



Clío

Revista de Historia, Ciencias Humanas
y Pensamiento Crítico

ISSN 2660-9037



Adscrita a:
Fundación Ediciones Clío
Academia de Historia del
estado Zulia
Centro Zuliano de
Investigaciones
Genealógicas

Sección: Artículo científico | 2026, julio-diciembre, año 6, núm. 12, 1047-1090

De la realidad a la leyenda: el sillón del diablo¹

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.00000000>

Sánchez-Verdejo Pérez, Francisco Javier²

Correo: fjsanchezverdejo@valdepenas.uned.es

Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-1112-5995>

Arenas Vela, María Victoria³

Correo: mvictoria.arenas1@alu.uclm.es

Orcid: <https://orcid.org/0009-0009-2766-5575>

Universidad Nacional de Educación a Distancia. Madrid, España.

Resumen

El artículo analiza la leyenda del llamado sillón del diablo, conservado en el Museo Provincial de Valladolid (España), desde una perspectiva interdisciplinar que combina historia, folklore y estudios culturales. Partiendo de las teorías sobre lo inquietante formuladas por Jentsch y Freud, el texto explora cómo los objetos cotidianos pueden adquirir una dimensión liminal al situarse entre la materialidad y la subjetividad. El sillón, asociado a la figura del médico Andrés de Proaza y un supuesto pacto diabólico para obtener conocimiento, se convierte en un objeto maldito cuya existencia material refuerza su poder. La leyenda se contextualiza en el marco universitario del Renacimiento, marcado por el recelo hacia las disecciones anatómicas. Finalmente, se subraya el valor moralizante y cultural de la leyenda, subrayando cómo la silla encarna tensiones entre saber y transgresión, fe y ciencia. Todo ello utiliza el miedo y lo sobrenatural para advertir contra los atajos hacia el conocimiento.

Palabras clave: leyenda, universidad, superstición, medicina.

¹ La presente colaboración es fruto de una estancia de investigación predoctoral realizada por la alumna y el director en la Universidad a Distancia de Madrid (UDIMA). La estancia está enmarcada dentro del Programa de Movilidad de dicha universidad, adscrita al X Plan Estatal de Investigación Científica y Técnica y de Innovación (PEICTI) 2024-2027 (<https://www.ciencia.gob.es/Estrategias-y-Planes/Planes-y-programas/PEICTI.html>), integrado en la Estrategia Española de Ciencia, Tecnología e Innovación 2021-2027.

² Doctor en Filología Inglesa. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España.

³ Master Universitario de Educación Secundaria Especialidad en Lengua y Literatura Extranjera. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, España.



BY: se debe dar crédito al creador.

NC: Solo se permiten usos no comerciales de la obra.

SA: Las adaptaciones deben compartirse bajo los mismos términos.

<https://ojs.revistaclio.es/index.php/edicionesclio/>

Recibido: 2026-01-29 Aceptado: 2026-03-31

From reality to legend: the devil's chair

Abstract

The article examines the legend of the so-called Devil's Chair, housed in the Provincial Museum of Valladolid (Spain), from an interdisciplinary perspective that integrates history, folklore, and cultural studies. Drawing on theories of the uncanny formulated by Ernst Jentsch and Sigmund Freud, the study explores how everyday objects may acquire a liminal dimension when positioned between materiality and subjectivity. The chair, associated with the figure of the physician Andrés de Proaza and an alleged diabolical pact undertaken in exchange for knowledge, becomes a cursed object whose tangible existence reinforces its symbolic power. The legend is contextualized within the Renaissance university milieu, a setting marked by suspicion toward anatomical dissections. Finally, the article emphasizes the moralizing and cultural significance of the legend, highlighting how the chair embodies tensions between knowledge and transgression, faith and science. Fear and the supernatural thus function as narrative mechanisms that warn against illicit shortcuts to knowledge.

Keywords: legend, university, superstition, medicine.

Introducción

En las últimas décadas, la historia cultural del saber ha mostrado un interés creciente por los modos en que el conocimiento se articula no solo a través de textos y prácticas institucionales, sino también mediante objetos, espacios y narrativas que configuran imaginarios colectivos. Así, las leyendas universitarias constituyen un campo de estudio particularmente revelador, en tanto permiten analizar la interacción entre lo material, las tradiciones orales, el simbolismo y la construcción del conocimiento. Sin embargo, determinados casos concretos — como el denominado sillón del diablo— han recibido una atención

indudablemente limitada desde una perspectiva historiográfica sistemática, pese a su potencial para iluminar las tensiones entre ciencia, moralidad y creencia.

En este contexto, más allá del género conocido como *gore*, tan en boga hoy en día, donde la sangre, las entrañas y toda suerte de imágenes viscerales están siempre presentes en la narrativa, el género del horror tiene en su origen una naturaleza más compleja: el miedo. H. P. Lovecraft define el miedo como una emoción primordial cuya forma más intensa es el “fear of the unknown” (1973, p. 3). El hecho de enfrentarnos a lo desconocido ha dotado al género de una asociación con el fenómeno de lo inquietante, en el cual algo familiar se transforma en algo extraño. Lo desconocido, presente en muchas narrativas terroríficas bajo la forma de monstruos, alienígenas, fantasmas, casas embrujadas, muñecas, asesinos, entre otros, parece ser un tema prevalente no solo en el referido género, sino también en las emociones humanas. Consecuentemente, lo inquietante se revela como una combinación perfecta para este ámbito del horror indudablemente impulsado por el miedo.

Desde el punto de vista teórico, entre los autores que han definido el concepto de lo inquietante, Sigmund Freud (1856-1939) es quizá el más conocido, si bien el psiquiatra Ernst Jentsch (1867-1919) fue el primero en abordar y definir lo *Unheimliche* (lo inquietante) como ambigüedad e incertidumbre, enraizadas en la liminalidad. Desde entonces, las diferentes expresiones de lo inquietante han sido exploradas en diversos medios, más recientemente a través de las cualidades turbadoras de los objetos humanoides en la robótica (Mori, MacDorman y Kageki, 2012), por ejemplo.

Este artículo se sitúa en la intersección entre la historia cultural, el folklore universitario, la construcción simbólica de espacios académicos y la historiografía

de la ciencia. Si bien existen estudios sobre imaginarios universitarios y tradiciones legendarias, el caso del sillón del diablo no ha sido analizado como elemento de sentido histórico en el marco de la cultura científica.

La presente contribución responde a la siguiente pregunta historiográfica: ¿cómo se construye, transmite y resignifica una leyenda universitaria renacentista —en este caso, la del sillón del diablo— a partir de tensiones reales entre el saber médico (léase las disecciones anatómicas), el espacio universitario, los recelos religiosos y morales y el saber prohibido en la Valladolid del siglo XVI? Su contribución específica consiste en documentar un hecho histórico (la cátedra de Rodríguez de Guevara, proceso al médico Andrés de Proaza), en un ejemplo de hibridación entre saber científico, tradición oral y cultura material, mostrando cómo estos elementos configuran un imaginario cultural persistente, cristalizando todo ello en una leyenda que perdura hasta hoy.

Tomando como caso de estudio el sillón del diablo conservado en el Museo de Valladolid —un objeto material real del siglo XVI asociado a una tradición oral y una reescritura moderna—, se analiza cómo esta leyenda funciona a modo de mecanismo moralizante frente los atajos pretendiendo acceder al conocimiento prohibido. La contribución específica radica en contextualizar la leyenda dentro de la historiografía de la medicina renacentista en Valladolid (primera cátedra de anatomía en España, 1548-1550); aplicar el concepto de lo inquietante (Jentsch/Freud) a un objeto maldito cotidiano; delimitar el corpus y la genealogía de la leyenda, distinguiendo entre datos documentados, tradición oral e interpretaciones posteriores; y demostrar su valor como patrimonio inmaterial que refleja ansiedades persistentes entre marcos encorsetados normativos religiosos y morales, y prácticas científicas emergentes (dualidad entre ciencia y transgresión).

Se ofrece, pues, por primera vez, un estudio académico sistemático sobre el sillón en cuestión.

En efecto, numerosos objetos tienen el poder de provocar sentimientos de inquietud, con las muñecas ocupando frecuentemente un lugar central en las narrativas terroríficas (López Fernández, 2016, pp. 183-206). Junto a las muñecas, los objetos más comunes han cobrado considerable atención, como pretendemos mostrar a lo largo de estas páginas con el conocido como el sillón del diablo. Este objeto tan cotidiano y presente en todas nuestras casas —nuestra zona de seguridad— aporta una representación simbólica de su pasado, de las luchas internas y conflictos fáusticos no resueltos de los personajes que han estado asociados a ella. La silla, como veremos, ha desempeñado un papel fundamental en la narrativa debido a sus cualidades inquietantes como objeto liminal.

