el tiempo es la medida del movimiento” (1594: 4). El *primer mobil* al que se refiere Cortés probablemente alude al primer cielo ‘móvil’ dentro de las esferas celestiales concéntricas, tal como se describe más adelante en el *Lunario* (1598: 9).

Cortés combina estas influencias antiguas con la fe cristiana. Se remite a una postura conforme a los escritos de San Juan Apóstol, proclamando que el tiempo nació en el mismo instante en que fue creado el mundo (ibid.). Cabe suponer que, al describir la creación del mundo, Cortés tenía en mente las palabras iniciales del

Evangelio según San Juan: “En el principio era el Verbo” (Juan 1,1), que en la tradición cristiana vinculan al Verbo eterno (*Logos*) con el acto creador de Dios al inicio del tiempo. Ese ‘principio’ no denota un tramo inicial del tiempo, sino el mismo momento de la aparición del ser y del tiempo. Es posible que el autor aluda también al Apocalipsis de San Juan, oponiendo el principio del tiempo a las profecías finales sobre su fin (en Ap 10,6, el ángel proclama que “el tiempo no será más”, lo cual cierra el período de la historia del mundo).

Cortés menciona cálculos cronológicos tomados de la tradición hebrea. Afirma que, según los hebreos, desde la creación del mundo hasta el año de publicación del *Lunario* (1598) habían transcurrido 5591 años. Esto conduce, mediante simple aritmética, al año 3993 a.C. como fecha de la creación del mundo. El autor no fue el primero en intentar responder a la cuestión de la fecha exacta de la creación. En la Europa renacentista existía una convicción generalizada de que la historia de la humanidad comenzaba con el acto creador descrito en el Génesis. Teólogos y cronistas intentaban establecer la fecha precisa de la creación basándose en las genealogías bíblicas; entre ellos reinaba un consenso amplio de que los datos de las Escrituras permitían conocer con exactitud la cronología bíblica (Hopes 2014: 66).

Según la versión bíblica utilizada, estos cálculos variaban incluso en miles de años. La Septuaginta griega - la traducción más antigua de la Biblia hebrea - proporcionaba una cronología más extensa y la fecha popular de la creación del mundo (*Anno Mundi*) según este texto se situaba alrededor del 5199 a.C. (ibid.: 70). En cambio, el calendario rabínico judío, basado en el *Seder Olam* y surgido de tradiciones rabínicas posteriores, fijaba el comienzo de la era en el año 3761 a.C. (Yale University Library 2022).

Cortés divide la historia del mundo en tres épocas bíblicas. Escribe que desde los tiempos de “nuestros primeros padres” hasta la entrega de la Ley mosaica pasaron 2453 años (1598: 6). Después, desde “la ley de la Escritura escrita por Moysen” hasta “la ley de gracia” transcurrieron otros 1540 años (y efectivamente, la suma es 3993 hasta el nacimiento de Cristo) (ibid.). La última época comienza con la muerte de Jesús y dura hasta el tiempo ‘presente’, es decir, hasta el año de publicación del *Lunario perpetuo* (1598 d.C.).

La cronología adoptada por Cortés, que sitúa la creación del mundo en 3993 a.C., pertenece a la llamada ‘cronología corta’, basada en el texto hebreo masorético y no en la Septuaginta griega. Curiosamente, el arzobispo británico James Ussher llegó décadas más tarde (1650) a cálculos muy similares: 4004 a.C., que identificó como el año de la creación del mundo (e incluso señaló la fecha exacta: el 23 de octubre) (Hopes 2014: 66). No se sabe si Ussher conocía la obra de Cortés; es más probable que ambos se basaran en las mismas fuentes, es decir, las genealogías del Génesis y otros libros bíblicos.

Muy similares a las dataciones de Cortés son también los cálculos de Rodrigo Zamorano, quien escribe: “En el año 3967 nació nuestro señor, y salvador Jesu Christo [...] corriendo 3967. del principio del mundo” (1621: 25).

4.2. La estructura del mundo

4.2.1. Región elemental

Escucha ahora los primeros y originarios elementos,
de los cuales todo esto surgió a la luz que ahora contemplamos:
tierra y el mar que ondea, el aire húmedo y el éter,
que, titán, abraza con fuerza la vasta esfera del mundo.
Alternadamente dominan los elementos en el giro del ciclo eterno,
y decrecen y crecen, sucediéndose según ley establecida (Empédocles, 490-430 a. C., *Sobre la naturaleza*, en *Bauernkalender* 1992: 142).

Jerónimo Cortés explica en el *Lunario* que el mundo se divide en dos zonas: “en región elemental, y Etherea” (1598: 5). En el capítulo dedicado a los elementos y a la región elemental, aclara que la región elemental “es todo lo que ay criado, desde el orbe de la [L]una hasta el centro de la [T]ierra” (ibid.: 12). En otras palabras, se trata de todo que se encuentra bajo la órbita de la Luna. Según el autor, esa parte del mundo está compuesta por cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego. Estos constituyen “todo lo que hay en todos los cuerpos” del mundo (ibid.). Les llama “simples”, porque, según él, no están compuestos de otra cosa que no sea su propia esencia, aunque todos los cuerpos están formados por ellos.

Para comprender esta visión del cosmos, hay que remontarse a la antigua Grecia. Allí, Empédocles (aprox. 490-430 a.C.), inspirándose en teorías anteriores que buscaban el origen de la materia y sus partículas, propuso un sistema basado en esos cuatro elementos (Schummer 2008: 762). Aristóteles adoptó y amplió esta tesis: según él, “la materia es más o menos seca (dura) o húmeda (blanda) y más o menos

fría y caliente” (ibid.: 763). Con ese modelo, define las características de cada elemento así:

- Tierra: seca y fría
- Agua: húmeda y fría
- Aire: húmedo y caliente
- Fuego: seco y caliente (ibid.: 762)

Se creía que la diversidad del mundo se debía a las distintas proporciones de esos elementos. Dos de ellos - tierra y agua - se consideraban pesados (caen hacia el centro del mundo), y los otros dos - aire y fuego - ligeros (se elevan hacia el cielo). En una edición posterior del *Lunario perpetuo* de 1814, este concepto se amplía: se explica que la tierra, por ser pesada, está en el centro, sobre ella reside el agua, más arriba el aire y en lo más alto el fuego; y que cada elemento es diez veces más ligero que el que tiene debajo. Esta disposición jerárquica convierte a la región elemental en la parte más densa y ‘baja’ del cosmos, en contraste con las esferas celestes, puras y etéreas, que se encuentran por encima de ella (Cortés & otros 1814: 15-16).

Las calidades.	Caliente y hum.	Caliente y seca.	Fria y humeda	Fria, y seca.
Los 4. elementos.	Ayre.	Fuego.	Agua.	Tierra
Las 4. partes del mundo.	Medio dia.	Occidente.	Oriente.	Septentrion.
Los 4. vientos.	Meridiano.	Poniente.	Leuante.	Tremón tana.
Las 4. partes del año.	Primavera.	Estio.	Inuerno.	Otoño
Los quatro humores.	Sangre	Colera	Flegm.	Melan colia.
Las 4. edades del hombre.	Niñez.	Iuuentud.	Vejez.	Decrepitud.
La calidad de los doce Signos.	Gemin.	Aries.	Cancer.	Taurus
	Libra.	Leo.	Scorp.	Virgo.
	Aqua.	Sagita.	Picis.	Capric.
				Por

Ilustración 3: Correspondencia entre los cuatro elementos, los humores, las edades del hombre y los signos del zodiaco. En Jerónimo Cortés, *Lunario nuevo, perpetuo, y general y pronóstico de los tiempos, universal* (Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1598), Biblioteca

4.2.2. Región Etherea

Aristóteles distinguía un elemento adicional, el éter, como sustancia de las estrellas y sus entornos, desconocida en la Tierra (Schummer 2008: 765), “a la qual llamo Aristoteles quinta essencia” (Cortés 1598: 16). Cortés indica que esta región etérea, según el saber común, se compone de once cielos. El primero, o el más alto en la ‘orden natural’ (el undécimo contándolo desde la Tierra), es el *Empíreo*, lugar de residencia de Dios y los bienaventurados. A diferencia de los demás cielos, es inmóvil, no está sujeto a ningún movimiento; es una esfera puramente espiritual y divina. El décimo cielo, descubierto por Alfonso X el Sabio, es el *primer cielo móvil*, el que pone en movimiento las esferas inferiores y da una vuelta completa alrededor de la Tierra en 24 horas (ibid.). El noveno cielo, que en cambio era el primer cielo móvil según Ptolomeo, también se llama *cielo cristalino*. Cortés anota que algunos creen que allí “estuviessen aquellas aguas, de las cuales se haze mencion en el Genesis” (ibid.).

A continuación se encuentra el *firmamento* (octavo cielo), que contiene todas las estrellas fijas, excepto los planetas. Por debajo están *las esferas inferiores* (siete orbes), que albergan los siete planetas (incluidos el Sol y la Luna), a los que Cortés también llama “estrellas erráticas porque nunca estan igualmente distantes unas de otras” (ibid.). Estas siete esferas las denomina también *cielos inferiores*.

4.2.3. Cosmología geocéntrica

De la descripción hecha por Cortés emerge una idea geocéntrica del universo: la Tierra está en el centro, rodeada por esferas concéntricas, según el sistema de Ptolomeo (ca. 150 a.C.; Jones 2025). A finales del siglo XVI, esta visión seguía siendo ampliamente aceptada. En la época de Cortés, contrariamente a los estereotipos sobre el ‘atraso’ medieval, ya existía desde hacía tiempo la creencia de que la Tierra era redonda. Jeffrey Burton Russell demuestra que el mito de la creencia medieval en la Tierra plana fue construido en el siglo XIX por autores como Washington Irving y John Draper para desacreditar a la Iglesia (1991: 19).

Zamorano, en su *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos*, apunta que la forma redonda de la Tierra es “más conveniente que otra alguna por ser la más sencilla, capaz y perfecta de todas, en que no se puede señalar principio ni fin, para

que en algo se pareciese la obra a su divino artífice y creador” (1621: 2). Además del orden físico, también existe un cierto orden espiritual: cuanto más alto, más cerca de Dios: cuanto más bajo, más sujeto a cambio, caos y la ‘contaminación’ de lo material. Paradójicamente, la Tierra es al mismo tiempo el centro del universo y el lugar más alejado del divino Empíreo.

El escritor cristiano C. S. Lewis, en su obra *The Discarded Image* (1964), analiza la cosmovisión medieval, afirmando que comprender esta ‘imagen descartada’ del universo es fundamental para interpretar los textos medievales y renacentistas. Al escribir sobre el antiguo modelo del mundo, es decir, la creencia en el geocentrismo, el orden jerárquico y esférico del mundo y la integración de las creencias cristianas, paganas y antiguas, llega finalmente a la siguiente conclusión:

No he hecho ningún intento serio de ocultar que el antiguo modelo me complace como creo que complacía a nuestros antepasados. Pocas construcciones de la imaginación me parecen haber combinado esplendor, sobriedad y coherencia en tan alto grado. Es posible que algunos lectores hayan estado sintiendo la necesidad imperiosa de recordarme que tenía un defecto grave: no era verdadero. Estoy de acuerdo. No era verdadero. Pero me gustaría acabar diciendo que esa acusación ya no puede tener para nosotros exactamente el mismo peso que habría tenido en el siglo XIX (Lewis 1964: 216).

4.2.4. Los cuatro elementos en el pensamiento cristiano

Religión y partículas elementales es un tema vasto. Solo en la literatura de entretenimiento, como la trilogía *His Dark Materials* de Philip Pullman, un autor contemporáneo conocido por sus posturas anticlericales, se presenta un mundo donde la Iglesia (el Magisterio) se opone al conocimiento sobre la materia: los descubrimientos del llamado ‘Polvo’. El conflicto que describe encaja perfectamente con la narrativa moderna de la disputa entre religión y ciencia.

Y, sin embargo, al leer el *Lunario perpetuo*, uno puede sentir que esa contradicción entre materia y espiritualidad es un fenómeno relativamente reciente. La cosmovisión de Jerónimo Cortés aparece como diferente; incluso en la Biblia los cuatro elementos - fuego, agua, aire y tierra - aparecen como símbolos y herramientas de la acción divina. El fuego es signo de la presencia de Dios o de castigo (la zarza ardiente, el fuego sobre Sodoma y Gomorra, el fuego del infierno); el agua puede ser tanto vida como destrucción (el sacramento del bautismo, el diluvio). El aire o viento a menudo se identifica con el Espíritu Santo; trae el aliento de vida (Ez 37,9-10). La tierra se asocia con la mortalidad y la temporalidad o con el origen del hombre (“entonces Jehová Dios formó al hombre del polvo de la tierra”,

Gen 2,7) y su fin (“porque polvo eres y al polvo volverás”, Gen 3,19). La historia misma de la creación en Génesis está llena de referencias a estos elementos: Dios crea la luz (fuego) y separa las aguas de la tierra firme (agua y tierra) y forma la bóveda del cielo (espacio del aire). En la simbología medieval, los elementos también se vinculaban con los cuatro puntos cardinales o con los cuatro evangelistas encargados de llevar la Buena Nueva a los confines de la Tierra (Wojciechowska 2006: 32).