Este trabajo se centra específicamente en este tema: lo siniestro del sillón del diablo y su manifestación artística. Nuestra hipótesis es que los sentimientos perturbadores que ha evocado el referido sillón surgen de su liminalidad, es decir, de su capacidad para encarnar e implicar una cierta subjetividad mientras permanece enraizada en su materialidad como objeto.

1. Fundamentos teóricos

1.1. Aproximación a lo inquietante

Entre la multitud de debates en torno a lo que se considera terrorífico, emergen dos aspectos cruciales: la capacidad del género para producir experiencias intensas y la influencia constante del Gótico, lo fantástico y lo inquietante en ese mismo proceso. Si bien el término gótico predomina en los siglos XVIII y XIX, su origen se sitúa en *The Castle of Otranto: A Gothic Story*



(1764)⁴ de Horace Walpole. Desde entonces, se ha convertido en un concepto fundamental ampliamente examinado en diversos medios (Wasson, 2020). De forma similar, lo fantástico⁵ ha mantenido una presencia continua a lo largo de la historia, desde los mitos antiguos y el folklore hasta la literatura, el cine y el arte moderno (James y Mendlesohn, 2012). Como señala Alexandra Reuben (2004), el concepto de lo inquietante transita por los ámbitos del gótico y lo fantástico antes de asentarse finalmente en los postulados más actuales. Para Sigmund Freud (2003), este concepto crea un espacio donde se pierde la orientación, transformando elementos familiares en entidades desconcertantes. Estas cualidades lo hacen especialmente adecuado para el género del terror, dado que este se centra en el miedo⁶, y lo inquietante explora una manifestación específica de esa emoción al mezclar lo familiar con un sentido perturbador.

Al profundizar en el concepto de lo inquietante en campos como la psicología, los estudios culturales, la crítica literaria, los estudios cinematográficos e incluso la arquitectura, es evidente que Sigmund Freud es un referente. Y entrando en el tema que nos ocupa, persiste un aspecto esencial de los objetos cotidianos en el ámbito de lo inquietante: su liminalidad. Ernst Jentsch, a quien se le atribuye el haber introducido el concepto de lo inquietante, fue también el primero en articular la cualidad liminal de ser tanto sujeto como objeto. Este concepto fue definido como una “doubt as to whether an apparently living being

⁴ Como señala E. J. Clery (2002), a Walpole se le atribuye ser el primero en emplear el término gótico en respuesta al surgimiento de la novela durante la Ilustración. Dado que la literatura gótica se basa en elementos sobrenaturales, ésta sirvió como un contraste ideal frente a los valores racionales predominantes en la novela precedente del siglo XVIII.

⁵ Todorov aporta su magistral granito de arena al disertar en torno a la duda que experimenta un protagonista mientras se encuentra “confronting an apparently supernatural event” (1973, p. 25).

⁶ Lovecraft define el miedo como “the oldest and strongest emotion of mankind” (1973, p. 3).

really is animate and, conversely, doubt as to whether a lifeless object may not in fact be animate” (Jentsch, 2008, p. 221).

Los académicos también han recurrido a Jacques Lacan para profundizar en la naturaleza inquietante de los objetos. Dolar (1991, pp. 5-23) demuestra cómo los conceptos lacanianos pueden reformular nuestra comprensión de lo inquietante, arrojando luz sobre la naturaleza ambigua de los objetos más comunes. A la luz de lo anterior, nuestro objetivo es explorar cómo los objetos cotidianos, en este caso un sillón, poseen la capacidad de rezumar subjetividad mientras permanecen enraizados en su materialidad (Festa, 2016, pp. 133-147). Intentaremos demostrar cómo este objeto se sitúa entre una serie de dualidades, emanando una apasionante a la par que temible inquietud (Rank, 1971). Como se argumentará a lo largo de esta contribución, esta liminalidad se manifiesta de forma paradigmática en el sillón del diablo.

1.2. Lo material y lo subjetivo

Antes de adentrarnos en el objeto que nos ocupa, es fundamental definir claramente dos temas cruciales: la materialidad y la subjetividad. A lo largo de la historia, la materialidad y la subjetividad han estado interrelacionadas, desde el concepto del alma en Platón y su visión de los objetos materiales como representaciones imperfectas de formas ideales, hasta el dualismo mente-cuerpo de René Descartes. Posteriormente, estos ámbitos se separaron (Malabou, 2009; Schleusener, 2021). Materialidad y subjetividad son, pues, realidades interconectadas.

La subjetividad, como sostiene Judith Butler (1990), se refiere a la experiencia interna que se configura a través de interacciones con normas sociales

y discursos culturales, entre otros. En cambio, la materialidad se refiere a las cualidades y propiedades de los objetos físicos que influyen y moldean las acciones e interacciones humanas. Esto indica que el significado de la materialidad reside en cómo los atributos físicos de un objeto le confieren un nuevo sentido (Shaviro, 2014; Grosz, 2017). Si bien la materialidad puede parecer impersonal y objetiva, esta posee un peso emocional, moldeado principalmente por el hombre (Brown, 2001, p. 1). Este marco teórico habilita el análisis para examinar el sillón del diablo como objeto que, pese a su materialidad inanimada, parece poseer alma, personalidad propia o incluso agencia maligna, a tenor de la tradición.

1.3. Objetos malditos

En la antigüedad, la creencia en la magia era común (Masoga, 2002, pp. 161-176), si bien con el avance de la ciencia, esta creencia ha disminuido considerablemente (Clark, 1997; Tausiet, 2010, pp. 159-172). Sin embargo, la creencia en la magia persiste incluso en la sociedad moderna (Lindeman y Aarnio, 2009, pp. 1-9; McLean, 2009, p. 5; Subbotsky, 2011, pp. 127, 137).

El pensamiento mágico no puede desligarse del Cristianismo. Y si hablamos de Cristianismo, no podemos obviar la creencia en objetos familiares, mágicos y malditos. De hecho, veneramos reliquias, mientras que rechazamos otros objetos. Tradicionalmente, siempre ha habido un foco de atención poderosísimo en la influencia satánica (Ellis, 1990, pp. 29, 39-40; Victor, 1990, p. 53; Frankfurter, 2001, p. 352). Cabe señalar que el Satanismo concebido por la religión católica siempre ha sido avivado precisamente por la misma Iglesia, con creencias que persisten hasta la actualidad (Vernon, 2009). De acuerdo con estas doctrinas, a pesar de que Cristo triunfó sobre Satanás, la guerra aún no ha terminado, y eso incluye maldiciones, ocultismo, objetos malditos, votos demoníacos...

Los objetos malditos se definen ampliamente como cualquier objeto utilizado al servicio de Satanás (Koch, 1986, p. 288). Estos objetos abren una puerta a otra dimensión, son un canal de comunicación con los demonios; incluso tocar objetos malditos puede provocar que una persona quede maldita (de ahí las muertes, como veremos más adelante, de quienes, ignorando la maldición, fallecieron sin ser conscientes del peligro que corrían). Objetos aparentemente inocentes pueden ser facilitadores de que el mal se introduzca en el hogar de cada uno, como puede ser una silla. Se cree que dichos objetos deben ser destruidos, siguiendo las instrucciones del Deuteronomio 2:5.

Estos objetos siniestros, pues, parecen estar habitados por un poder espiritual maligno (Radermacher 2019, pp. 169-170). Por tanto, según estamos viendo, los objetos no actúan por sí mismos, si bien sí que tienen la capacidad de producir un efecto (Radermacher 2019, p. 173). Esto encaja con la idea de que los objetos malditos atraen el mal, pudiendo tener consecuencias reales para quienes interactúan con ellos. Es decir, los objetos malditos albergan la capacidad de despertar asombro dentro de un marco cosmológico; dichos objetos poseen propiedades animadas por un poder sobrenatural (Radermacher 2019, p. 176). Desde esta perspectiva, en una cosmovisión donde los objetos son completamente inanimados, estos carecerían de poder. En otras palabras, serían un mero objeto decorativo o funcional. La idea de que manipular o ver un objeto maldito pueda transmitir el mal refleja una cosmovisión asociada con la cultura y las creencias (Vernon, 2009). Creer en objetos malditos puede derivar en la demonización de otras personas, como veremos a continuación.

1.4. La silla: significados

Las sillas, antaño símbolos distintivos de estatus, riqueza y poder (Bone, 2019, pp. 133–145), se han convertido en elementos omnipresentes en la vida moderna. No obstante, durante gran parte de la historia de la humanidad, las sillas eran objetos excepcionales a la par que simbólicos. Hasta el siglo XVIII, las sillas eran lujos reservados para las élites, utilizadas a menudo como marcadores de autoridad o privilegio. En *King Lear* (1603), por ejemplo, el monarca entra en una silla transportada por sirvientes: una metáfora literal del poder. Este significado de estatus persiste en la actualidad: en el ámbito académico, el logro más alto se denomina una cátedra (*a chair*, en inglés); quien dirige una reunión es la silla (*the chair*); y el líder de una empresa es un presidente o presidenta (*chairman/chairwoman*). Además, sigue siendo una verdad universalmente aceptada que la mejor silla en cualquier oficina siempre pertenece al jefe (Bone, 2019, p. 133).