El interés por el tema de los elementos se refleja también en la pintura medieval y renacentista; a principios del siglo XVI, Jan Brueghel y Hendrick van Balen crearon series de pinturas sobre los cuatro elementos representados como mujeres o niños, inspirándose en motivos clásicos (*Allegory of the Four Elements with Ceres*, 1604 - hoy en el Kunsthistorisches Museum de Viena).

Desde la Edad Media se produjo una integración cada vez más profunda entre las ciencias naturales (entonces llamadas *filosofía natural*; Nieto Olarte 2021: 94) y la teología cristiana. Santo Tomás de Aquino enseñaba que los elementos son la materia constitutiva del mundo corporal: todo lo material está hecho de esas cuatro sustancias en distintas proporciones (Bobik 2006: 169-170). Su obra armoniza el pensamiento aristotélico con la doctrina de la Iglesia, pues retomó ese modelo de cosmos ‘ordenado’, eliminando sin embargo elementos incompatibles con la fe cristiana. Tales distinciones permitieron a los teólogos aceptar el conocimiento de Aristóteles como un fundamento racional compatible con el mundo creado por Dios. Los eruditos del clero adoptaron la distinción aristotélica entre la *región elemental* y las *esferas celestes*. Este dualismo encajaba con la concepción cristiana de la realidad: el mundo sublunar era percibido como mutable y manchado por el pecado, mientras que el cielo era imaginado más puro y perfecto, más cercano a Dios (Lines 2024).

No obstante, surgían tensiones entre la teología y la cosmología aristotélica cuando la filosofía griega parecía limitar la omnipotencia divina. En 1513 se promulgó la bula papal *Apostolici regiminis*, que ordenaba a los profesores de filosofía, que se basaban en filósofos como Aristóteles y Platón, refutar argumentos contrarios a la doctrina cristiana (ibid.). Un ejemplo fue la cuestión de la creación y la duración del mundo: Aristóteles desconocía la idea de un comienzo del tiempo o del fin del mundo, mientras que para los cristianos la creación *ex nihilo* (desde la nada) y el fin

del mundo en el Día del Juicio eran verdades fundamentales (ibid.). Los escolásticos, incluido Santo Tomás, afirmaban que la razón humana no puede probar ni negar esto, pero la Revelación enseña sobre la creación en el tiempo, desde la nada, por el poder divino (Gilson 1955: 374). Otro caso fue la noción del *primer motor*: el 'motor inmóvil' aristotélico fue identificado por filósofos cristianos con el Dios Creador. Sin embargo, algunos filósofos, como los averroístas árabes, opinaban que el Dios aristotélico no interviene directamente en el mundo. La Iglesia rechazó tales interpretaciones; en ese ámbito se confrontaban visiones de Dios como persona involucrada en la creación y como principio impersonal (Lines 2024).

Otros pensadores, como Ramón Llull (siglos XIII-XIV), también intentaron conciliar el saber natural, la filosofía y la teología. Llull desarrolló un sistema universal (*Ars Magna*) para demostrar la consistencia interna de todas las verdades - religiosas y científicas - persuadiendo a judíos y musulmanes con argumentos racionales (Eco 2017: 47-50).

4.2.5. Observaciones naturales frente al antiguo orden

El *Lunario* de Cortés se sitúa en una época en que el antiguo modelo del mundo empezaba a resquebrajarse bajo nuevas observaciones. Eruditos como el astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543) ya habían plantado semillas de inquietud al proponer un modelo heliocéntrico (el Sol en el centro, la Tierra como planeta). Su obra *De revolutionibus orbium caelestium* (1543) demostró, con matemáticas y observaciones astronómicas, que el Sol ocupa el centro y la Tierra gira a su alrededor y sobre su propio eje. Esto dio inicio a la revolución científica de los siglos XVI y XVII (Hess & Allen 2008: 25). Copérnico fue respaldado por figuras como Kepler, Galileo y Tycho Brahe (Lines 2024).

La Iglesia católica inicialmente consideró el copernicanismo contrario a su enseñanza (1616) y prohibió a Galileo y a otros apoyar públicamente la teoría. Aun así, no pudo impedir que el consenso heliocéntrico creciera, especialmente en los territorios protestantes (Finocchiaro 2016). Tampoco logró silenciar con éxito las especulaciones sobre la infinitud del universo y la pluralidad de mundos defendidas por personajes controvertidos como Giordano Bruno, quien fue quemado en la hoguera en 1600 por sus ideas radicales sobre un cosmos infinito sin centro (Knox 2024). Bruno criticó abiertamente el antiguo dualismo cielo-tierra: sostenía que toda

la materia era uniforme y los mismos principios regían tanto el cielo como la Tierra y que las diferencias eran ilusorias. Además, defendía la visión averroísta de la relación entre fe y filosofía, afirmando que la religión solo inspira a la gente común, mientras que el verdadero entendimiento del cosmos está al alcance de los filósofos (ibid.).

En 1572 apareció repentinamente en el cielo boreal una estrella nueva (hoy sabemos que fue una supernova en Casiopea), desatando gran revuelo. Según la teoría aristotélica, ninguna estrella debía surgir en la esfera celeste (supuesto inmutable) por la simple razón de que cualquier cambio implicaba imperfección (Campion 2009: 133). No resulta sorprendente que muchos llegaron a la conclusión que el fenómeno era atmosférico, en lugar de estelar. Sin embargo, Tycho Brahe realizó mediciones precisas y constató la ausencia de paralaje, lo que indicaba que la ‘estrella nueva’ estaba en la región de las estrellas fijas (Hinse et al. 2023). Fue un golpe devastador para la noción de cielos inmutables: una nueva estrella había nacido y desaparecido en la supuesta perfección celeste. En 1577, en Perú y en otras partes del mundo se observó un cometa, brillante “como la [L]una” (Hale 2020). Brahe también midió este cometa y determinó que estaba muy por encima de la órbita lunar. El cometa atravesaba las esferas planetarias, lo cual contradecía directamente a Aristóteles y sugería que esas esferas no podían ser sólidas - incluso se dudaba su existencia (ibid.). Estos descubrimientos agitaron el panorama intelectual europeo. Los innovadores desafiaban abiertamente la cosmología aristotélica, mientras los tradicionalistas buscaban explicaciones alternativas (como considerar que el cometa era una ilusión óptica en la atmósfera).

Dentro de todo, sería injusto reprochar a la Iglesia un rechazo total de los avances científicos, como a veces pretende la narrativa contemporánea. Después de todo, fueron los monasterios medievales los custodios iniciales del saber natural y sirvieron como centros de investigación y conservación del conocimiento para las generaciones futuras. Fue bajo la orden del papa Gregorio XIII que se instituyó en 1582 la reforma del calendario, basada en cálculos astronómicos precisos (Alexanderson 2009: 669). El proyecto fue realizado por eruditos como el jesuita Christophorus Clavius y aprobado por la bula *Inter gravissimas*. Clavius, principal matemático papal, aunque defensor del geocentrismo ptolomeico, fue el primero en reportar con entusiasmo los hallazgos telescópicos de Galileo y confirmó varios de

ellos mediante sus propios estudios (ibid.). A finales del XVI y principios del XVII, Galileo llevó a cabo experimentos que refutaron varias premisas de la física aristotélica (por ejemplo, que la velocidad de caída no depende del peso), pero seguía siendo un católico fiel y al principio promovía la teoría copernicana como hipótesis matemática ante la Iglesia (Dorato 2005). Christophorus Clavius solicitó que algunos descubrimientos de Galileo (por ejemplo, las montañas lunares y los satélites de Júpiter) fueran parte del debate científico. Los científicos jesuitas siguieron su ejemplo con tal entusiasmo que se convirtieron en pioneros en varias disciplinas; hoy 35 cráteres lunares llevan nombres de jesuitas y sus astrónomos como Scheiner, Grimaldi o Riccioli (Smolarski 2002: 455). En la segunda mitad del siglo XVI se convirtieron en verdaderos mecenas de la ciencia, introduciendo matemáticas avanzadas y astronomía en los programas educativos.

Estos ejemplos demuestran que dentro de la Iglesia existían actitudes variadas hacia la nueva ciencia; desde la desconfianza hasta la curiosidad. Los más progresistas apelaban a autoridades como Santo Tomás, quien enseñaba que la verdad es una y viene de Dios, por lo que los verdaderos descubrimientos científicos no pueden, en último término, contradecir las verdades de la fe, sino sólo iluminarlas mejor (o, si parecen contradictorias, es porque las entendemos mal) (Konyndyk 1995: 13). En ese espíritu, ya a principios del siglo XVII, pensadores católicos proponían nuevas interpretaciones bíblicas. Sugerían, por ejemplo, que las descripciones de la creación o del movimiento del Sol debían leerse metafóricamente, no como un tratado astronómico. Galileo, en su célebre carta a la duquesa Cristina, argumentó que “la intención del Espíritu Santo era enseñarnos cómo se va al cielo, y no cómo va el cielo” (*Carta a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana*, 1615).

También es importante observar que los eruditos de la época generalmente eran creyentes e intentaban integrar los nuevos hallazgos con la fe, en lugar de enfrentarlos (excepto, tal vez, figuras como Bruno). En el *Lunario perpetuo* de Cortés se aprecia cómo elementos de la sabiduría tradicional conviven con prácticas religiosas: el calendario incluye tanto fiestas eclesiásticas como fases de la Luna y tratados astrológicos; consejos agrícolas van junto a recordatorios de ayunos y santos. Esta síntesis muestra que para la gente de la época, el conocimiento natural y la religión no eran necesariamente opuestos, sino complementarios. Las tensiones entre religión y ciencia en la época de Cortés se referían principalmente a los límites

de competencias - ¿dónde termina la investigación legítima de la naturaleza y dónde comienza la herejía? Las rutas de la religión y de la ciencia se separaron más en los siglos XVII y XVIII, con debates sobre el darwinismo y el origen del hombre (Hess & Allen 2008: 61).

5. La religión como marco de interpretación del mundo

La concepción clásica de la relación entre religión y ciencia fue establecida por los autores decimonónicos John William Draper y Andrew Dickson White. En su célebre *History of the conflict between religion and science*, Draper presentaba la ciencia como “una fuerza expansiva del intelecto humano” que combate la “compresión que surge de la fe tradicional” (2010: Prefacio). Como escribía: “La historia de la ciencia no es un mero registro de descubrimientos aislados; es un relato del conflicto de dos poderes contendientes” (ibid.). De modo similar, White, en su multivolumen *History of the warfare of science with theology*, sostenía que frente al progreso científico se erigía una teología dogmática e implacable (1897: Introducción). Llamaba a la acción de la teología una “guerra” dirigida contra la ciencia y concebía toda la historia de Occidente como un proceso de liberación gradual de la sociedad de las ‘cadenas clericales’ (ibid.). No obstante, distinguía las acciones perjudiciales de la teología de la religión misma. En su narración, episodios clave como el proceso de Galileo o las controversias en torno a la evolución servían como pruebas de esa lucha. Términos como ‘guerra’ o ‘lucha’ e imágenes de persecución (la Inquisición, procesos por herejía, etc.) quedaron fijados por Draper y White en la literatura popular y académica como ilustraciones paradigmáticas del conflicto.

Así, el llamado ‘modelo del conflicto’ pasó pronto a dominar el imaginario colectivo. Las narraciones de Draper y White ofrecían un relato simple y pegadizo - ciencia frente a superstición - cuya fuerza propagandística hizo que su retórica, como observa Mark Noll, “se haya arraigado” en la imaginación colectiva sobre las relaciones entre ciencia y religión (2010).

Sin embargo, en la segunda mitad del siglo XX esa visión fue sometida a una revisión profunda. Historiadores de la ciencia de primer nivel, como David C.

Lindberg y Ronald L. Numbers, mostraron que los conflictos entre religión y ciencia fueron mucho más matizados. Lindberg afirma sin rodeos:

No hubo guerra entre la ciencia y la Iglesia. La historia de la ciencia y el cristianismo en la Edad Media no es una historia de supresión ni tampoco de [...] apoyo y fomento. Lo que encontramos es una interacción que exhibe toda su variedad y complejidad (2000: 266).

De modo parecido, Numbers califica la narración de una guerra perpetua como “el mayor mito en la historia de la ciencia y la religión” (2009: 1). En otras palabras, ambos subrayan que proyectar el modelo bélico sobre el pasado es un abuso interpretativo. Los participantes en las controversias históricas, por lo general, se declaraban cristianos y operaban dentro de normas religiosas aceptadas (2000: 346-347). La mayoría de los monasterios y universidades medievales promovían activamente las ciencias naturales, y muchos científicos derivaban sus convicciones de la creencia religiosa en un orden racional del mundo. Historiadores como Lindberg y Numbers muestran que el conflicto fue más la excepción que la regla. No obstante, el modelo conflictivo sigue siendo fuerte en la cultura de masas; examinemos, pues, los pasajes en los que religión y ciencia armonizan o se enfrentan en el *Lunario*.

5.1. Los límites de la influencia de los astros

5.1.1. El libre albedrío frente al destino astrológico

“*Astra movent homines, sed Deus astra movet*”, escribe Cortés citando un célebre proverbio latino (1598: 20). Es decir: las estrellas mueven al hombre, pero es Dios quien mueve las estrellas. Ingenioso, ¿verdad?

Una de las razones por las que la astrología generaba controversia en el siglo XVI era la cuestión del libre albedrío. Al fin y al cabo, si las configuraciones planetarias influyen en el destino humano, ¿acaso el hombre no se convierte en una marioneta de fuerzas cósmicas? Cortés, al igual que muchos astrólogos cristianos de su época, intenta disipar estos temores. Las estrellas ‘inclinan’, predisponen, pero no privan al ser humano de su capacidad de elección. El autor muestra que la influencia de los cuerpos celestes se manifiesta a través de su impacto sobre la naturaleza corporal: el temperamento, las emociones, la salud. Tomemos el ejemplo del planeta Marte: según el *Lunario*, las personas nacidas bajo el signo de este planeta “tienen el rostro grande y feo, los cabellos pocos y bermejos y las narizes grandes y abiertas” (Cortés

1598: 25). Descripciones de este tipo aparecen con cada planeta tratado por Cortés. Más adelante, los nacidos bajo Marte “suelen ser coléricos, llenos de ira” (ibid.). Vemos que se trata de inclinaciones y temperamentos, no de decisiones conscientes ni de las acciones que finalmente emprenderá el tipo descrito. Además, “[d]enota este Planeta enfermedades, y muertes en el sexo femenino” (ibid.) - aquí se hace mención a la salud. Sin embargo, la influencia de las estrellas y los planetas no alcanza el alma racional, que está guiado por el libre albedrío y la razón, asistidos por la gracia de Dios.

La historia de la oposición de la Iglesia cristiana al determinismo astrológico es larga. Ya más de mil años antes de la publicación del *Lunario*, San Agustín condenaba firmemente las predicciones astrológicas y la negación del libre albedrío en favor de un destino escrito en las estrellas, por considerarlas ideas contrarias a la enseñanza de la Iglesia. Incluso llegó a afirmar que “si los astrólogos aciertan en sus predicciones se debe a la inspiración que reciben de los demonios con el fin de engañar a los hombres” (García Fernández 2000: 14). Sus sucesores medievales, como San Alberto Magno y Santo Tomás de Aquino, coincidían con este razonamiento y rechazaban la influencia directa de los astros sobre la voluntad humana (ibid.: 15), aunque aceptaban la existencia de inclinaciones naturales, con las que el hombre puede, no obstante, luchar.

Cortés, por ejemplo, utiliza una formulación prudente, diciendo que “cada uno [va] siguiendo su natural inclinación” (1598: 20), pero “puede el hombre con la discreción y prudencia, dominar qualquiera mala inclinación que por naturaleza tuviere” (ibid.). Aquí cita el pensamiento de Aristóteles: “Quod a natura inest, semper inest”, es decir, “lo que uno tiene por naturaleza, con dificultad lo puede apartar de sí” (ibid.). No obstante, las inclinaciones innatas pueden superarse mediante la “discreción” y la “prudencia”.

A continuación, cita otra máxima popular de la época: “Sapiens dominabitur astris” (ibid.). *Sapiens*, no en el sentido de *homo sapiens*, sino como palabra latina que significa ‘sabio’ (*homo sapiens* se traduce literalmente como ‘hombre sabio’; Pérez Porto & Gardey 2022). Así, la máxima dice: “El sabio dominará a los astros”. Se acepta, entonces, que aunque las estrellas ejercen influencia sobre el ser humano, este, si es sabio, tiene al mismo tiempo la obligación de gobernar sus propias inclinaciones.

5.1.2. El determinismo astrológico

El determinismo astrológico, es decir, la creencia de que el destino del individuo está completamente escrito en las estrellas, era irreconciliable con la enseñanza de la Iglesia. El papa Sixto V, en su lucha contra la herejía y la fascinación generalizada por las estrellas y la magia, publicó en 1586 la bula papal titulada *Coeli et Terrae*, o *Cielo y Tierra*, en la que prohibió la práctica de la astrología judiciaria. Para aclarar: en la España moderna se diferenciaba entre astrología natural y astrología judiciaria. La primera se ocupaba “del carácter general de las influencias planetarias en la agricultura y la medicina, y del cálculo de fenómenos naturales”, mientras que la astrología judiciaria, prohibida por la Iglesia, predecía el destino de personas o estados a partir de las estrellas (Lanuza-Navarro & Ávalos-Flores 2006: 681).

El propio Cortés se mantenía conscientemente dentro de estos límites, lo que protegió su *Lunario* (al menos por un tiempo) de la censura y le permitió alcanzar gran popularidad. El sucesor de Sixto V, Urbano VIII, ratificó la bula *Coeli et Terrae* en 1631. Sin embargo, esto no impidió que el enfermo y temeroso papa se sometiera a un ritual mágico destinado a protegerlo de las predicciones que auguraban su muerte y de la influencia de eclipses funestos (Rietbergen 2006: 336; Campion 2009: 126). Durante el ritual se quemaban hierbas y sustancias aromáticas, se encendían velas y antorchas que representaban los siete planetas y los presentes tenían “horóscopos resistentes a la acción maléfica del eclipse” (Campion 2009: 126). También se añadieron músicas jupiterianas y venusinas, así como piedras, plantas, colores y aromas atribuidos a los planetas ‘benéficos’. No es de extrañar que Campion, al escribir sobre este incidente, que se convirtió en un escándalo público tras hacerse conocido, acusara al papa de cierta hipocresía (ibid.).

Cortés, consciente de la actitud del clero hacia el determinismo astrológico, especialmente bajo el reinado del conservador emperador Felipe II, ferviente católico y defensor de la Contrarreforma, limita el alcance de sus afirmaciones astrológicas a ámbitos naturales y moralmente neutrales. *Lunario perpetuo* es un almanaque que pronostica fenómenos naturales e influencias planetarias de manera general, evitando penetrar en las ‘competencias divinas’ de forma blasfema. Sus predicciones meteorológicas, descripciones de propiedades planetarias, consejos médicos y agrícolas basados en las fases lunares se inscriben dentro del marco de la

‘astrología natural’ permitida. Entre las predicciones más específicas aparecen en el *Lunario* algunas sobre muertes: se menciona “muertes de Reyes, y hombres poderosos” o “de Principes”, aunque nunca se dan nombres ni nacionalidades concretas (1598: 96). Además, Cortés predice guerras: por ejemplo, si “[un] Cometa apareciere có el color bermejo y encendido, y la cola larga” señala “grandes hambres, guerras, terremotos, falta de aguas, y desolamientos de Ciudades y Reynos” (ibid.).

Al tratar las predicciones relacionadas con las cometas, Cortés se centra en fenómenos socio-naturales: predice hambre, plagas o terremotos según el color y la forma del cometa, atribuyéndolos a la naturaleza del planeta asociado con ese presagio. Tales pronósticos eran entonces considerados conclusiones racionales de la observación; por ejemplo, un cometa de color “algo negro y tirante a verde” sería saturnino y, por tanto, augura frialdad, oscuridad y muerte (Cortés 1598: 96). Sin embargo, incluso en tales casos, el autor no afirma que sus efectos nefastos vayan a cumplirse con certeza, sino que los trata como advertencias dentro del orden natural, que Dios puede cambiar en cualquier momento. Esta postura contrasta con la de países árabes, donde se creía en la influencia directa de las estrellas sobre la voluntad humana (Rietbergen 2006: 362).

Cortés divide repetidamente la astrología entre permitida y supersticiosa. Por ejemplo, menciona el círculo de “los Astrologos discretos y Christianos” (1598: 20), al que evidentemente se incluye. Esta actitud humilde era necesaria en la España de la Contrarreforma. La Inquisición vigilaba de cerca las publicaciones astrológicas y clérigos como el sacerdote sevillano Luis de Guzmán condenaban los almanaques y los “libros de secretos naturales” (Pardo Tomás 2003) por considerarlos potencialmente perjudiciales. Sobre el *Lunario* de Cortés, el clérigo escribe:

Librillo ordinario y que anda en manos de oficiales y mozuelos y mujercillas, tan perjudicial que en muchas confesiones me ha dado que entender con gente ordinaria acerca de la fe que ponen en algunas cosas y hierbas. Çierto yo me admiro cómo la santa y general Inquisición no ha advertido el inconveniente grande que trae consigo que semejantes cosas anden en lengua vulgar (ibid.).

A pesar de ello, la obra de Cortés por un largo tiempo no fue incluida en el índice de libros prohibidos. Al contrario, gozó de enorme popularidad y alcanzó cerca de 70 ediciones hasta el siglo XIX. Este éxito demuestra que el modelo de conocimiento propuesto por Cortés encontró un terreno fértil: una astrología subordinada a la

teología, modesta en sus pretensiones pero útil para la vida cotidiana, resultaba aceptable para el público general.

5.1.3. La responsabilidad moral

Subordinar las influencias estelares a Dios tiene consecuencias éticas fundamentales: el hombre conserva su agencialidad y su responsabilidad moral. Cuando Cortés describe las influencias planetarias sobre los tipos humanos, lo hace de forma que sugiere claramente la existencia de tendencias innatas, pero sin justificar ningún vicio. Por ejemplo, el planeta Saturno, tradicionalmente considerado ‘sombrio’ y funesto, influye según el *Lunario* en las personas mayores y genera ciertas tendencias negativas de carácter. Saturno “tiene dominio sobre los viejos, caducos, y solitarios, sobre los avaros, usureros, tristes. y melancolicos, sobre los hombres viles, apocados, miseros y desconfiados: sobre los glotones, hechizeros, magicos, y nigromanticos” (Cortés 1598: 21). Este es un catálogo típico de rasgos de los “hijos de Saturno”: avaricia, tristeza, inclinación al ocultismo y a la gula, misantropía (Orobitg 2022: 513-519). Sin embargo, estas características no implican que una persona nacida bajo el signo de este planeta deba ser mala; solo indican que estará particularmente expuesta a esas tentaciones. Ahí es donde cobra importancia el libre albedrío y la virtud. La responsabilidad moral radica en que, conociendo sus inclinaciones naturales, el ser humano debe oponerse a ellas si conducen al mal. La astrología cumple entonces una función diagnóstica: revela debilidades que deben ser trabajadas y evitadas.

Al leer la obra de Cortés, se vuelve evidente que el *Lunario* no solo es un calendario astronómico, sino también una guía moral. En uno de sus capítulos, el autor advierte que las enfermedades del cuerpo suelen derivar de las del alma, y luego cita la sabiduría bíblica: “*el que temiere a Dios, hara cosas buenas, que son medicinas conservativas de la salud del alma, y preservativas de muchas miserias, trabajos, y enfermedades del cuerpo*” (Cortés 1598: 114). En otras palabras: una vida virtuosa y el temor de Dios son el mejor remedio, pues protegen el alma del pecado y, con ello, el cuerpo del sufrimiento.

Este enfoque integra el conocimiento astrológico-médico con la ética: si uno sucumbe o no a las influencias nefastas depende de su disciplina espiritual. El hombre tiene agencia y puede, mediante la oración, la ascesis y las buenas obras,

transformar incluso aquello que en su temperamento ‘está escrito en las estrellas’. En este sentido, Cortés ofrece al lector la sensación de que no es solo una víctima pasiva del cosmos. Quien sabe que es colérico por naturaleza (por influencia de Marte), debe ejercitarse aún más en la paciencia; quien experimenta la melancolía saturnina, debe buscar consuelo en la fe y la comunidad. Este mensaje se presenta a menudo de manera implícita en el *Lunario*, que no es un sermón moral como tal. Sin embargo, mediante referencias constantes al marco religioso, ya sea a través de citas bíblicas o apelaciones a la voluntad divina, Cortés sostiene la convicción de la agencia moral del ser humano incluso ante poderosas influencias cósmicas.

La Iglesia católica ponía gran énfasis en esta responsabilidad: se recordaba, por ejemplo, el argumento de San Agustín, según el cual, aunque los pecadores intentaran culpar a las constelaciones o a un destino predeterminado, Dios los juzgará por sus actos nacidos de la voluntad propia (Kalpakgian 2012).

5.2. Medicina

En el siglo XVI, la teoría humoral de Galeno, con sus cuatro humores (sangre, flema, bilis amarilla y bilis negra), y la creencia de que la salud dependía del equilibrio de estos líquidos, constituía el paradigma médico comúnmente aceptado. Sin embargo, esta medicina coexistía con creencias mágico-religiosas profundamente arraigadas. No solo el pueblo llano, sino también médicos formados compartían la convicción de que la enfermedad podía tener un origen sobrenatural o divino. En la tradición cristiana, las desgracias que caían sobre el hombre eran vistas como castigo por los pecados; por lo tanto, la enfermedad del cuerpo estaba estrechamente relacionada con el alma, ya que prácticas como la penitencia y las súplicas de gracia podían, en la creencia popular, cambiar el curso de la dolencia (Bauernkalender 1992: 140).