Por tanto, la silla tiene un significado simbólico, ligado al estatus y la posición académica. Ocupamos una silla, tenemos una silla, y en algunos casos, la silla nos define. En este contexto, los términos silla y docente son intercambiables, y esta conexión histórica proviene del acto de dictar cátedra desde una posición sentada. Así, la silla trasciende su materialidad. Se preside un comité o una reunión desde la silla. En esta dualidad, la silla es simultáneamente el objeto que ocupamos y la identidad que asumimos (Vachhani y Bell, 2024, pp. 891–906).

En la universidad, la silla simboliza jerarquía y posición. Tener una silla es ser titular de una cátedra, de modo que denota un innegable estatus. Conseguir una silla se convierte en una forma abreviada para describir la promoción académica, dejando de lado la materialidad del objeto (Bone, 2019, p. 133).

La relación con la silla es tanto física como simbólica. Ajustamos nuestros cuerpos al ocuparla, reclamamos el espacio que nos invita a ocupar, y en este acto nos fusionamos con su significado. Como señala Ahmed, la ocupación del espacio se simboliza a menudo con un objeto que confiere reconocimiento y autoridad (2006, p. 138). La disposición de las sillas en eventos académicos también refleja poder y jerarquías. Un círculo puede fomentar inclusión, mientras que las filas perpetúan el orden tradicional. La silla vacía espera, pero también excluye: ¿Es esta silla para mí? ¿Soy bienvenido? Estas preguntas ilustran cómo la silla no solo delimita el espacio físico, sino también dinámicas de inclusión y exclusión. El acto de sentarse —o ser invitado a hacerlo— está cargado de significado. Recordemos que no son pocos los pueblos en los que se encuentra el ofrecimiento de asiento y comida como muestra de hospitalidad.

La silla, en su aparente cotidianidad, puede acarrear en sí toda una miríada de recuerdos que nos pueden evocar e incluso transportar a tiempos y lugares pasados (Lupyan, 2008, pp. 348–369). Bone (2019, p. 134) reflexiona sobre cómo el pasado afecta al presente, no de manera visible, sino a través de sus consecuencias y afectos, creando un vínculo persistente entre la memoria y el ahora. Este fenómeno nos lleva a pensar en la silla como un espacio e incluso una realidad donde lo conocido y lo desconocido, lo familiar y lo extraño, se entrelazan de manera inquietante (Pors, 2021, pp. 289-301).

Desde una óptica filosófica, la silla y la mesa aparecen como metáforas del espacio desde el cual se produce el conocimiento (Ahmed, 2006, pp. 3-4). Así, aunque la mesa soporta físicamente la escritura, permanece casi invisible, una presencia tácita en el paisaje del trabajo intelectual. La silla, sin embargo, a menudo toma un papel más prominente como lugar de reflexión. ¿Quién tiene el

derecho de sentarse, de ocupar ese espacio? En contextos académicos y laborales, la silla no es solo un soporte, sino también un símbolo de pertenencia, autoridad y poder.

Consecuentemente, es innegable que los objetos pueden transportarnos a otros tiempos y lugares. Algunos de ellos actúan como portales afectivos, capaces de conectar momentos, cuerpos y espacios (Ahmed, 2006, p. 154). Estas dinámicas se evidencian en cómo los cuerpos interactúan con los objetos, pero también en cómo los objetos influyen en los cuerpos. Por ello, podemos reconsiderar nuestras relaciones con los objetos cotidianos, desafiando las normas existentes y explorando nuevas formas de ser y estar en el mundo. En última instancia, este replanteamiento de nuestra relación con la materialidad nos invita a reconocer las fuerzas complejas y a menudo invisibles que configuran nuestra experiencia social, afectiva y corporal (Vachhani y Bell, 2024, pp. 891-906).

Virginia Woolf escribe sobre objetos abandonados, instándonos a considerar cómo su poder material permanece y, como destaca Fraser (2020, pp. 80-97) en *To the Lighthouse*, Woolf describe los fantasmas de las sillas. Marcas y huellas del cuerpo humano permanecen en estos objetos aparentemente inanimados: el asiento hundido, los brazos desgastados, los nombres de estas partes de la silla reflejan los contornos del cuerpo humano que alguna vez los ocupó. Las sillas están moldeadas por la historia, incluso si ignoramos esa historia (Ahmed, 2006, p. 186).

La silla representa, desde los albores de la humanidad, mucho más que un simple objeto de decoración o un mueble para ser utilizado. Si aceptamos el hecho de que una silla es un objeto que ofrece comodidad (y que delimita el estatus como hemos explicado), deberíamos plantearnos si, en el caso que nos ocupa, las sillas

sirven para comunicarse con el mundo espiritual. Muchas de estas preguntas, que tienen relación con las maneras de sentarse y el mobiliario asociado, trascienden el mero uso que hacemos de este objeto (Ahmed, 2006). Al analizar el devenir de un objeto, no solo exploramos su significado y uso en nuestra vida cotidiana (Appadurai, 1986), sino también cómo las fuerzas materiales constituyen aquello que importa y a quienes les importa (Taylor, 2019, p. 47). Los objetos adquieren significado y, al mismo tiempo, lo trascienden, formando nuevas relaciones con el mundo (Festa, 2016, pp. 133–147; Barad, 2007; Bennett, 2010).

En efecto, nuestro lenguaje está plagado de referencias sobre los asientos o las formas de sentarse: sentar cátedra, sentar cabeza, dichos populares... Lo que es innegable es que estos muebles están cargados de significados, como por ejemplo si se sienta uno a la derecha o a la izquierda de Dios; por otro lado, habitualmente representado en su trono celestial; hay incluso sillones que cuentan con su propia letra del alfabeto. Las connotaciones de estos muebles son inmensas y profundas, en todas las sociedades (Gutiérrez Usillos, 2016, p. 210).

En definitiva, pretendemos mostrar el significado de este objeto cotidiano, ayudar a comprender cómo algo aparentemente trivial está cargado de significado y, sobre todo, cómo un objeto que hemos normalizado puede tener más significados, algunos transcendentales que incluso permiten la comunicación con el más allá, con un mundo espiritual (bueno o malo; en este caso, aciago). Esta contribución supone un viaje a la comprensión y reflexión en torno a un mueble cotidiano y, en definitiva, del ser humano (Gutiérrez Usillos, 2016, p. 210).

Debemos resistir la tentación de tildar las sillas como meros objetos. Como señala Bone (2019, p. 135), estamos en constante contacto con el mobiliario: ajustamos nuestros cuerpos, lo observamos y lo incorporamos a nuestros espacios.

Las sillas moldean nuestras relaciones y jerarquías. Por ejemplo, una silla puede reforzar divisiones o desafiarlas, como cuando un adulto ocupa una silla infantil.

En síntesis, la silla condensa históricamente significados de jerarquía, autoridad y pertenencia, especialmente en el ámbito académico, al tiempo que acumula huellas materiales y afectivas de quienes la han ocupado. Esta doble dimensión, familiar en tanto mueble doméstico y extraño debido a su poder sobrenatural, encarna la hipótesis central del trabajo: el sillón frailerero vallisoletano representa un objeto privilegiado para proyectar ansiedades y narrativas, sugiriendo una subjetividad maligna al mismo tiempo que permanece anclado en su materialidad física.

2. Metodología

Este estudio adopta un enfoque interdisciplinar cualitativo, combinando análisis histórico-cultural y hermenéutico de objetos (siguiendo a Appadurai, 1986; Brown, 2001). El corpus principal incluye fuentes secundarias que en ocasiones son primarias en torno a la leyenda (Rivera Manescau, 2017 como origen escrito documentado; artículos periodísticos y guías locales como corpus de transmisión contemporánea); descripción material del sillón (datos del Museo de Valladolid y Wattenberg, 2002); contexto historiográfico de la cátedra de anatomía (documentos de Simancas, estudios de Rojo Vega, Burrieza Sánchez, Okholm Skaarup y López Piñero); y tradición oral y mediática reciente (entrevistas informales con personal del museo y cotejo con la familia del restaurador fallecido en 2021, verificando datos biográficos y cronológicos,

mediante registros civiles y necrológicos⁷; consulta al autor de la novela inspirada en los sucesos, Del Pozo).