5.2.1. Macrocosmos y microcosmos

El pensamiento renacentista establecía una conexión cercana entre el macrocosmos y microcosmos. La armonía o el desequilibrio de los elementos debía reflejarse en el equilibrio del cuerpo y alma humanos. Según la antigua medicina hipocrática y galénica, en el cuerpo circulan cuatro humores, correspondientes a los cuatro elementos: sangre (aire), bilis amarilla (fuego), bilis negra o melancolía (tierra) y flema (agua). La salud depende del equilibrio entre ellos, mientras que la enfermedad o los rasgos de carácter resultaban de un predominio de alguno. En esa

época existía un sistema de correspondencias que vinculaba elementos de la naturaleza, humores corporales, temperamentos e incluso etapas de la vida y puntos cardinales (Triglia 2016). Se creía que el cuerpo humano estaba compuesto por los mismos elementos que la naturaleza y que el exceso de uno podía causar desequilibrio y malestar (Correa-Aristizábal & Turbay 2019: 59).

Cortés, siguiendo los sistemas de Hipócrates y Galeno, ilustra esas correspondencias del siguiente modo:

- Aire - mediodía - viento meridiano - primavera - humor: sangre - infancia - géminis/libra/acuario
- Fuego - poniente - viento poniente - verano - humor: cólera - juventud - aries/leo/sagitario
- Agua - oriente - viento levante - invierno - humor: flema - vejez - cáncer/escorpio/piscis
- Tierra - septentrión - viento tramontana - otoño - humor: melancolía - decrepitud - tauro/virgo/capricornio (1598: 13)

5.2.2. Entre la teoría humoral y las creencias religiosas

Cortés cita en sus capítulos dedicados a la medicina a autoridades clásicas como Hipócrates, afirmando, por ejemplo, que "no avia de aver médico que no fuese Astrólogo" (1598: 47). Esto demuestra la gran importancia que entonces se atribuía a la influencia de los astros en la práctica médica; si los cuerpos celestes influían en la mayoría de los aspectos de la vida terrestre, el cuerpo humano no podía ser una excepción.

El *Lunario* combina recomendaciones propias de la medicina galénica con preceptos morales y espirituales, mostrando cómo la salud del cuerpo y del alma están inseparablemente unidas. Cortés advierte que "muchas vezes viene a enfermar el cuerpo por no tener salud el alma" (1598: 113), por lo que propone que "primero se dé una regla y regimiento espiritual del Ecclesiastico, para que cada uno pueda con el favor de Dios, conservar la salud del alma, que es la gracia, medio principal para conservar la salud del cuerpo" (ibid.: 113-114). Como primer remedio 'profiláctico' contra cualquier enfermedad o dolencia, recomienda el temor de Dios y alejarse de

aquellos que no lo sienten. Desarrolla esta idea citando el Eclesiastés: “el que temiere a Dios, hara cosas buenas” (ibid.).

Cortés complementa estas orientaciones espirituales con un detallado régimen de salud inspirado en los clásicos. Por un lado, recomienda las normas higiénicas de Avicena y Galeno - como lavarse con agua fría al amanecer, hacer ejercicio moderado tras despertar, peinar el cabello para eliminar los “humores encrassados”, lavarse los dientes y seguir una dieta moderada - con el fin de “conservar la salud y alargar los días de la vida” (ibid.). Por otro lado, subraya que incluso estos medios requieren una disposición espiritual adecuada: por ejemplo, elogia la alegría del alma como fuente de salud (ibid.). En nuestros días, lo expresaríamos con ‘Mens sana in corpore sano’.

5.2.3. La intervención divina en el proceso de curación

En la cosmovisión renacentista, la curación definitiva proviene de Dios, y las prácticas médicas humanas deben subordinarse a la intervención divina. Por ello, el *Lunario* recomienda la oración y la ayuda de los santos como parte del proceso curativo. “Siempre que los astros [...] denotaren la enfermedad ser peligrosa, larga, o mortal, sera cosa muy acertada acudir a Dios, y a sus santos”, aconseja Cortés (1598: 146). También propone a los lectores recurrir a la oración: cita, por ejemplo, el conocido verso “Si quaeris miracula...” en honor a san Antonio de Padua, que la Iglesia autorizaba a recitar en súplica de milagros (ibid.). Cortés explica sus miraculosos efectos, afirmando que “no pocas vezes me ha sucedido hallar cosas perdidas y hurtadas por medio de dicho verso” (ibid.). Según su relato, esta oración al santo lograba que los enfermos sanaran, los objetos perdidos o robados se recuperaran, las tormentas y vientos cesaran y los poseídos se liberaran del demonio que los atormentaba (ibid.: 147).

5.2.3.1. El caso peculiar de la dama valenciana

Un caso especialmente ilustrativo de ‘milagro’ que relata Cortés es la historia de una dama noble de Valencia enferma de cáncer. El autor narra que la mujer, agonizando de cáncer, rezó con gran fe una novena al dominico san Luis Beltrán, pidiéndole su curación, y milagrosamente “acabada su novena, qdo sana y libre del todo” (ibid.). Pero poco después, tras escuchar un sermón donde se enseñaba “que muchas vezes los trabajos, desgracias, y enfermedades, eran ocasion de ganar el cielo”, la

piadosa dama tomó una sorprendente decisión: rezó otra novena al mismo santo, suplicándole “que si aquella enfermedad que le avia quitado, avia de ser ocasion de ella de ganar el cielo, que se la bolviesse” (ibid.). Y así ocurrió: “acabada su peticion le torno el mal de canzer que antes tenia, y a pocos dias murio, y piamente se cree que esta gozando de Dios en el cielo” (ibid.).

Este relato, confirmado según Cortés por acta notarial del obispo Miguel Espinosa, muestra hasta qué punto estaban entonces integradas las dimensiones espiritual y médica: la curación milagrosa se valora, pero la enfermedad como camino de purificación espiritual se aprecia aún más. La intervención divina en el proceso de curación podía significar tanto la sanación física por gracia (la primera novena), como la salvación del alma mediante la enfermedad y la muerte (la segunda novena). En el *Lunario*, la medicina queda claramente subordinada a los designios de Dios: si la curación temporal no favorece el bien eterno del enfermo, la enfermedad misma se convierte en una bendición. El valor espiritual del sufrimiento es, en última instancia, un motivo profundamente arraigado en el cristianismo; al frente del culto al dolor está, después de todo, el mismo Jesucristo.

En definitiva, Cortés reconoce el papel de los médicos y de los remedios humanos, pero los presenta como instrumentos de la voluntad divina: “Mucho devemos amado lector, a los Meicos doctos y peritos, pues con su industria y saber, mediante Dios, nos libran de muchos trabajos y enfermedades” (ibid.: 113). La expresión clave aquí es “mediante Dios”: incluso la medicina más hábil actúa solo con la ayuda y el permiso del Señor. El médico debe cuidar del cuerpo sin descuidar el alma, y el sacerdote debe velar por el alma del enfermo sin negar la utilidad de la medicina natural. Sin duda, en la España del Siglo de Oro surgían tensiones: un médico demasiado ‘racional’, que desacreditara los milagros o la gracia divina, podía ser visto como un rival peligroso del clero.

5.2.4. Del cielo a la cama: abstinencia en agosto

La idea de los ciclos y ritmos naturales en el *Lunario* no se limita a la naturaleza, sino que también se extiende al ser humano y su cuerpo. Aquí se manifiesta la coherencia en tratar todo como parte de un orden cósmico armonioso. Así como el *Lunario* ayuda a orientarse en los ciclos del Sol y la Luna y en las celebraciones

religiosas, también guía al lector hacia ciertas prácticas recomendadas en períodos específicos del año.

Algunas de estas sugerencias son bastante concretas. Por ejemplo, en agosto - considerado el mes de mayor calor - Cortés aconseja directamente evitar “la compañía de mujeres” (1598: 61). No se trata, por supuesto, de evitar su compañía literalmente, sino de abstenerse de los encuentros amorosos. Una advertencia similar para el mes de agosto aparece en otro almanaque de 1625: “a las ocho de la tarde exescivo calor, apartate d mugeres” (Mestredamus 1625: 12).

Pero ¿por qué precisamente agosto? La abstinencia sexual en épocas como la Cuaresma puede explicarse fácilmente por motivos religiosos y espirituales. Sin embargo, ¿por qué se consideraba el cénit del verano como un tiempo poco propicio para el sexo?

Parece probable que este consejo se diera por preocupación por la salud: agosto se entendía como el mes más caluroso del año. La medicina humoral de la época, heredada de Galeno e Hipócrates, se basaba en la teoría de que la salud dependía del equilibrio entre sangre, bilis amarilla, bilis negra y flema, humores que a su vez estaban relacionados con las estaciones y el movimiento de los astros (1598: 51). El verano se consideraba una estación cálida y seca; “en esta segunda parte del año predomina el cólera” (ibid.: 10). El organismo estaba entonces expuesto a un peligroso secado y debilitamiento. Se creía que en este tiempo las pasiones también se descontrolaban más fácilmente y que la gente cedía con más facilidad a las tentaciones corporales; en este período, el exceso de cólera mueve “a los hombres a ira, rancor, y engaño” (ibid.: 51).

En la medicina humoral, el acto sexual se consideraba una actividad que agotaba el organismo. Se creía que durante el encuentro se perdía el semen y, con él, los jugos vitales. El sexo demasiado frecuente podía, por lo tanto, llevar a un debilitamiento de las fuerzas vitales, especialmente si el cuerpo ya estaba afectado por un calor extremo. Los médicos de las escuelas hipocráticas advertían que el sexo en circunstancias adversas perjudicaba la salud (Berrey 2014: 295-296).



Ilustración 4: Hermanos Limbourg, *Les Très Riches Heures du Duc de Berry*: Août (August Falconry, Château d'Étampes), ca. 1412-1416, Musée Condé, Chantilly. Wikimedia Commons, https://en.wikipedia.org/wiki/Tr%C3%A8s_Riches_Heures_du_Duc_de_Berry#/media/File:Les_Tr%C3%A8s_Riches_Heures_du_duc_de_Berry_aout.jpg

El calor del verano se entendía precisamente como una de esas circunstancias desfavorables: un organismo debilitado por el calor no debía perder además energía en arrebatos amorosos. Por este motivo, los hipocráticos recomendaban limitar la actividad sexual a determinadas estaciones: se aconsejaban las relaciones en invierno y primavera, y se desaconsejaban durante los calores (Berrey 2014: 296). Tal como explicaba el erudito medieval Gilles de Roma, parafraseando a Aristóteles, “en la estación calurosa, los pequeños poros y aberturas del cuerpo se abren y la humedad [vital] se escapa”, y con ella huye el calor natural (Historical Medical Library of The College of Physicians of Philadelphia). El organismo se vuelve internamente seco y enfriado, aunque en el exterior reine un calor sofocante.

Lo contrario sucede en invierno: “[c]uando sopla el viento del norte, las personas están más calientes por dentro, porque el frío retiene el calor natural en el interior y [éste] no se escapa; así, hay más y es más intenso” (ibid.). En un clima frío, el cuerpo retiene la humedad y la energía, lo cual, según los sabios de la época, favorecía la potencia sexual y la procreación. Por ello se aconsejaba a las parejas casadas planificar la concepción en las estaciones frías, cuando el cuerpo se hallaba en las mejores condiciones para engendrar nueva vida (ibid.).

Si el invierno y la primavera temprana eran, por tanto, los momentos óptimos para la sexualidad y la procreación, el final del verano se consideraba el menos propicio. Entonces, el organismo estaría ‘quemado’ por el exceso de bilis amarilla y propenso

a desequilibrios y fiebres. Jerónimo Cortés retoma esta tradición y menciona en el Lunario los llamados “días caniculares” o “días del perro” - los 40 días más calurosos del año, cuando el Sol atraviesa la constelación de Leo. En ese periodo, Sirio, la Estrella del Perro de la constelación del Can Mayor, aparece al alba junto al Sol. Ya en el antiguo Egipto se esperaba con impaciencia la salida de esta estrella; allí, el llamado *Sothis* estaba dedicado a la diosa Isis y marcaba el inicio del año civil (Indij 2014: 48). Sin embargo, en la Antigüedad este tiempo se consideraba sobre todo nefasto: ya Homero escribía en la *Iliada* que Sirio era “una señal funesta, que trae mucha fiebre a los desdichados mortales” (2014: 499). Los romanos y griegos creían que la ‘constelación canina’ provocaba rabia en los perros y traía locura, enfermedades, sequías y lujuria. Cortés se refiere a estos días de manera similar: escribe que son días “tan fuertes y perniciosos, que Hipócrates vino a dezir, y aconsejar a los medicos, no diessen medicina alguna a los enfermos en el dicho tiempo” (1598: 66). Si hasta el tratamiento médico se consideraba ineficaz o peligroso durante el período de la canícula, resulta fácil entender por qué también se desaconsejaban otras prácticas que implicaban intervenir en el cuerpo (como sangrías, operaciones quirúrgicas e incluso el sexo) en pleno verano.

El consejo de Cortés sobre la abstinencia sexual en agosto podía tener también un carácter moral. El calor extremo no se veía únicamente como un riesgo para la salud, sino también como una tentación para el alma: se pensaba que el verano encendía las pasiones y podía llevar a pecados como el adulterio (ibid.: 51).

Desde un punto de vista práctico, la abstinencia en verano tenía aún otra ventaja: evitaba la concepción en un momento poco conveniente. Mantener relaciones sexuales en agosto, si resultaban en embarazo, significaba un nacimiento hacia mayo del año siguiente. Aunque los recién nacidos de primavera disfrutaban de ciertas ventajas, como un clima más benigno, se imaginaba que sobrellevar un embarazo durante el invierno era más difícil debido a los fríos.

Desde la Antigüedad circulaban teorías sobre cuál era la mejor época para concebir. La tradición aristotélica, compartida por muchos médicos, sostenía que el mejor momento para la concepción era a finales del otoño y en invierno: el cuerpo masculino se fortalecía con el frío y el aire era puro y fresco (Historical Medical Library of The College of Physicians of Philadelphia). Se afirmaba también que entonces nacían más varones, porque el viento del norte favorecía su concepción:

“En tales épocas se conciben la mayoría de los varones [...] la madre tiene mayor capacidad para conservar y sostener lo que concibe” (ibid.). En cambio, los meses más calurosos del verano se consideraban poco propicios, porque según los autores antiguos daban lugar a niños más frágiles y, con más frecuencia, de sexo femenino: “[La madre] concibe [...] hembras cuando soplan los vientos del sur” (ibid.). Así pues, Cortés y otros eruditos que aconsejaban abstenerse de las relaciones sexuales en agosto podrían actuar, en cierto modo, en beneficio de sus lectores: querían protegerlos de un posible linaje débil y ahorrar a la mujer embarazada las penurias de una estación difícil.

No es irrelevante, además, que en la España del siglo XVI hablamos de una sociedad en gran medida agraria. Por ello, el final del verano era época de cosecha y de trabajo intensivo en el campo. En los países del sur de Europa la cosecha de cereales se realizaba en junio-julio, pero agosto seguía siendo un mes de trabajo duro: vigilar las uvas antes de la vendimia, segar heno y preparar los campos para la siembra de invierno (Zubiaur Carreño 2015). Era un período en el que las familias enteras trabajaban desde el amanecer hasta el anochecer. Los historiadores destacan que era cuando los campesinos tenían menos tiempo libre y la fatiga era mayor. No es extraño, por eso, que las bodas casi nunca se celebraran en plena temporada de cosecha (Reid 2024).

6. Autoridad religiosa

6.1. La Inquisición

Cuando hoy oímos hablar de la Inquisición española, se nos vienen a la mente imágenes terribles: mujeres que gritaban de dolor mientras eran quemadas en la hoguera porque un vecino malintencionado las había denunciado ante las autoridades como brujas; torturas elaboradas e instrumentos inquisitoriales. En realidad, este tipo de espectáculos (como por ejemplo, el famoso *proceso de Logroño* [1609-1610]) eran raros. Resulta que, en comparación con otros países de Europa central y septentrional, España actuó contra brujas y hechiceros de manera relativamente benigna (Delgado 2005: 44).

La Inquisición española alcanzó el punto culminante de su eficacia entre los años 1583 y 1632, es decir, precisamente en la época en la que Cortés publicaba el

Lunario. José Pardo Tomás, quien ha investigado extensamente este tema en su libro *Ciencia y censura: la Inquisición española y los libros científicos en los siglos XVI y XVII*, advierte contra adoptar un tono “jeremíaco” o “apologético”, tan común en la representación tradicional de este asunto (2003). Según él, la eficacia del aparato inquisitorial durante ese medio siglo se debió principalmente al fomento de la colaboración, especialmente por parte del ámbito intelectual relacionado con el mundo del libro y de la escritura.

Tres áreas académicas fueron especialmente problemáticas para la Iglesia: la astrología judiciaria, la cronología y las filosofías naturales no aristotélicas (Pardo Tomás 2003). Todos estos temas aparecen en el *Lunario perpetuo*, lo que sin duda atrajo pronto la atención de la Inquisición. Entonces, ¿cómo logró Cortés eludir la censura?

6.2. Herejía y artes negras

A los ojos de las autoridades eclesiásticas, la amenaza más evidente la constituían las prácticas mágicas que invocaban fuerzas sobrenaturales. La tradición bíblica condenaba de manera inequívoca la hechicería y la nigromancia (la invocación de los muertos); practicar la magia se equiparaba a menudo con hacer un pacto con el diablo y se consideraba herejía (Delgado 2005: 46). La Inquisición española libró, por lo tanto, una guerra prolongada contra todas las creencias y prácticas consideradas mágicas (Lanuza-Navarro & Ávalos-Flores 2006: 682). También se condenaban ciertas formas de artes adivinatorias, como la mencionada astrología judiciaria, ya que las indagaciones específicas sobre el futuro eran vistas como una intromisión en el dominio de Dios.

En 1563 se publicó un índice que ordenaba la confiscación y destrucción de libros dedicados a la magia, la brujería y la adivinación (ibid.). Aunque estas disposiciones no eliminaron por completo las publicaciones astrológicas (muchas de ellas se editaron con el conocimiento y la aprobación de las autoridades eclesiásticas), enviaban sin embargo un mensaje claro: todo autor que tratara temas ocultos debía contar con la vigilancia de los censores.

No se puede negar que en la temprana Edad Moderna la brujería y la magia gozaban de enorme popularidad; la gente estaba fascinada por lo oculto. Delgado identifica las siguientes razones para ello:

Por un lado, la sensación incierta de la vida en una época de transición, que ya no era la Edad Media y aún no la modernidad, un tiempo en el que la ciencia, la sociedad y la religión estaban prácticamente fuera de quicio; por otro, el resurgimiento de las creencias antiguas grecorromanas, pero también celtas y germánicas (y vascas), que en esta época se extendieron por Europa (2005: 37).

El interés por la magia y la astrología se reflejaba incluso en obras del teatro clásico: Calderón, por ejemplo, utilizaba en sus piezas el mito de la diosa griega Astrea y se adentraba en discusiones sobre símbolos astrológicos; también Lope de Vega abordaba en múltiples ocasiones este tema. Por otra parte, la parodia de las predicciones astrológicas era igualmente común: en las comedias aparecía con frecuencia la figura del embaucador, el ‘falso profeta’ (por ejemplo, en *La cueva de Salamanca* de Cervantes) (Sainz 2014: 1). La astrología cumplía además otra función, algo menos noble: “servía para seducir a las damas y favorecía las conversaciones brillantes durante los encuentros cortesanos” (ibid.: 3). En cuanto a la familia real bajo cuyo reinado escribía Cortés, resulta difícil precisar su actitud frente a las profecías. Según algunos historiadores, Felipe II creía en la influencia de los astros, conservando consigo, por ejemplo, el horóscopo que recibió en 1550 de Matías Hacus, que estudiaba constantemente (Armas 2025). Otros sostienen, en cambio, que el piadoso monarca rechazaba toda superstición. Algunos estudiosos incluso argumentan que el propio Escorial fue diseñado siguiendo principios mágicos o astrológicos (ibid.).

Dado que la astrología judiciaria fue clasificada como ciencia prohibida en una bula del papa Sixto V, también se prohibió la posesión de libros que la trataran, al considerarlos textos que propagaban la herejía. En la mentalidad de la época, la diferencia entre astrólogo y hechicero solía ser difusa; por lo tanto, el astrólogo tenía que asegurar constantemente su lealtad a la doctrina para no ser acusado de brujería.

Autores como Jerónimo Cortés tenían, pues, que navegar con cuidado entre sus propios intereses y las exigencias de la Iglesia. El *Lunario* se publicó, por supuesto, con el imprimatur oficial de las autoridades eclesiásticas, lo cual indica que, en el momento de su publicación, su contenido se consideraba dentro de los límites

aceptables. Muchos autores astrológicos de la época se protegían de los censores añadiendo en sus prólogos declaraciones en las que subrayaban que todas sus predicciones estaban sometidas a la voluntad de Dios y no violaban el dogma del libre albedrío. Cortés también enfatizaba que era Dios quien dictaba en última instancia los juicios finales. Además, evitaba los temas especialmente delicados en lo político o religioso: en el *Lunario* no encontraremos, por ejemplo, predicciones abiertas sobre la muerte de monarcas concretos o sobre cismas dentro de la Iglesia - contenidos que atacarían directamente a las autoridades y que casi con toda seguridad provocarían la ira de la Inquisición. Asimismo, conviene subrayar que el autor gozaba de cierto apoyo institucional: actuaba bajo el patronazgo del ya mencionado Chistoval Colom, visitador de la archidiócesis de Valencia. Este tipo de conexiones sin duda facilitaron la obtención del imprimatur y protegieron al autor frente a eventuales denuncias. El hecho de que Cortés fuera sobre todo un compilador y divulgador de conocimientos, y no un innovador, también pudo jugar a su favor.

La estrategia de cautela dio resultado: Jerónimo Cortés no fue víctima de persecuciones inquisitoriales en vida. Puede contarse más bien entre aquellos astrólogos que disfrutaban de cierta tolerancia por parte de las autoridades eclesiásticas. Sin embargo, ni siquiera un autor prudente podía garantizarse del todo la inmunidad ante los cambios en las políticas de censura. Varias décadas después de la muerte de Cortés, sus obras fueron incluidas en los índices de libros prohibidos. En Portugal (que entonces estaba en unión con España), el *Lunario* fue inscrito en el índice de 1624 como obra prohibida (Montes Pérez 2019: 87). En la propia España, no se llegó a imponer nunca una prohibición total, pero en los índices expurgatorios posteriores (ediciones censuradas) de 1632 y 1640 se ordenó eliminar ciertos pasajes de los pronósticos astrológicos de Cortés por considerarlos poco ortodoxos (ibid.). Uno de los puntos censurados por la Inquisición fue la sugerencia de Cortés de sahumar las casas con romero para ahuyentar a los “espíritus impuros” (Cortés 1606: 119). En ediciones posteriores de la obra (1768, 1823, 1859 y la edición portuguesa de 1912) se eliminaron las referencias al romero y a otras hierbas (Almeida 2012: 41).

No se puede afirmar que la Inquisición persiguiera a todos los astrólogos con igual severidad; existía cierto grado de selectividad, como lo demuestran los procesos

iniciados contra algunos astrólogos, mientras que otros gozaban de una relativa protección por parte de la Iglesia (a Cortés podemos ubicar más bien entre estos últimos). Lanuza-Navarro y Ávalos-Flores señalan que “no había un consenso real sobre qué tipos de profecía estaban prohibidos y cuáles no” (2006: 681).

La actitud frente a los almanaques y otras obras astrológicas también variaba según el territorio; a diferencia de España, donde la Inquisición perseguía a los astrólogos, en México solo se prohibió una obra (*Iuicio Universal Astrológico de Armengol* - y probablemente únicamente por una predicción que contenía sobre conflictos internos en el clero). Otras publicaciones similares circulaban libremente en el mercado y el *Lunario* de Cortés gozaba de gran popularidad en el Nuevo Mundo (ibid.: 686). Los almanaques mexicanos tampoco censuraban la astrología judiciaria; al contrario, con frecuencia incluían pronósticos relacionados con esta disciplina (ibid.). Esto da testimonio de una cierta liberalidad de la censura local en las colonias, quizá derivada de la demanda de la sociedad por este tipo de publicaciones, así como de las prioridades de la Inquisición en el Nuevo Mundo (más centrada en combatir la herejía y los cultos paganos de los pueblos indígenas que en la astrología).

6.3. Promoción de la conducta católica

Cortés deja claro que sus pronósticos no tienen nada que ver con la magia negra. Así lo demuestra, por ejemplo, la manera en que presenta la influencia del planeta funesto Saturno. En el *Lunario*, el planeta se asocia con personas de características y aficiones sumamente negativas: el autor escribe que este astro “tiene dominio [...] sobre los glotones, hechizeros, magicos, y nigromanticos” (1598: 21). También subraya que ningún espíritu maligno puede obligar al hombre a cometer un delito, puesto que Dios lo dotó de libre albedrío:

Sin lo dicho, nuestro Dios y señor, q sea para siepre bedito y alabado, ha dado al hobre aquella fortaleza del libre alvedrio, q no digo yo las estrellas dl cielo, pero ni los demonios dl infierno, ni las demas cosas criadas son bastantes a forcarle si el no quiere, y mucho menos le podra forcar si fuere ayudado con la gracia de su criador (ibid.: 21-22).

El autor no solo se distancia de la magia negra, sino que además promueve en su obra la conducta católica. Proporciona al lector un repertorio de fechas y ‘tiempos’ sagrados, entre ellos las Cuatro Témperas y los períodos de Cuaresma. En la tradición católica, estos momentos del año estaban marcados por el ayuno y la

abstinencia de carne, vistos como medios de mortificación de la carne y preparación espiritual para las grandes fiestas.

El *Lunario* instruye explícitamente sobre ello; por ejemplo, al explicar el concepto de las Témporas, Cortés señala que el papa San Calixto estableció ayunos estacionales “para aplacar los movimientos que causan en los cuerpos humanos, los quatro humores, en las quatro partes del ano” (1598: 51). Esta cita resulta interesante: se produce aquí una nueva síntesis entre la teología y la medicina hipocrática. El pasaje sugiere que el ayuno periódico no solo beneficia al alma (como acto de penitencia), sino también al cuerpo, al equilibrar los humores y prevenir enfermedades estacionales. El autor menciona también el tiempo de Cuaresma, es decir, el período de cuarenta días antes de la Pascua, así como el Adviento hasta la fiesta de los Reyes, como épocas poco apropiadas para organizar banquetes y celebraciones demasiado festivas (ibid.).