El procedimiento analítico consistió en la triangulación de fuentes — haciendo una lectura crítica— para distinguir hechos históricos documentados y verificables de relatos legendarios propios de la tradición oral y de la elaboración interpretativa; aplicación del marco teórico de lo inquietante a la liminalidad del objeto; y una discusión interpretativa de su función moral en el imaginario universitario. En cuanto al concepto de lo inquietante, se aplicó el marco propuesto tanto por Jentsch (duda ontológica sobre lo animado y lo inanimado; mueble cotidiano frente a mueble maldito) como por Freud (el retorno de lo familiar que ha permanecido reprimido). Asimismo, se ha establecido una relación entre la silla como soporte pasivo frente a un mueble que no es sino el origen de desgracias continuadas en el tiempo. Y esas desgracias son las que posibilitan un análisis ambivalente de la leyenda tanto en cuanto combina hechos verificables con elementos sobrenaturales.

Finalmente, el análisis se articula a partir del concepto de lo inquietante (*Unheimliche*), entendido como la emergencia de extrañeza en lo familiar. Este marco se aplica al objeto de estudio (la silla) mediante la identificación de tres dimensiones: su carácter cotidiano, su asociación con prácticas transgresoras del conocimiento y su posterior resignificación simbólica en la tradición cultural.

⁷ En este caso debemos precisar que se han omitido datos sensibles, tratando las fuentes de manera anónima, máxime en el caso que nos ocupa, al estar tratando con personas ya fallecidas por un lado y figuras públicas por otro.

3. Resultados

3.1. La maldición del sillón del diablo

Casi en la última planta del Museo Provincial de Valladolid, en una habitación decorada y destinada a colocar objetos de la España del siglo XVI, el visitante se encuentra el conocido como sillón del diablo. Es este un objeto aparentemente diseñado para el descanso, si bien otrora estuvo colgado en un rincón de la sacristía de la capilla universitaria, fijado a la pared, a una respetable altura y bocabajo, para que nadie cometiera la misma imprudencia, antaño perpetrada al retar —voluntaria e involuntariamente, como veremos— al destino, a la tradición y a la maldición, sentándose en él.

Figura 1. El sillón del diablo⁸



⁸ Rastrojo, 2008.

La maldición comenzó con un proceso incoado (no fue la Santa Inquisición, como erróneamente se ha pretendido) al médico judío de origen portugués (datos también discutibles, como mostraremos) Andrés de Proaza, alumno de 22 años y discípulo del prestigioso cirujano granadino Alonso Rodríguez de Guevara (1520-1587)⁹.

Alonso, médico de cámara de Catalina de Austria en Lisboa (siguiendo la sugerencia de Felipe II) y vinculado consanguíneamente con Carlos I de España al ser su sobrino y yerno (Burrieza Sánchez, 2009, p. 120), se formó como cirujano y médico, especializándose en Anatomía (Mezquita Moreno, 1960, p. 15; O'Malley, 1964, pp. 43-77; Fernández Martín, 1974, pp. 359-360) en tierras italianas durante dos años. Regresó a España en 1548, y solicitó abrir una cátedra a fin de dar a conocer sus conocimientos más notables y modernos para la época. Precisamente, la Corona estaba empeñada, por esos años, en que las Universidades Mayores (concretamente Alcalá, Salamanca y Valladolid) de la Corona de Castilla reformaran sus estudios de Medicina demandando que incluyeran la “Anatomía en el Cadáver” como una materia a impartir. En ese ambiente favorable, Rodríguez de Guevara consiguió ser nombrado docente de Anatomía en la Universidad de Valladolid entre 1548 y 1550 (Olagüe de Ros, s/f). Solicitado el permiso, consultadas las tres universidades mencionadas, y no encontrándose objeción alguna, otorgaron su parecer favorable a la propuesta, siendo el primero que abrió una Cátedra de Anatomía en España situándola en la ciudad de Valladolid, que por entonces era la capital del reino con Felipe III (Okholm Skaarup, 2015, p. 91; Moreno-Egea, 2016, pp. 113-122). Fue el mismo rey Felipe III quien le otorgó el permiso para abrir dicha Cátedra. Vaquero recoge y afirma que un insigne

⁹ <https://dbe.rah.es/biografias/19968/alonso-rodriguez-de-guevara>

anatómico y cirujano que fue Bernardino Montaña de Monserrate señaló que “si se quiere ser experimentado en anatomía, habría de aprenderla en Montpellier, Bolonia o Valladolid” (Rivera Manescau, 2017, p. 82; Vaquero et al., 2020, p. 153). Rodríguez de Guevara alcanzó el grado de Doctor y posteriormente lograría la Catedra de Anatomía y Cirugía en la Universidad de Coimbra (Irisarri, 2020, p. 20).

A modo de referentes históricos, ya en el siglo III a. C. se practicaban en Alejandría disecciones a cargo de Herófilo y Erasítrato. Habrían de pasar muchos siglos —demasiados— hasta la llegada de Mondino de Luzzi (1316) para que en la Universidad de Bolonia los futuros médicos aprendieran directamente con un cadáver (y no a partir de libros y especulaciones teóricas). La ausencia de disecciones anatómicas en las universidades europeas fue consecuencia de dos fuerzas convergentes provenientes ambas de la omnipresente Iglesia y la tradición judeocristiana: la promovida por el terror que el ser humano tenía a los ya fallecidos; y la doctrina que emana de la promesa del Juicio Final, según la cual los cristianos resucitarán en cuerpo y alma, estando obligados a conservar el cuerpo intacto para llegar a ese día en las mejores condiciones posibles. Diseccionar los cadáveres equivalía a profanar los cuerpos de los ya fallecidos, de los seres queridos (Park, 2006). Si bien es cierto que las creencias religiosas tuvieron un papel determinante, dado que se especulaba que para lograr la resurrección se requería de la integridad del cuerpo, no podemos obviar el hecho de que no se estimulaba de manera fehaciente el estudio de la anatomía. De hecho, a algunos clérigos se les prohibió el estudio de la medicina y la cirugía (Mandressi, 2012).

Cabe mencionar, a modo de contexto histórico que los anatomistas medievales, verdaderos, incondicionales e incansables devotos de la ciencia, tenían que recurrir al robo de cuerpos para sus investigaciones perseguidas por la iglesia. Y ello se debía a la existencia de normativas respecto a quiénes podían e incluso el número de cuerpos de que podían disponer, lo que irremediablemente provocó que los anatomistas recurrieran a procedimientos ilícitos para obtener los cadáveres que requerían, práctica que fue frecuente en París durante las primeras décadas del siglo XVIII. Esta realidad entronca directamente con el hecho de que esta ciudad se convirtiera en uno de los principales centros de la enseñanza anatómica y quirúrgica (Mandressi, 2012). Efectivamente, estamos hablando de los *resurreccionistas*, que tan magníficamente inmortalizaría Mary Shelley en su apoteósico *Frankenstein, o el moderno Prometeo*.

Hasta principios del siglo XV la medicina, en tanto que disciplina académica, tuvo en España el mismo rango que otras tales que la Alquimia, la Astrología o la Botánica, estando encuadrada en los denominados Estudios Menores. Su paso a los Estudios Mayores, equiparándose a la Teología y las Leyes, se produjo precisamente en la Universidad de Valladolid con motivo de la creación de la cátedra de Medicina, gracias al privilegio real otorgado por Enrique III de Castilla el 9 de junio de 1404, lo que la convertiría en la Facultad de Medicina más antigua de España (González, 2011).

El Renacimiento abriría las puertas al tan necesario cambio, de modo que los galenos asumieron la necesidad de practicar disecciones como método de conocimiento imprescindible (Mandressi, 2012; Park, 2006). Y no exclusivamente los médicos. De hecho, se dice que el mismísimo Leonardo da Vinci compraba cadáveres en secreto a fin de estudiar y plasmar en sus obras de arte detalles

inimaginables, como se muestra en las ilustraciones de su *Fascicolo de medicina* (1494).

Lo que es innegable es que esta fue la primera Cátedra de Anatomía creada en España (en virtud de un permiso firmado por el emperador Carlos I que se conserva en el Archivo General de Simancas¹⁰) a fin de enseñar la disciplina siguiendo el método del famoso médico nacido en la Bruselas española Andries Wytinck van Wesel (1514-1564) —a la sazón, cirujano de Carlos I—, y la tercera a nivel mundial. El objetivo fue evidente desde el principio: practicar la disección de los cadáveres según el método de la anatomía descriptiva inaugurado en 1543 por el citado anatomista. (López Piñero, 1976, pp. 61-130; Rojo Vega, 2006). A partir de él, las disecciones serían públicas y admitidas por las autoridades.