Cortés comparte el entendimiento tradicional de que el ayuno, bien llevado, sirve para dominar las pasiones y elevar el alma hacia Dios. Un pasaje de la obra hermana de Cortés, *Fisonomía natural y varios secretos de naturaleza*, lo expresa con claridad: “hablando espiritualmente, las cosas que más conservan la castidad es [el] ayuno, [la] disciplina y otras mortificaciones, [y la] oración frecuente y con mucha devoción” (1783: 84). En el *Lunario* subyace la misma idea: el ayuno es una práctica ascética que protege la pureza del cristiano y al mismo tiempo un ejercicio voluntario de virtud que purifica al creyente (tanto cuerpo como alma).

La castidad ocupa un lugar algo más implícito en el *Lunario*. A diferencia del ayuno y las velaciones, no aparece como apartado calendárico con fechas específicas, sino como virtud general que Cortés fomenta. En la cosmología moral del siglo XVI, la castidad, entendida como la correcta continencia sexual según el estado de vida (celibato para consagrados, fidelidad y moderación para los casados, y abstinencia para solteros (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2349), se consideraba una virtud central que distinguía al buen católico. Una prueba más concreta del énfasis de Cortés en esta virtud la encontramos, de nuevo, en sus *Fisonomía natural y varios secretos de naturaleza*. Allí, se encuentran varios remedios naturales para “reprimir los ardores de la carne” (hierbas como la ruda, la verbena o ciertas aguas minerales) (1783: 83). En el *Lunario* también encontramos consejos similares, referentes a evitar la compañía de mujeres en el mes de agosto (1598: 61).

Otro elemento destacado en la obra de Cortés son las velaciones, término con el que el *Lunario* alude a las solemnidades religiosas del matrimonio. En la práctica católica tradicional, la velación es la bendición nupcial impartida durante la misa de bodas, llamada así porque en el rito antiguo se extendía un velo sobre los contrayentes (Lelaidier 1994: 45).

En la sección inicial dedicada al cómputo eclesiástico anual, Cortés indica claramente cuándo se cierran y se abren las velaciones matrimoniales. Desde el primer domingo de Adviento (inicios de diciembre) hasta la fiesta de Reyes (6 de enero) las velaciones permanecen cerradas, es decir, no se pueden celebrar bodas con misa ni velación (1598: 51). Del mismo modo, al aproximarse la Cuaresma, el *Lunario* avisa de la suspensión nupcial: se cerraban las velaciones el primer día de Cuaresma, y permanecían prohibidas las bodas hasta la Octava de Pascua de Resurrección (ibid.).

Las restricciones de las velaciones reflejaban una teología del matrimonio y del tiempo sagrado. Adviento y Cuaresma son épocas de preparación espiritual (para la Navidad y la Pascua respectivamente); la Iglesia quería que los fieles las vivieran con recogimiento, sin las distracciones de grandes festejos sociales. Contraer matrimonio implicaba en la cultura de entonces celebraciones comunitarias alegres, banquetes, música y danzas; era difícil conciliar estas prácticas festivas con un tiempo de preparación y reflexión, propio del período prenavideño y de Cuaresma.

En cuanto a ediciones posteriores, las secciones referentes a ayunos, castidad implícita y velaciones se mantuvieron en esencia, aunque con ajustes menores. Tras la censura de 1632 por la Inquisición, que expurgó elementos astrológicos sospechosos de la obra, el *Lunario* revisado (titulado *El Non Plus Ultra del Lunario...*) conservó intactas las exhortaciones morales y disciplinarias de Cortés. En ediciones del siglo XVIII y XIX encontramos todavía indicaciones de “días de ayuno” y “cierres de velaciones” similares a las de 1598, prueba de la continuidad de estas prácticas en la cultura católica hispana tradicional.

Conclusión

¿La religión y la ciencia tienen que estar en oposición? Cortés parece negar tal afirmación. La lectura del *Lunario* lleva más bien a la conclusión de que el estereotipo común sobre un conflicto agudo entre estos campos en la Edad Moderna - alimentado por imágenes de hogueras de brujas y atraso - es erróneo. La obra refleja dos grandes preguntas de los siglos XVI y XVII: ¿de qué está hecho el mundo y cómo funciona? Fue recién en los siglos XVIII y XIX, con el darwinismo y la cuestión del origen del ser humano, cuando se produjo una ruptura mayor entre la teología y la ciencia.

Cortés enseña sistemáticamente al lector sobre la constitución y las capas del universo, sobre el tiempo y sus unidades, sobre la edad y los orígenes del mundo, sobre el cielo y los cuerpos celestes. La imagen que de ello emerge es una síntesis de influencias del cristianismo, de la filosofía antigua y oriental, y de las posturas de diversas autoridades como Hipócrates, Aristóteles, Avicena, Leopoldo de Austria o Tomás de Aquino. Aunque un almanaque como el *Lunario* suele ser visto como una herramienta práctica, en realidad cumple una función mucho más amplia: es portador de una cosmovisión e ideología. Ordena y conecta diversas creencias sobre el mundo, sitúa la realidad dentro de un marco determinado y contribuye a difundir mitos e historias compartidos por la sociedad.

Por un lado, el *Lunario* está dirigido a un amplio público - artesanos, campesinos y burgueses - que no necesariamente poseían formación científica, pero buscaban consejos prácticos para la vida cotidiana. Por otro lado, el texto impone un marco específico de percepción del cuerpo, del tiempo y del mundo. Por ejemplo, la vida humana se estructura siguiendo los 'cinco estadios del hombre' de Galeno (de la infancia a la vejez). También los mecanismos de la naturaleza se reducen a normas coherentes con la filosofía aristotélica o la medicina humoral. De este modo, el *Lunario* codifica una imagen del mundo y lo presenta como un sistema ordenado.

¿Se puede hablar del *Lunario* como de una obra científica, sabiendo hoy que muchas de las tesis del autor son falsas? Creo que sí; al fin y al cabo, también nuestros descubrimientos y concepciones científicas actuales podrían ser refutados por la humanidad dentro de algunos siglos.

De las páginas del *Lunario* emerge una visión del mundo cíclica y jerárquica. El tiempo transcurre según el ritmo de la naturaleza y de las fiestas eclesiásticas, y el espacio cósmico está organizado en esferas concéntricas. El *Lunario* puede leerse como testimonio de una necesidad social de certeza en un mundo lleno de cambios. La reforma del calendario gregoriano, los descubrimientos geográficos, las nuevas teorías astronómicas: todo ello socavaba antiguos ritmos y seguridades. El almanaque de Cortés funcionaba como una brújula que permitía a la gente encontrar un punto de apoyo; indicaba cuándo sembrar, cuándo curarse, cuándo rezar. No dejaba casillas vacías para rellenar como nuestros calendarios modernos. En cambio, señalaba: este es un buen día, este un mal día; aquí domina la Luna, allí las estrellas.

De las páginas del *Lunario* se desprende una imagen de mundo armónico; bajo la bóveda de la creación divina, todo tiene su lugar establecido. Coincido con C. S. Lewis cuando dice que el 'antiguo modelo' le resulta grato, ya que combina de manera tan lograda esplendor, sencillez y coherencia. La seguridad con la que Cortés dibuja los contornos del mundo resulta, desde nuestra perspectiva, alentadora y edificante. Creo que en el siglo XXI ningún autor se atrevería a trazar una visión del mundo con tal convicción y, al mismo tiempo, con tanta sencillez y accesibilidad para el lector.

Cortés cumple el papel de compilador y organizador, que integra la astrología en una visión coherente del universo. La cuestión de hasta qué punto las estrellas gobiernan al ser humano es uno de los temas centrales de la obra. Es fácil imaginar la mentalidad de la época como completamente sometida al destino. Sin embargo, en el *Lunario* Cortés, aunque confirma que los astros influyen en el hombre y en sus caminos, también subraya que es Dios quien mueve las estrellas. El hombre, como criatura dotada de libre albedrío, toma sus propias decisiones; ni siquiera los astros pueden forzarlo a cometer delitos y malas acciones. Esta concepción indica que, aunque Cortés reconoce la influencia de los cuerpos celestes en los asuntos terrenales, los reduce al rango de influencias sutiles, que no privan a los humanos de su capacidad de elección.

El autor distingue la llamada ciencia judiciaria, es decir, las predicciones sobre los destinos individuales y los acontecimientos políticos, de la astrología natural, que se refiere a la influencia de los cuerpos celestes en la naturaleza, el clima, la salud y el

ritmo de los trabajos agrícolas. Escribe, por ejemplo, sobre qué días son apropiados para sangrías o purgas, pero evita predicciones políticas de gran alcance o relativas a personas concretas, que lo hubieran expuesto a la acusación de herejía. Las menciones más cercanas a ello son las predicciones de posibles “muertes de reyes y hombres poderosos” o “de príncipes” y las advertencias sobre guerras; no aparecen, sin embargo, nombres o países específicos.

Dado que la Inquisición constituía una amenaza real, Cortés no podía permitirse cuestionar abiertamente la doctrina de la Iglesia, pero tampoco renunciaba a presentar novedades astronómicas y médicas. Tenía, pues, que moverse en una línea muy fina. Surge entonces otra pregunta interesante, que esta obra no resuelve: ¿hasta qué punto esta síntesis de religión y ciencia era una pura estrategia retórica destinada a proteger la obra de la censura, y hasta qué punto un intento auténtico de reconciliar el orden natural con el teológico? La respuesta sería más fácil de encontrar si tuviéramos más información sobre el propio autor: acceso a su correspondencia, diarios o testimonios de personas cercanas. Lamentablemente, tales fuentes prácticamente no han sobrevivido, de modo que debemos basarnos principalmente en sus comentarios en las obras publicadas.

¿Responde entonces el *Lunario* a la pregunta práctica “qué hacer y cuándo hacerlo”? Sí, pero no solo: ofrece una visión más compleja de la cultura española de finales del siglo XVI y comienzos del XVII, que rompe con los esquemas de pensar en esta época únicamente como un tiempo de supersticiones, censura y estancamiento intelectual. Muy al contrario: la obra muestra una gran apertura a las influencias de otras culturas y a sus autoridades. En definitiva, el *Lunario perpetuo* se presenta como una zona de compromiso entre la ciencia y la religión. Fue precisamente gracias al tacto del autor y a esta delicada síntesis que la obra pudo evitar la censura, alcanzar una enorme popularidad y durante siglos funcionar como una ‘brújula para el mundo’.

Bibliografía

Fuentes primarias

- Almanac for 1860* (1860). Publicado por la Iglesia Mormona, Salt Lake City. Citado en Milton Drake, *Almanacs of the United States*, 2 vols. Nueva York: 1962, vol. 1, p. 5 (prefacio sin numerar).
- Cortés, Jerónimo (1598). *Lunario nuevo, perpetuo, y general y pronóstico de los tiempos, universal*. Madrid: En casa de Pedro Madrigal. Biblioteca Valenciana Digital.
- Cortés, Jerónimo (1604). *Arithmetica practica de Geronymo Cortes: muy útil, y necessaria para todo género de tratantes y mercaderes: la qual contiene todo el arte menor y principios del mayor*. Valencia: En casa del autor, impreso por Juan Chrysóstomo Garriz. Universidad de Zaragoza.
- Cortés, Jerónimo (1613). *Libro y tratado de los animales terrestres, y volátiles con la historia, y propiedades dellos*. Valencia: En casa de Juan Chrysostomo Garriz. Biblioteca Digital Hispánica.
- Cortés, Jerónimo (1783). *Fisonomía y varios secretos de naturaleza*. Valladolid: En la Oficina de los Herederos de D. Tomás de Santander. Biblioteca Digital de Castilla y León.
- Cortés, Jerónimo (1814). *Lunario y pronóstico perpetuo general y particular*. Madrid: En la Imprenta de la Viuda de Barco. Biblioteca de la Universidad de Sevilla.
- Galilei, Galileo (s.f.). *Carta a Cristina de Lorena, Gran Duquesa de Toscana*. Traducción y notas de Humberto Giannini. Santiago de Chile: *Revista de Filosofía*, Universidad de Chile.
- Kirch, Gottfried (1688). *Christen-, Juden- und Túrcken-Kalender. Oder alt und neu Jahr-Buch/ auf das Jahr nach der Geburt Jesu Christi MDCLXXXIX*. Núremberg.
- Mestredamus, Juan de (1625). *Pronostico y lunario del año santo de 1625*. Traducido por Pedro de Espinosa. Sevilla: Simon Faxardo. Biblioteca de la Universidad de Sevilla.
- Zamorano, Rodrigo (1594). *El mundo y sus partes, y propiedades naturales de los cielos y elementos*. Sevilla: Imprenta de Rodrigo de Cabrera. Edición ortográfica de Javier Martínez.
- Zamorano, Rodrigo (1621). *Cronología y repertorio de la razón de los tiempos: el más copioso que hasta hoy se ha visto*. Sevilla: [s.n.]. Biblioteca Digital de Castilla y León.