A partir de este momento, las disecciones serían públicas y admitidas por las autoridades. No en vano, recordemos que desde que fueron autorizadas las disecciones a los cadáveres se realizaban por un profesor de anatomía bajo la atentísima mirada de un gran público reunido en recintos o espacios adaptados para albergar esta celebración solemne de tal acto distintivo cultural. Ya no solo cobraba importancia el llevar a cabo una disección, sino además ser testigo de ella, observarla. Y de aquí, no es difícil colegir que la práctica de las disecciones produciría una interesante relación entre artistas y anatomistas: para ambos era esencial la percepción visual (Mandressi, 2012). Así, entraban en concurso tres actores, a saber, el cadáver *sensu stricto*, el anatomista y los alumnos o público

¹⁰ El permiso real que autorizaba la realización de disecciones anatómicas en Valladolid, firmado por Carlos I, se conserva en el Archivo General de Simancas. Aunque no ha sido posible incluir en este trabajo una reproducción digital del documento original, su texto ha sido transcrito parcialmente en varias fuentes especializadas y aparece recogido por varios autores (Rojo Vega, 2006 y Vallisoletum, 2011).

interesado (Park, 2006). Todo ello, indudablemente, proporcionó una nueva visión del cuerpo y de la gestión del mismo.

Retomando al prestigioso cirujano granadino, este impartió sus lecciones por espacio de veinte meses, en concreto, fue durante los meses de noviembre, diciembre, enero y febrero de cada año, según se desprende del documento custodiado en el Archivo General de Simancas (Rojo Vega, 2006). Sus enseñanzas incluían la disección y el estudio anatómico de cadáveres procedentes de reos ejecutados del Hospital de la Corte y del de la Resurrección (Burrieza Sánchez, 2009, p. 120). Por tanto, Valladolid sería la primera universidad en Castilla que enseñó Anatomía sobre un cadáver gracias a Alonso Rodríguez de Guevara (González de Fauve, 2006, pp. 205-212). Sus enseñanzas conocieron un éxito extraordinario. No en vano, fueron muchos tanto los médicos como los estudiantes de todo el país y de Europa que se vieron atraídos hasta Valladolid, y uno de ellos fue el protagonista de este estudio.

Dichas clases las impartió en una sala acondicionada a tal efecto dentro del lamentablemente desaparecido Hospital de la Resurrección que se encontraba en la famosa acera de Recoletos, frente a la actual Plaza de Zorrilla y que comprendía toda la manzana hasta donde se encuentra la Casa de Cervantes. Dicho hospital fue derribado a finales de 1890. En el solar del desaparecido hospital se levantó años más tarde el edificio conocido como casa Mantilla.

Desde el primer día, según la leyenda, Andrés asiste incansable a las primeras clases magistrales de la Cátedra. Bien por los rumores de sus orígenes judíos e incluso moriscos (Rivera Manescau, 2017, p. 83; obsérvense los prejuicios de la cultura de la época hacia esos dos grupos sociales), bien por otras razones que desconocemos, lo cierto es que Andrés de Proaza no era bien visto

por sus colegas, siendo Proaza un licenciado en la Escuela de Medicina de Valladolid, y aspirante al Grado de Doctor (para ser fieles a la verdad, es justo precisar que nunca llegó a obtener el Doctorado después de cursar los pertinentes estudios y defender su tesis doctoral ante un tribunal, Alonso, 2015, p. 49; su no limpieza de sangre le impediría, entre algún que otro condicionante añadido, alcanzarlo, Burrieza Sánchez, 2009, p. 119; Rivera Manescau, 2017, p. 83). Ignoramos si fue envidia o la tozuda realidad, pero es un hecho que Andrés mostraba una pasión rozando la obsesión por el mundo de la anatomía en el que muy pronto empezó a llamar la atención por sus dotes y sus conocimientos en la materia. Andrés se pasaba interminables horas en su estudio situado en el sótano de su casa.

Fuera como fuese, lo cierto es que pronto comenzó a correr el rumor de que practicaba las artes oscuras, haciendo tratos con el mismísimo diablo, hasta el punto de que se divulgó que sus conocimientos tenían más relación con un pacto satánico que con sus años de práctica de la medicina. Incluso sus propios vecinos extendieron poco a poco el rumor de que por las noches realizaba magia negra en el sótano de su hogar. Cuando se ponía el sol, los gruñidos y gemidos comenzaban a ser percibidos, provenientes del hogar de Proaza, ubicada en la calle Esgueva —bañada antiguamente por el homónimo río hasta que fue desviado a su emplazamiento actual— confluyendo en la actual calle Solanilla (Díaz Viana, 2002, pp. 43-60).

Figura 2. Casa donde vivió Andrés Proaza¹¹



Según la leyenda, hubo quien llegó a afirmar que se habían percatado de la presencia de coágulos de sangre por la zona del río que pasaba por detrás del edificio. El detonante de la detención no fue sino la desaparición de un niño de apenas diez años del vecindario que fue visto por última vez cerca de su casa.

Cuando los alguaciles entraron en la vivienda, encontraron en un primer momento la casa repleta de material médico, al niño desaparecido ya muerto y con signos evidentes de haberle practicado una vivisección o disección en vivo, todo un espectáculo indudablemente macabro. “De hecho, se hallaron también los

¹¹ Casa donde vivió Andrés Proaza, la más oscura de la foto, situada en la actual calle Esgueva (González, 2010).

cuerpos de varios animales, igualmente diseccionados (práctica que no era ni nueva ni desconocida; a tal efecto, véase Mandressi, 2012). Su sed de conocimiento lo había enloquecido” (Delpech, 1991, pp. 155-177).

Como era preceptivo las pertinentes autoridades ordenaron a los alguaciles que detuvieran y encarcelaran al médico, quien acabaría confesando no sin antes ser torturado. Preguntado si había tenido tratos con el diablo, el reo lo negó admitiendo que lo más cerca que había estado de la hechicería radicaba en la posesión de un sillón frailer¹². Afirmó que lo recibió directamente de manos de un nigromante oriundo de Navarra en agradecimiento por haberle salvado de la persecución inquisitorial que realizó fray Juan de Zumárraga en 1527 sobre hechiceros, magos y brujas, ocultándole en su casa. Supuestamente, el sillón habría sido confeccionado por el mismísimo Satanás. Lo que, es más, Andrés — desconocemos si en base a la verdad o si en el ardor del proceso de tortura— llegó a admitir que, cuando se sentaba en el sillón, entraba en trance y percibía ciertos elementos sobrenaturales, lo que le ayudaba en el diagnóstico de las enfermedades de los pacientes y en su posterior curación. Añadió que, tal como le confesó el nigromante navarro, el sillón tiene asociada una suerte de maldición. Nadie más que un médico con altísimos y amplísimos conocimientos medicinales podía sentarse en él sin peligro alguno. Si lo hacía otra persona que no estuviera debidamente formada como galeno, a la tercera vez que se sentara, caería fulminado falleciendo en el acto. Del mismo modo, todo aquel que intentase destruirlo perecería en el intento (Ramos de los Santos, 2024).

¹² Llamado así por ser frecuentes este tipo de sillones en los monasterios y en los ambientes monásticos y religiosos.

El tribunal universitario que lo juzgó ignoró su testimonio. Así, pues, fue condenado y consecuentemente ejecutado en la horca en la plaza pública. Para ejemplo de todos, salió a caballo desde la Universidad con la soga al cuello, mientras unos pregoneros difundían su delito, siendo obligado a recorrer las calles más concurridas de la ciudad. Y antes de ser ejecutado por el brazo secular, en la plaza, a la vista de todos, como era costumbre, ahí es donde lanzó la consabida maldición. También fue condenado a una multa de 500 ducados para la Cámara de su Majestad, y otros 500 para pagar misas por su alma, así como para afrontar las costas del procedimiento (García Teijeiro, 2021, pp. 57-73). Adicionalmente, sus bienes fueron embargados. Todos sus enseres y muebles salieron a subasta hasta en tres ocasiones, pero nadie quiso adquirir esos objetos dada la fama que acompañaría a Proaza, por lo que la subasta quedó desierta. Por ello, fueron adjudicados de oficio a la Universidad de Valladolid a fin de que se pudieran costear los gastos de su ejecución (Rivera Manescáu, 2017, p. 84; Alonso, 2015, pp. 48-55). Allí fueron almacenados, durante varios siglos, en un trastero, sus enseres junto con el sillón del diablo hasta el derribo del edificio histórico de la Universidad, en los años treinta del siglo pasado.

El polvo fue cubriendo el sillón y el tiempo terminó desdibujando aquellos temores que años antes habían sobrecogido la memoria de Valladolid. Apenas nadie recordaba aquella lúgubre historia de asesinatos sangrientos, confesiones satánicas y maldiciones. El viejo sillón había pasado a ser un trasto más en la universidad. Según narra la tradición, fue en el siglo XIX cuando un bedel de la universidad que desconocía esta historia quien descubrió el sillón en una esquina. Decidió llevárselo para utilizarlo en sus descansos diarios. A los tres días apareció muerto sentado en él sin que nadie asociase el fallecimiento con la maldición. Se

contrató a un nuevo bedel quien, al ver el sillón, siguió la costumbre y apareció también muerto justamente a los tres días de tomar posesión de su cargo, sentado en el mismo sillón (Ortega, 2024; Ramos de los Santos, 2024). También habla la tradición de dos alumnas que años después desafiaron la maldición sentándose en él, tras lo cual una falleció en un accidente y la otra arrastró su mala suerte a lo largo de toda la vida (Travieso Alonso, 2013, p. 29).

A raíz de los trágicos fallecimientos, se recordó la maldición que pesaba sobre el referido sillón y, a partir de ese momento, tanto la leyenda como la fama cayeron como una losa sobre ese objeto. Fue entonces cuando se acordó colgar el sillón en la sacristía de una capilla consagrada a San Juan Evangelista (lamentablemente demolida en 1909), bocabajo (Díaz Viana, 2009, pp. 165-178), sujeto con unas argollas de hierro y con una altura muy superior a la de un hombre, de forma que nadie pudiera volver a usarla. La elección del lugar sagrado no fue baladí (Rivera Manescau, 2017, p. 80).

Figura 3. Capilla universitaria de San Juan Evangelista¹³



¹³ Vista de la desaparecida capilla universitaria de San Juan Evangelista. En sus dependencias colgaba, bocabajo, el sillón frailer (Alonso, 2015, p. 54).

Allí permaneció hasta que fue derribado el antiguo edificio de la Universidad. En un primer momento, el sillón fue trasladado al Museo Arqueológico de Valladolid, instalado en el edificio del antiguo Colegio de Santa Cruz. Con motivo del sexto centenario de la Facultad de Medicina de la Universidad de Valladolid formó parte de las piezas que se mostraron en una exposición conmemorativa en el Museo de la Universidad de Valladolid, cuando este museo estaba situado en el Palacio de Santa Cruz (Consejería de Educación, 2006). Posteriormente, el sillón del diablo pasó a formar parte de las colecciones del Museo Provincial en 1890. En 1948, el entonces director del Museo Arqueológico de Valladolid, archivero y bibliotecario Saturnino Rivera Manescau escribió *Tradiciones Universitarias*, donde se encargó de recoger y presentar la terrorífica historia, los truculentos hechos y la consecuente maldición que permea este sillón frailer. Si bien Rivera Manescau afirmaba no creer en la leyenda, es cierto que no aconsejaba a nadie que se sentara en ella; tal y como afirmaría: “¡Lo mejor de los dados, es no jugarlos!” (2017, p. 88).

Por su parte, la conocida directora del Museo de Valladolid Eloísa García de Wattenberg (1923-2017) confirmó que varias personas pidieron permiso para pasar la noche sentadas en el sillón, una petición que, naturalmente, se les denegó. Sabemos que al menos desde 1968 se expone en sus salas (Delibes de Castro et al., 1997, pp. 290-291). Fue la propia Eloísa quien dio a conocer que es un sillón fabricado con madera de nogal, y sin albergar ningún motivo cabalístico en ella. El respaldo y el asiento son de cuero, sujetos con clavazón de hierro y decorados con motivos florales y geométricos, conseguidos mediante pespuntos y repujados. Las chambranas tienen tornillos pasantes y una barra de hierro en la

parte posterior del respaldo, lo que permite desmontarlo para su transporte (Wattenberg, 2002; Rivera Manescrau, 2017, pp. 290-291).

En este punto del análisis, alguien podría pensar que la maldición que estamos analizando no es más que un cuento si no fuese porque una desaparición en torno al año 2000, ya inquietante por sí misma, tiene nombre y apellidos: Luis Laureano Candelario Huéscar Garvi, natural de Alicante y restaurador por entonces del museo. Este personaje, consciente y conocedor de la tradición del sillón, decidió sentarse en el fatídico sillón en un alarde poco sopesado. En efecto, poco después de realizar tal osadía, sabemos que solicitó una excedencia y se marchó para siempre (Arrúe, 2021)¹⁴.

Luis Candelario nació el 2 de febrero de 1947 y se graduó en Bellas Artes en Rávena (Italia), regresando a España, alcanzando la plaza de restaurador de museo en Soria en un primer momento, y trasladándose al Museo de Valladolid posteriormente. Todo un personaje, excéntrico, apasionado, atrevido en demasía, sabemos que en realidad se marchó a Francia, a Orange (región de Provenza-Alpes-Costa Azul). Y a fecha de hoy hemos constatado su fallecimiento el 27 de diciembre de 2021¹⁵.

En la actualidad, tan solo una cinta disuade a los visitantes de sentarse en el sillón maldito, ubicado en la sala XIV sobre mobiliario de la Alta Edad Media en el Museo Palacio del banquero Fabio Nelli de Espinosa, en la plaza del mismo nombre y actual sede del Museo Provincial de Valladolid. Al lado de una mesa y un par de sillas más, podría pasar desapercibido (Ramos de los Santos, 2024). Si

¹⁴ Para conocer todos los detalles del porqué de su acto, remitimos al lector a <https://www.diariodevalladolid.es/valladolid/210816/36885/ultimo-maleficio-sillon-diablo.html>

¹⁵ <https://www.odella.fr/avis-de-deces/de-huescar-y-garvi-laureano-luis-candelario-2021-12-27-orange-2786380/>

se ha mantenido el sillón hasta nuestros días es gracias a la maldición que lanzase Proaza a la hora de su muerte.

Resulta relevante detenernos —acaso brevemente— en uno de los muebles más comunes en cualquier hogar. En este caso, como estamos viendo, nos estamos refiriendo a la silla de brazos también llamada silla —o sillón— frailer, originaria de los conventos de Italia e importada a España a lo largo del siglo XVI por influencia del norte de Italia. Estilísticamente es reconocible por su estilo rígido en el que predominan líneas rectas presentes en patas, travesaños, espaldar y brazos, que favorecen una postura solemne. La sencilla decoración enfatiza su carácter lineal y austero. Tanto el espaldar como el asiento los conforman pedazos gruesos de cueros estirados y repujados sujetos y clavados a la estructura de madera hecha de bastidores. Generalmente el cuero está decorado con patrones labrados. Para la sujeción se suelen utilizar estoperoles, a saber, clavos cortos de cabeza ancha que podían estar decoradas o no. Al ser uno de los elementos de mobiliario más comunes, era posible encontrar fraileras en diferentes espacios civiles nobles y eclesiásticos cumpliendo múltiples funciones: “Furniture involves... convention, producing arrangements... in the presumption that life should be organized in certain ways... for doing this or for doing that... Furniture too is an orientation device, a way of directing life” (Ahmed, 2006, p. 168).

El origen de su nombre se debe a su amplia presencia en los conventos, si bien fue uno de los elementos más característicos del mobiliario español de los siglos XVI y XVII. La silla de brazos italiana solía estar tapizada o acolchada, mientras que el modelo español se caracterizaba, en general, por su asiento y respaldo de cuero al aire con clavazón circular metálico. También se encuentran variantes ricamente adornados con finas telas bordadas, además de emplear

clavazón de materiales más nobles como el bronce o la plata¹⁶. A partir de 1700, se denominaron sillas de cardenal, por su aspecto solemne.

Consideramos pertinente concluir con esta tabla que permite una rápida comprobación de los principales elementos aportados, sintetizando la distinción entre los elementos históricos verificables y los componentes legendarios:

Tabla 1. Comparativa entre hechos históricos documentados y elementos de la tradición legendaria u oral.

Elemento	Fuente	Naturaleza
Cátedra de Anatomía	Permiso real Archivo General de Simancas	Documental Archivo / Historiografía
Rodríguez de Guevara	Fuentes históricas Real Academia de la Historia	Documental
Andrés de Proaza	Rivera Manescáu	Legendaria Documental
Sillón del diablo	Tradición oral	Legendaria
Poderes del sillón	Folklore local	Legendaria
Colocación del sillón bocabajo	Museo de Valladolid Díaz Viana y Alonso	Fuente oral / Fuentes en prensa / Guías
Muerte de bedeles	Tradición oral Ortega Ramos de los Santos	Legendaria / Fuentes en prensa
Caso de Luis Candelario	Arrúe Necrológica	Testimonial Documental

Fuente: Elaboración propia a partir de la triangulación de fuentes primarias y secundarias.