Fuentes secundarias

- Aichinger, Wolfram (2020). Dar tiempo al tiempo: embarazo, legitimidad y calendarios femeninos en Calderón y en la sociedad del Siglo de Oro. *Bulletin of the Comediantes*, 72(2), 93-115. <https://doi.org/10.1353/boc.2020.0037>.
- Albisson, Mathilde (2019). En mala estrella: los pronósticos astrológicos y repertorios de los tiempos censurados por la Inquisición española (1632-1707). *Studia Historica. Historia Moderna*, 41(2), 249-274. <https://doi.org/10.14201/shhmo201941229274>.
- Alexanderson, Gerald L. (2009). About the cover: Christopher Clavius, astronomer and mathematician. *Bulletin (New Series) of the American Mathematical Society*, 46(4), 669.
- Almeida, Argus Vasconcelos de (2012). *Saberes e práticas de cura no Lunário Perpétuo de Jerónimo Cortés (1555-1615) e sua influência no Nordeste brasileiro*. Olinda.
- Antonio, Nicolás (1783). *Bibliotheca Hispana Nova*, ed. Francisco Pérez Bayer, t. II. Madrid.
- Astorgano Abajo, Antonio (2023). *Autores y temas presentes en la manzana jesuítica de Santa Fe de Bogotá cuando la expulsión (1767)*. Real Academia de Extremadura.
- Báguena Cervellera, María José. s.f. Jerónimo Cortés. *Real Academia de la Historia. Diccionario Biográfico electrónico*. <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/12256-jeronimo-cortes>.
- Balaguer Alba, Gema (2022). Un recorrido astrológico y amoroso por el zodiaco en las *Soliadas* (1619) de Diego Félix Quijada y Riquelme. *JANUS: Estudios sobre el Siglo de Oro*, 11, 530-548. <https://doi.org/10.17979/janus.2022.0.11.10467>.
- Bauernkalender (1992). *Bauern: unser Leben - unsere Zukunft*. Oberösterreichische Landesausstellung 1992, Schlägl. Linz: Amt der Oberösterreichischen Landesregierung, Abteilung Kultur.
- Belmonte, Juan Antonio (2024). La astronomía en Egipto. El origen del calendario. *Historia National Geographic*. https://historia.nationalgeographic.com.es/a/astronomia-egipto-origen-calendario_7198.
- Berrey, Marquis (2014). The Hippocratics on male erotic desire. *Arethusa*, 47(3), 287-301. <https://doi.org/10.1353/are.2014.0016>.
- Beyer, Jürgen (2012). Errata und Korrigenda. *Wolfenbütteler Notizen zur Buchgeschichte*, 37(1/2), 27-39.

Biblia.

- Bobik, Joseph (2006). *Aquinas on matter and form and the elements: a translation and interpretation of the De principiis naturae and the De mixtione elementorum of St. Thomas Aquinas*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press. <https://research-ebsco-com.uaccess.univie.ac.at/linkprocessor/plink?id=75533014-9874-306a-a39b-4aba27793a5c>.
- Borst, Arno (1990). *Computus: Zeit und Zahl in der Geschichte Europas*. Deutsche, erweiterte Ausgabe. München: Deutscher Taschenbuch Verlag.
- Burdick, Alan (2017). *Why time flies: a mostly scientific investigation*. Melbourne: Text Publishing Company.
- Campion, Nicholas (2009). *History of western astrology. Volume II: the medieval and modern worlds*. Londres y Nueva York: Continuum.
- Carreño, Miryam (1991). Almanagues y calendarios en la historia de la educación popular: un estudio sobre España. *Revista de Educación*, 296, 195-216.
- Carroll, Maureen (2018). Mother and child: pregnancy, birth, and health. En *Infancy and earliest childhood in the Roman world*. Reino Unido: Oxford University Press.
- Coira Pociña, Juan (2013). Ver, concebir y expresar el paso del tiempo. El calendario medieval y el refranero. *Medievalismo*, 23, 117-155.
- Collantes Sánchez, Carlos M. (2023). La medicina a través de los pronósticos impresos en los siglos XVI y XVII. *Dynamis*, 43(2), 469-490. <https://doi.org/10.30827/dynamis.v43i2.31698>.
- Correa-Aristizábal, Sandra; y Turbay, Sandra (2019). Usos y creencias asociados a los almanagues Mac Donald y Bristol en las islas de Providencia y Santa Catalina, Colombia. *Etnográfica*, 23(1), 49-68. <https://doi.org/10.4000/etnografica.6285>.
- Cortés, Jerónimo; Ó'Domhnaill, Maghnus; O'Connell, Frederick William; y Henry, Robert Mitchell (1915). *An Irish corpus astronomiae: being Manus O'Donnell's seventeenth-century version of the Lunario of Geronymo Cortés*. Londres: D. Nutt.
- Delgado, Mariano (2005). Maestro Pedro Ciruelo's *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (1538) und sein möglicher Einfluss auf den *Don Quijote*. En *Der Prozeß der Imagination: Magie und Empirie in der spanischen Literatur der frühen Neuzeit*, editado por Gerhard Penzkofer y Wolfgang Matzat, 37-50. Berlín y Boston: Max Niemeyer Verlag. <https://doi-org.uaccess.univie.ac.at/10.1515/9783110924893.37>.

- Dorato, Mauro (2005). Galileo vs. Aristotle on free falling bodies: who is more scientific? *PhilSci Archive*. [https://philsci-archive.pitt.edu/2524/1/Galileo vs Aristotle on Free Falling Bodies.pdf](https://philsci-archive.pitt.edu/2524/1/Galileo_vs_Aristotle_on_Free_Falling_Bodies.pdf).
- Draper, John William (2010). *History of the conflict between religion and science*. 2ª ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eamon, William (1994). *Science and the secrets of nature: books of secrets in medieval and early modern culture*. 1ª ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Eco, Umberto (2017). The Ars Magna by Ramon Llull. *Contributions to Science*, 12(1), 47-50. <https://raco.cat/index.php/Contributions/article/view/321162>.
- Finocchiaro, Maurice A. (febrero de 2016). 400 years ago the Catholic Church prohibited Copernicanism. *Origins: Current Events in Historical Perspective*. <https://origins.osu.edu/milestones/february-2016-400-years-ago-catholic-church-prohibited-copernicanism>.
- Fundación Joaquín Díaz (2002). *El tiempo es oro. Exposición en la Sala Mercedes Rueda del día 1 de junio al 23 de octubre de 2002*. Diputación de Valladolid (Urueña).
- García Fernández, Ernesto (2000). Reflexiones históricas sobre ciencia y magia en la Edad Media. *Cuadernos del CEMYR*, 8, 11-52.
- Gilson, Étienne (1955). *History of Christian philosophy in the Middle Ages*. 3.ª ed. Nueva York: Random House.
- Hale, Alan (2020). Comet of the week: Tycho Brahe's comet C/1577 V1. *RocketSTEM*. <https://www.rocketstem.org/2020/11/07/ice-and-stone-comet-of-week-46/>.
- Hannah, Robert (27 de agosto de 2020). The moon and the planets in classical Greece and Rome. *Oxford Research Encyclopedia of Planetary Science*. <https://oxfordre.com/planetaryscience/view/10.1093/acrefore/9780190647926.001.0001/acrefore-9780190647926-e-196>.
- Harari, Yuval Noah (2014). *Sapiens: a brief history of humankind*. Toronto: McClelland & Stewart, a division of Random House of Canada Limited.
- Hernández Guarro, Daniel (2020). *Real ejecutoria ganada por el Condado de Buñol en el pleito de incorporación a la Corona*. Buñol: Instituto Estudios de la Hoya de Buñol.
- Herradón Figueroa, M.a Antonia (1999). Cera y devoción: los agnusdei en la colección del Museo Nacional de Antropología. *Disparidades: revista de antropología*, 54(1), 207-237. <https://doi.org/10.3989/rntp.1999.v54.i1.410>.

- Hess, Peter M. J.; y Allen, Paul L. (2008). *Catholicism and science*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- Hinse, Tobias C.; Dorch, Bertil F.; Occhionero, Lars V. T.; y Holck, Jakob P. (2023). How Tycho Brahe's recordings in 1572 support SN 1572 as a Type I(a) supernova. *Frontiers in Astronomy and Space Sciences*, 10.
<https://www.frontiersin.org/articles/10.3389/fspas.2023.1255481/full>.
- Historical Medical Library of The College of Physicians of Philadelphia (25 de septiembre de 2017). Cold temperatures are best for conception. *Fugitive Leaves* (blog). <https://histmed.collegeofphysicians.org/medieval-monday-37/>.
- Holford-Strevens, Leofranc (2005). *The history of time: a very short introduction*. Oxford; New York: Oxford University Press.
- Homer (2014). *The Iliad*. Translated and edited by Barry B. Powell. Nueva York: Oxford University Press.
- Hopes, Jeffrey (2014). Dating the world: the science of biblical chronology. *XVII–XVIII*, 71, 65-83.
- Indij, Guido (ed.) (2008). *Sobre el tiempo*. 1ª ed. Buenos Aires: La Marca Editora.
- Izquierdo Guzmán, Laura (1998). Las designaciones temporales: horas, vigiliass y gallicinios en la Edad Media. En Claudio García Turza; Fabián González Bachiller; y Javier Mangado Martínez (eds.), *Actas del IV Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española* (La Rioja, 1-5 de abril de 1997), tomo II, 253-265. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Jones, Alexander Raymond (7 de marzo de 2025). Ptolemaic system. *Encyclopedia Britannica*. <https://www.britannica.com/science/Ptolemaic-system>.
- Kalpakgian, Mitchell (29 de agosto 2012). The will in Augustine's *Confessions*: the law of the mind and the law of the members. *Homiletic & Pastoral Review*.
<https://www.hprweb.com/2012/08/the-will-in-augustines-confessions-the-law-of-the-mind-and-the-law-of-the-members/>.
- Kingsbury, Kate (2024). Images of death and their metamorphosis: from the Grim Reaper to Santa Muerte. En *Religion, death and the senses*, 52-66. Londres: Equinox Publishing.
- Knox, Dilwyn (2024). Giordano Bruno. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de Otoño de 2024), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.).
<https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/bruno/>.
- Kocik, Thomas (2023). Bound for glory: a history of the Roman martyrology. *Adoremus*. <https://adoremus.org/2023/11/bound-for-glory-a-history-of-the-roman-martyrology/>.

- Konyndyk, Kenneth J. (1995). Aquinas on faith and science. *Faith and Philosophy*, 12(1), 3-21. <https://doi.org/10.5840/faithphil199512128>.
- Landwehr, Achim (2014). *Geburt der Gegenwart: eine Geschichte der Zeit im 17. Jahrhundert*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag.
- Lanuza-Navarro, Tayra M. C.; y Ávalos-Flores, Ana Cecilia (2006). Astrological prophecies and the Inquisition in the Iberian world. En *The global and the local: the history of science and the cultural integration of Europe. Proceedings of the 2nd ICESHS* (Cracovia, Polonia, 6-9 de septiembre de 2006), ed. M. Kokowski, 1.
- Lelaidier, Isabelle (1994). Matrimonios y bautismos en El Puerto de Santa María durante la primera mitad del siglo XVII. *Revista de Historia de El Puerto*, 13, 43-68. https://revistadehistoriade-elpuerto.org/contenido/revistas/13/13_articulo_02.pdf.
- Lewis, Clive Staples (1964). *The discarded image: an introduction to medieval and Renaissance literature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lindberg, David C. (2000). Medieval science and religion. En *The history of science and religion in the Western tradition: an encyclopedia*, Gary B. Ferngren (ed.). Nueva York: Garland Publishing.
- Lines, David (2024). Aristotelianism in the Renaissance. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición de Verano de 2024), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.). <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/aristotelianism-renaissance/>.
- Littlefield, George Emery (1914). Notes on the calendar and almanac. *Proceedings of the American Antiquarian Society*, 24, 11-64.
- Lomelí, Jorge Caire (1995). El calendario. *Revista geográfica - Instituto Panamericano de Geografía e Historia*, 122, 5-18.
- López Piñero, José M.; y Bujosa Homar, Francesc; con la colaboración de Víctor Navarro Brotons; Eugenio Portela Marco; María Luz López Terrada; y José Pardo Tomás (1981). *Los impresos científicos españoles de los siglos XV y XVI: inventario, bibliometría y thesaurus. Volumen I: introducción. Inventario A-C*. Valencia: Cátedra de Historia de la Medicina, Universidad de Valencia.
- Maillard Álvarez, Natalia (2013). Le reflet de l'Amérique dans les bibliothèques espagnoles du Siècle d'Or. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [en línea], Colloques. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.65792>.
- Moll, Jaime (2013). *Libros para todos*. Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Reproducción de *Edad de Oro*, XII (1993), 191-201. <https://www.cervantesvirtual.com/obra/libros-para-todos/>.

- Montes Pérez, Dámaris (2019). *Los libros vernáculos en el Índice expurgatorio de Bernardo de Sandoval (1612-1628)*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- Navarro Brotons, Víctor (2008). Astronomía y cosmología en la España del siglo XVI. En José Manuel Sánchez Ron (ed.), *La ciencia y el cosmos: visiones del cielo en la cultura occidental*, 187-213. La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia.
- Nieto Olarte, Mauricio (2021). The Piloto Mayor: cosmography and the art of navigation. En *Exploration, religion and empire in the sixteenth-century Ibero-Atlantic world*, vol. 4, 75-118. Países Bajos: Amsterdam University Press.
<https://doi.org/10.1017/9789048544547.004>.
- Noll, Mark (7 de agosto de 2010). A.D. White's warfare between science and theology. *BioLogos*. <https://biologos.org/articles/a-d-whites-warfare-between-science-and-theology>.
- Numbers, Ronald L. (2009). *Galileo goes to jail and other myths about science and religion*. 1ª ed. Cambridge: Harvard University Press.
- Omoyefa, Paul Sunday (2007). Philosophy and religion: the Aristotle in Thomas Aquinas. *LWATI: A Journal of Contemporary Research*, 4, 30.
- Orobitg, Christine (2022). La astrología, una clave para leer la literatura del Siglo de Oro: la temática de Saturno y sus hijos. *Janus: Estudios sobre el Siglo de Oro*, 507-529.
- Ortiz, Alberto (2025). Meteorología y protección divina en el siglo XVI: el caso de *Fisonomía natural y varios secretos de naturaleza* de Jerónimo Cortés. *Hipogrifo* (Nueva York, NY), 13(1), 27-42.
<https://doi.org/10.13035/H.2025.13.01.04>.
- Ovidius Naso, Publius; Frazer, James George; y Goold, George P. (1996). *Fasti*. 2ª ed., reimpresso con correcciones. Cambridge, Massachusetts; London, England: Harvard University Press.
- Pardo Tomás, José (2003). Censura inquisitorial y lectura de libros científicos: una propuesta de replanteamiento. *Tiempos Modernos*, 4(9).
<http://www.tiemposmodernos.org/tn3/index.php/tm/article/view/27/50>.
- Pérez Porto, Julián; y Gardey, Ana (2022). Homo sapiens - qué es, definición y concepto. *Definicion.de*. <https://definicion.de/homo-sapiens/>.
- Picatoste y Rodríguez, Felipe (1891). *Apuntes para una biblioteca científica española del siglo XVI: estudios biográficos y bibliográficos de ciencias exactas, físicas y naturales y sus inmediatas aplicaciones en dicho siglo*. Madrid: Imprenta y Fundición de Manuel Tello. Copia digital: Junta de Castilla y León, Biblioteca Digital de Castilla y León, 2010.
<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.do?id=13965>.

- Real Academia Española (2024). Almanaque. *Diccionario de la lengua española*, 23ª ed., actualización 2024. <https://dle.rae.es/almanaque>.
- Real Academia Española (s.f.). Almanaque. *Tesoro de los diccionarios históricos de la lengua española, Diccionario histórico de la lengua española (1933-1936)*. <https://www.rae.es/tdhle/almanaque>.
- Reid, Alice (26 de diciembre de 2024). High days, hiring-days and holidays: the seasonality of marriage and birth. *The Cambridge Group for the History of Population and Social Structure*. <https://www.campop.geog.cam.ac.uk/blog/2024/12/26/seasonality/>.
- Repo, Liina (2018). *Errors and corrections: early modern English errata lists in 1529-1700 and their connection to prescriptivism*. Tesis de máster, Universidad de Turku.
- Reupichler, Astrid (2021). Para que se engendren muchos machos, se deben echar los padres a las hembras en Luna creciente: consejos, mandamientos y pronósticos con relación a la procreación humana en el *Lunario perpetuo* de Jerónimo Cortés. Trabajo de grado, Universidad de Viena.
- Rietbergen, Peter (2006). Urban VIII between white magic and black magic, or: holy and unholy power. En *Power and religion in Baroque Rome*, vol. 135, 336-375. Países Bajos: BRILL. https://doi.org/10.1163/9789047417958_011.
- Russell, Jeffrey (1991). Inventing the flat earth: historians after Columbus falsified the medieval worldview. *History Today*, 41. Londres: History Today Ltd.
- Sainz, Julio Vélez (2014). De lo científico a lo folclórico: astrólogos y astrología en el teatro renacentista. *Bulletin of the Comediantes*, 66(1), 1-17. <https://doi.org/10.1353/boc.2014.0001>.
- Santa Sede (1997). *Catecismo de la Iglesia Católica*. 2ª ed. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana. https://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s2c2a6_sp.html#2349.
- Schummer, Joachim (2008). Aristotelian physics. En *Scientific thought in context*, editado por K. Lee Lerner y Brenda W. Lerner, vol. 2, 759-768. Detroit: Gale.
- Seidelmann, P. Kenneth (2019). A history of western astronomical almanacs. *Journal of Astronomical History and Heritage*, 22(1), 93-112.
- Smolarski, Dennis C. (2002). The Jesuit *Ratio Studiorum*, Christopher Clavius, and the study of mathematical sciences in universities. *Science in Context*, 15(3), 447-457. <https://doi.org/10.1017/S026988970200056X>.
- Tappan Velázquez, Martha Margarita (2011). *La representación del mundo en un género de escritura del siglo XVI: repertorio de los tiempos*. Tesis de doctorado en Historiografía, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco.

- Tavenner, Eugene (1918). The Roman farmer and the moon. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, 49, 6-82.
<https://doi.org/10.2307/282995>.
- Thompson, Charlotte (1983). Cosmic allegory and cosmic error in the frame of *The Canterbury Tales*. *Pacific Coast Philology*, 18(1-2), 77-83.
- Triglia, Adrián (12 de noviembre de 2016). La teoría de los cuatro humores, de Hipócrates. *Psicología y Mente*.
<https://psicologiaymente.com/personalidad/teoria-cuatro-humores-hipocrates>.
- Vieira Leitão, José (2022). Female figures in late nineteenth- and early twentieth-century Portuguese occult periodicals. *Correspondences: Journal for the Study of Esotericism*, 10(2), 1-42. https://correspondencesjournal.com/wp-content/uploads/2022/09/21601_20537158_leitao.pdf.
- Wojciechowska, Kalina (2009). Typologiczna i metaforyczna symbolika czterech homoidów z czterema obliczami z Księgi Ezechiela 1,5-15.19-25 i czterech zoomorfów z Apokalipsy 4,6-8. *Rocznik Teologiczny*, 51(1-2), 21-43.
- White, Andrew Dickson (1897). *A history of the warfare of science with theology in Christendom*. Selections from *Literature of Theology and Church History in the United States and Canada*, vol. 1. Nueva York: D. Appleton and Company.
- Yale University Library (2022). *About the Hebrew calendar*.
<https://web.library.yale.edu/cataloging/hebraica/about-hebrew-calendar>.
- Yale University Library (s.f.). *Medical astrology: science, art, and influence in early-modern Europe*. Online Exhibitions.
<https://onlineexhibits.library.yale.edu/s/medicalastrology/page/general-medicine-precisely-timed>.
- Zubiaur Carreño, Javier (enero de 2015). *Etnografía agrícola de Vasconia. XIII: calendario de las operaciones agrícolas*.
<https://www.zubiaurcarreno.com/etnografia-agricola-de-vasconia-xiii-calendario-de-las-operaciones-agricolas/>.

Índice de ilustraciones

Ilustración 1: Hombre zodiacal. En Jerónimo Cortés, *Lunario nuevo, perpetuo, y general y pronóstico de los tiempos, universal* (Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1598). Biblioteca Valenciana Digital.

Ilustración 2: Tabla con las horas de salida y puesta del Sol en los diferentes meses. En Jerónimo Cortés, *Lunario nuevo, perpetuo, y general y pronóstico de los tiempos, universal* (Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1598). Biblioteca Valenciana Digital.

Ilustración 3: Correspondencia entre los cuatro elementos, los humores, las edades del hombre y los signos del zodiaco. En Jerónimo Cortés, *Lunario nuevo, perpetuo, y general y pronóstico de los tiempos, universal* (Madrid: En casa de Pedro Madrigal, 1598), Biblioteca

Ilustración 4: Hermanos Limbourg, *Les Très Riches Heures du Duc de Berry: Août* (August Falconry, Château d'Étampes), ca. 1412-1416, Musée Condé, Chantilly.

Wikimedia Commons,

https://en.wikipedia.org/wiki/Tr%C3%A8s_Riches_Heures_du_Duc_de_Berry#/media/File:Les_Tr%C3%A8s_Riches_Heures_du_duc_de_Berry_aout.jpg

Abstract

Wann erschuf Gott die Welt? Für gewöhnlich nahm man an, es sei im Herbst gewesen - schreibt Jerónimo Cortés - denn Eva habe kurz nach der Schöpfung zur verbotenen Frucht gegriffen und Früchte reifen bekanntlich in der Zeit um das herbstliche Äquinoktium. Er selbst jedoch neige zu der Ansicht, dass die Welt im Frühling entstanden sein müsse, in jener Jahreszeit, die Wachstum und Erneuerung am meisten begünstigt. Diese Überlegung, die Cortés in seinem 1594 erschienenen *Opus magnum Lunario perpetuo* entfaltet, gewährt uns einen Einblick in die vorherrschenden Vorstellungen von Welt und Kosmos im frühneuzeitlichen Spanien. In diesem Werk vollzieht sich eine faszinierende Synthese zwischen dem Göttlichen, den Gesetzen der Natur und den Rhythmen des menschlichen Körpers. Wissenschaft und Religion stoßen aufeinander, durchdringen, ergänzen sich und bauen aufeinander auf.

Eine gewisse historische Würze bringt zudem die Inquisition ins Spiel, die im 16. und 17. Jahrhundert die neu erscheinende Literatur aufmerksam auf mögliche ketzerische Inhalte prüfte. Cortés hatte somit keine leichte Aufgabe - als „Kompilator des Wissens“ musste er vorsichtig vorgehen und die Lehren der Bibel mit der in seiner Zeit beliebten Astrologie, Prophezeiungen sowie mit den Entdeckungen der großen Gelehrten seiner Epoche in Einklang bringen. Dass es ihm gelang, ein „Buch für alle“ zu schaffen - einen Kalender, der zugleich Gesundheits-, Agrar- und Liturgieratgeber ist - bezeugt die enorme Popularität des Werkes, das über Jahrhunderte hinweg immer wieder neu aufgelegt wurde.

Die vorliegende Arbeit analysiert das *Lunario perpetuo* als einen Text an der Schnittstelle von Wissenschaft, Theologie und populärer Kultur und zeigt seine Rolle bei der Herausbildung des frühneuzeitlichen Weltbildes.

Abstract

When did God create the world? According to common belief, it happened in autumn - as Jerónimo Cortés writes - since Eve reached for the forbidden fruit shortly after Creation, and fruit, after all, ripens around the time of the autumnal equinox. Cortés himself, however, tended toward the view that the world must have come into being in spring, the season that most favors growth and renewal. This reflection, developed in his 1594 *Opus magnum, Lunario perpetuo*, offers a glimpse into prevailing conceptions of the cosmos and of divine order in early modern Spain. In this work, a fascinating synthesis unfolds between the divine, the laws of nature, and the rhythms of the human body: science and religion collide, intertwine, and mutually reinforce each other.

The story gains further historical flavor through the presence of the Inquisition, which in the sixteenth and seventeenth centuries carefully examined new publications for possible heretical content. Cortés thus faced a difficult task. As a “compiler of knowledge”, he had to tread carefully, reconciling the teachings of Scripture with the astrology and prophecies so popular in his time, as well as with the discoveries of the great scholars of his age. That he succeeded in creating a “book for everyone” - a calendar that also served as a guide to health, agriculture, and liturgy - attests to the extraordinary popularity of the work, which was reprinted over the course of centuries.

The present study examines the *Lunario perpetuo* as a text positioned at the crossroads of science, theology, and popular culture, highlighting its role in shaping the early modern worldview.

Abstract

¿Cuándo creó Dios el mundo? Según la creencia común, ocurrió en otoño - escribe Jerónimo Cortés - pues Eva tomó el fruto prohibido poco después de la Creación, y los frutos, como es sabido, maduran en torno al equinoccio otoñal. Él mismo autor, sin embargo, se inclina por la idea de que el mundo debió de surgir en primavera, la estación que más favorece el crecimiento y la renovación. Esta reflexión, que Cortés desarrolla en su *opus magnum*, el *Lunario perpetuo* (1594), nos ofrece una visión de las concepciones predominantes del mundo y del cosmos en la España de la temprana Edad Moderna. En esta obra se realiza una fascinante síntesis entre lo divino, las leyes de la naturaleza y los ritmos del cuerpo humano. Ciencia y religión chocan, se entrelazan, se complementan y se refuerzan mutuamente.

Un cierto sabor histórico lo aporta además la Inquisición, que en los siglos XVI y XVII examinaba atentamente las nuevas publicaciones en busca de posibles contenidos heréticos. Cortés no tenía, por tanto, una tarea fácil: como “compilador del saber” debía proceder con cautela y armonizar las enseñanzas de la Biblia con la astrología y las profecías, tan populares en su tiempo, así como con los descubrimientos de los grandes eruditos de su época. Que lograra crear un “libro para todos” - un calendario que al mismo tiempo servía como guía de salud, de agricultura y de liturgia - da testimonio de la extraordinaria popularidad de una obra que fue reeditada a lo largo de los siglos.

El presente estudio analiza el *Lunario perpetuo* como un texto situado en la intersección entre la ciencia, la teología y la cultura popular, y muestra su papel en la configuración de la cosmovisión de la temprana Edad Moderna.