¹⁶ <https://www.museodelprado.es/coleccion/obras-de-arte?searchObras=sillon%20frailero>
https://www.facebook.com/museonacionaldelprado/posts/elementos-de-otro-tiempo-sill%C3%B3n-fraileroel-sill%C3%B3n-frailero-o-silla-de-brazos-es/10155789256978363/?locale=es_LA

4. Análisis y discusión de los resultados

4.1. El valor de la leyenda

A estas alturas, afortunadamente ya nadie discute que lo que se conoce como tradición oral constituye una fuente imprescindible, esencial, nada desdeñable, del imaginario mítico de un pueblo, de un país. Y entre los múltiples géneros que conforman esa tradición, las leyendas son, sin duda, uno de los más populares y de repertorio más amplio. Siendo las leyendas las hermanas pequeñas si son comparadas con la recopilación y el estudio que lo han sido, por ejemplo, de los romances o los cuentos. Leyendas, mitos, cuentos, fábulas, rumores... todos ellos tienen una antigüedad imposible de determinar, y sin embargo han vivido fuertemente imbricados en el acervo más enraizado de todos los pueblos (Pedrosa, 2004).

Del mismo modo que la literatura existe antes de que se plasmará en textos, a saber, la literatura oral, las leyendas han sido un constante en el devenir humano. Estas forman parte del folklore de un grupo, raza, ciudad, etnia... (García Teijeiro, 2021, p. 56) Como sabemos, una leyenda puede tener una base histórica, si bien su relato no se ajusta *strictu sensu* a la verdad histórica (Van Gennep, 1982, p. 20). La leyenda suele centrarse en un lugar determinado, y en ocasiones, en una época más o menos precisa. Además, con independencia de los hechos extraños narrados, la leyenda suele buscar cierta verosimilitud.

El folklore (etimológicamente, el conocimiento popular) apunta a la tradición inmemorial de los seres humanos transmitiendo su cultura, su tradición. España ha aportado excelentes investigadores al respecto (García de Diego o Caro Baroja –ambos estudiosos de mitos y leyendas), si bien el folklore no parece haber

pasado el filtro académico, al menos hasta recientemente, momento en el que afortunadamente se han reconsiderado y gran cantidad de visiones populares se están viendo revisitadas (Díaz Viana, 2008, pp. 165-170). Y al hilo de lo anterior, incluso se ha publicado la novela *El sillón del diablo* cuyo eje es precisamente el mismísimo sillón (Del Pozo, 2016).

La leyenda que estamos abordando, la cual debió ser transmitida oralmente en el ambiente universitario, hunde sus raíces en las leyendas asociadas tanto a la poderosa figura del Diablo como al omnímodo conocimiento. A este respecto, recordemos la conocidísima leyenda de la cueva de Salamanca donde el diablo impartía clases, también sentado Luis (Díaz Viana, 2002; 2008). Estas leyendas se encuadran en el marco universitario estando condicionadas por varios aspectos: a) el deseo de poseer un aprendizaje que sea inmediato, huyendo del esfuerzo; b) el consabido recelo sobre los aspectos diabólicos del saber. En efecto, tradicionalmente, cualquier conocimiento que se alzara contra la fe o desafiara las estructuras patriarcales (recordamos a las inefables brujas, mujeres otrora vilipendiadas por poseer un conocimiento al que no llegaban los hombres) se volvió sospechoso de manera destacada durante la Edad Media (a este respecto, véase Hodgkin, 2007, pp. 182-202; Levack, 2015; Hutton, 2017; Machielsen, 2020). El conocimiento popular, las tradiciones pasadas de boca en boca, abrían una apasionante puerta para que se plantease hasta dónde llegaba la magia y dónde comenzaba el saber (Masoga, 2002, pp. 161-176). A pesar de ello, no podemos dejar de lado el hecho de que estas historias hablan de la pasión por el conocimiento, por estudiar, por aprender, por descubrir, por saber más, y, en definitiva, un deseo muy en la línea del mito de Fausto. Es en ese momento en el

que se decide pactar con el diablo, cruzando líneas que no se debían traspasar (Díaz Viana, 2002, pp. 43-60).

En el caso que nos ocupa, a todo lo anterior se suma el recelo que suscitaban las disecciones, ya que acceder al cuerpo humano era un tema muy delicado (no olvidemos que a lo largo de muchos siglos se enseñaba anatomía sin haber contemplado un cuerpo por dentro). Aquí se asomaban dos retos insalvables: por un lado, la cuestión religiosa del lugar que ocuparía el alma si el hombre abría el interior de su propio cuerpo y confirmaba que esta no se encontraba ahí (Park, 2006). En segundo lugar, se penalizaba y se enviaba un mensaje poderoso: tomar un atajo para alcanzar el saber trae malas consecuencias.

Según la tradición recogida por primera vez en Rivera Manescáu (2017, pp. 80-88), Andrés de Proaza era un estudiante de medicina. La leyenda se encargó de narrar la tradición que nos ha llegado hasta hoy en día. No obstante, investigaciones en archivos universitarios e inquisitoriales (incluidas referencias de historiadores como Rojo Vega y Burrieza Sánchez) no han localizado evidencia documental primaria de la existencia de este personaje ni del proceso descrito, lo que sugiere que se trata de una amplificación legendaria del siglo XX sobre el recelo real a las disecciones anatómicas en el Renacimiento. La leyenda de Andrés de Proaza se remonta, como hemos dicho, a una sola fuente escrita, pero se le han introducido adiciones, como remarcar su supuesto origen judío e incluso morisco, atribuirle un origen portugués o cambiar su ejecución en la horca por la muerte en la hoguera (García Teijeiro, 2021, pp. 57-73).

Así, para garantizarse el éxito de la lección que se pretendía dar a todos los ciudadanos, la verdad histórica se subyuga al mensaje. Sucedió en Valladolid como podía haber ocurrido en cualquier otra ciudad universitaria (Valladolid fue

la primera ciudad donde se comenzaron a realizar disecciones con cadáveres, no lo olvidemos). Por tanto, aquí, nos encontramos con el diablo, una ciudad, un personaje (Andrés de Proaza, donde confluyen otros dos hechos que no son menores, el que supuestamente fuese extranjero y de religión judía) y un objeto concreto (Arrizabalaga, 2016). Y no debemos olvidar que Proaza es un concejo del Principado de Asturias, por lo que pensar que Proaza se refiere al lugar de procedencia y no al apellido es más que plausible. Anastasio Rojo, Catedrático de Historia de la Medicina e infatigable investigador de los archivos de Valladolid en el *Norte de Castilla*, siempre confesó que pese a lo que escribió Rivera Manescau, él nunca encontró en los archivos ni rastro del antiguo poseedor del sillón: el licenciado Andrés de Proaza. Por otro lado, si bien la Inquisición pudo juzgarlo, es más factible colegir que, dada su condición de universitario, fuera juzgado por el Rectorado, puesto que la Universidad tenía jurisdicción propia; para los delitos internos concernientes a alumnos y profesores (no así los de herejía) era el Rector el encargado de juzgar a los miembros de la comunidad universitaria (Burrieza Sánchez, 2009, p. 120). El reo fue entregado y ejecutado por el brazo secular, como era costumbre. La Inquisición, empero, aporta una inefable visión terrorífica.

Conclusiones

La definición de lo inquietante propuesta por Jentsch incorpora la esencia fundamental de este concepto, caracterizada por una incertidumbre ontológica sobre la naturaleza de un objeto o fenómeno. Asimismo, tanto la temática de la concesión de ciertos dones como el pacto con el diablo ha sido recurrentemente explorada en la cultura popular a lo largo de la historia de la humanidad, reflejando una inquietud persistente ante lo desconocido y lo transgresor (Boureau, 2004).

En este contexto, el sillón adquiere una cualidad inquietante al sugerir una vitalidad latente (Appadurai, 1986), lo que genera una sensación de presencia enigmática que se alinea con la noción de lo ominoso en Jentsch. Este fenómeno subraya la capacidad de ciertos objetos para evocar una familiaridad perturbadora, incluso en su aparente simplicidad. A lo largo del tiempo, la ambigüedad inherente a determinados objetos ha proporcionado un terreno fértil para que lo inquietante se manifieste y prospere. En particular, ciertos objetos ocupan un espacio liminal que desafía las categorías convencionales, difuminando las fronteras entre lo animado y lo inanimado (Festa, 2016, pp. 133–147).

Algunos objetos, cargados de cualidades enigmáticas, operan como catalizadores que conducen al ser humano hacia las profundidades de la existencia, incitándolo a reflexionar sobre la compleja intersección entre lo material y lo inmaterial, lo familiar y lo desconocido. En última instancia, estos objetos no solo desestabilizan tanto las certezas ontológicas como nuestra realidad circundante más próxima, sino que también sugieren la posible existencia de un orden que trasciende la realidad inmediata, estimulando la imaginación y el pensamiento especulativo.

El aporte no es probar la historicidad de Proaza (que no es posible), sino mostrar cómo la leyenda se construye sobre hechos reales para advertir contra la *hybris* científica que no es sino la soberbia, la cual conduce a Andrés de Proaza a transgredir límites éticos. En este caso representa un ego desmedido donde Proaza desafía sus propias limitaciones, con innegables consecuencias negativas, ignorando la responsabilidad ética. Lo que es innegable es que Valladolid fue pionera en Europa en la práctica de las disecciones en 1543 de la mano del médico

Alonso Rodríguez de Guevara, hecho cierto. Y no es menos cierto la autorización de la Corona en un contexto de recelo religioso hacia la profanación de cadáveres.

La tradición del sillón del diablo, documentada por primera vez en Rivera Manescau (1948/2017) y sin evidencia primaria de Andrés de Proaza en archivos universitarios o inquisitoriales, emerge como ejemplificación legendaria moderna de esas ansiedades renacentistas persistentes: el terror a que el avance científico (disección, conocimiento del interior del cuerpo) desafíe la integridad corporal prometida en la resurrección cristiana y abra puertas a lo prohibido.

La leyenda funciona, pues, a modo de mecanismo moralizante: advierte contra los atajos frente al saber tradicional (pacto diabólico vs. estudio legítimo), demonizando el deseo de conocimiento inmediato en un entorno donde la anatomía suponía una innegable novedad controvertida. Su persistencia —desde la muerte de bedeles en el siglo XIX hasta los casos contemporáneos como el restaurador recientemente fallecido)— refleja cómo estas tensiones entre fe y ciencia no se disipan con el tiempo, sino que se reescriben en narrativas populares que preservan el imaginario universitario como espacio pleno de riesgo.

En última instancia, el sillón del diablo no prueba hechos históricos, sino que ilustra cómo objetos reales (un sillón frailer del siglo XVI) se cargan de significado cultural sirviendo de vehículo de ansiedades colectivas sobre transgresión científica.

Como reflexión final, cabe señalar que no es menos cierto que nos hemos encontrado tanto la limitación de ciertas fuentes documentales imposibles de rastrear (aducidas por investigadores y que dudamos si han sido estudiadas o se han presentado para acrecentar el poder de la leyenda y su maleficio), como la

reticencia de ciertas personas próximas al objeto que nos ocupa a compartir sus preocupaciones o experiencias. Por otro lado, sería interesante acometer futuras investigaciones de estos objetos comparando y contrastando el poder ejercido a nivel no solo de nuestro país, y en contextos académicos o fuera de ellos. Por último, y aún más apasionante, puede ser una catalogación de los sillones y sillas afectos de maldiciones disertando sobre si su poder es más maléfico que el que puede ejercer una muñeca, una joya, un cuadro, un espejo o cualquier otro objeto.

Referencias

- Ahmed, S. (2006). *Queer phenomenology - orientations, objects, others*. Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv125jk6w>
- Alonso, R. (2015). *Valladolid universal: historias y leyendas de la ciudad que fue capital del mundo* Elefantus Books.
- Appadurai, A. (1986), *The Social Life of Things. Commodities in cultural perspective*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819582>
- Arrizabalaga, M. (01 de marzo de 2016). El Sillón del Diablo que concede el saber o roba la vida. *El diario. Nuevos Horizontes*. https://www.pub.eldiario.net/noticias/2016/2016_03/nt160301/nuevoshorizontes.php?n=3&-el-sillon-del-diablo-que-concede-el-saber-o-roba-la-vida
- Arrúe, I. (16 de agosto de 2021). *El último maleficio del sillón del diablo*. Diario de Valladolid. <https://www.diariodevalladolid.es/valladolid/210816/36885/ultimo-maleficio-sillon-diablo.html>
- Barad, K. (2007). *Meeting the universe halfway: Quantum physics and the entanglement of matter and meaning*. Duke University Press. http://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2009.00013_10.x
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: A Political Ecology of Things*. Duke University Press. <https://doi.org/10.1215/9780822391623>

- Bone, J. (2019). Ghosts of the material world in early childhood education: Furniture matters. *Contemporary Issues in Early Childhood*, 20(2), 133–145. <https://doi.org/10.1177/1463949117749599>
- Boureau, A. (2004). *Satan hérétique: Histoire de la démonologie (1280-1330)*. Odile Jacob. <https://doi.org/10.3917/oj.boure.2004.01>
- Brown, B. (2001). Thing Theory. *Critical Inquiry*, 28 (1), 1-22. <https://doi.org/10.1086/449030>
- Burrieza Sánchez, J. (2009). *El peligro de sentarse en el sillón del diablo*. En Guía misteriosa de Valladolid (pp. 118-122). La Editorial de Urueña.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203824979>
- Clark, S. (1997). *Thinking with demons: the idea of witchcraft in early modern Europe*. Clarendon Press. <https://doi.org/10.1017/s0395264900039652>
- Clery, E. (2002). The Genesis of ‘Gothic’ Fiction. In J. E. Hogle (Ed.), *The Cambridge Companion to Gothic Fiction* (pp. 21-41). Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/ccol0521791243.002>
- Consejería de Educación (2006). *VI Centenario de la Facultad de Medicina: Universidad de Valladolid, 1404-2006*. Junta de Castilla y León. <http://doi.org/10.35376/10324/3000>
- Del Pozo, V. (2016). *El sillón del diablo*. Glyphos Publicaciones.
- Delibes de Castro, G., Pérez Rodríguez, F., y Wattenberg García, E. (1997). *Museo de Valladolid: Colecciones*. Junta de Castilla y León.
- Delpech, F. (1991). L’écolier diabolique: aspects ibériques d’un mythe européen. En J. L. Guereña et al. (Eds.) *L’Université en Espagne et en Amérique Latine du Moyen Âge à nos jours. I: Structures et acteurs* (pp. 155-177). Publications de l’Université. <https://doi.org/10.4000/books.pufr.5859>
- Díaz Viana, L. (2002). El diablo en la universidad: la tradición erudita de la magia. En F. del Pino Díaz (Ed.), *Demonio, religión y sociedad entre España y América* (pp. 43-60). CSIC.
- Díaz Viana, L. (2008). *Leyendas populares de España: Históricas, maravillosas y contemporáneas*. La Esfera de los Libros.

- Díaz Viana, L. (2009). Leyendas populares de Valladolid y su relación con otros relatos. En *Conocer Valladolid. II Curso de Patrimonio Cultural 2008/09* (pp. 165-178). Ayuntamiento de Valladolid.
- Dolar, M. (1991). 'I Shall Be with You on Your Wedding-Night': Lacan and the Uncanny. *October*, 58 (5), 5-23. <https://doi.org/10.2307/778795>
- Ellis, B. (1990). The devil-worshippers at the prom: Rumor-panic as therapeutic magic. *Western Folklore*, 49 (1), 27-49. <http://doi.org/10.2307/1499481>
- Fernández Martín, L. (1974). Orígenes de la disección anatómica en la Universidad de Valladolid. *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 359-360.
- Festa, L. (2016). The Lives of Things: Objects, It-Narratives, and Fictional Autobiography, 1700-1800. In A. Smith (Ed.), *A History of English Autobiography* (pp. 133-147). Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/cbo9781139939799.010>
- Frankfurter, D. (2001). Ritual as Accusation and Atrocity: Satanic Ritual Abuse, Gnostic Libertinism, and Primal Murders. *History of Religions*, 40 (4), 352-380. <http://doi.org/10.1086/463648>
- Freud, S. (1919/2003). *The Uncanny*. (trans. David McIlintock). Penguin Books.
- García Teijeiro, M. (2021). El tema del sillón encantado desde la época clásica. En J. de la Villa Polo et al. (Eds.), *Forum classicorum. Perspectivas y avances sobre el mundo clásico (XV Congreso de la Sociedad Española de Estudios Clásicos)* (I, pp. 57-73). Sociedad Española de Estudios Clásicos.
- González, J. (03 de enero de 2010). El sillón del diablo. *Vallisoletum*. <https://vallisoletvm.blogspot.com/2010/01/el-sillon-del-diablo.html>
- González, J. (06 de agosto de 2011). La Facultad de Medicina de la Universidad de Valladolid. *Vallisoletum*. <https://vallisoletvm.blogspot.com/2011/08/la-facultad-de-medicina-de-la.html>
- González de Fauve, E. (2006). Medicina y sociedad en la época de El Quijote. *Cuadernos de historia de España*, 80, 205-212. <http://doi.org/10.1017/s0038713400127678>
- Grosz, E. (2017). *The Incorporeal: Ontology, Ethics, and the Limits of Materialism*. University of Chicago Press. <http://doi.org/10.7312/gros18162>

- Gutiérrez Usillos, A. (Ed.) (2016). *Así me siento. posturas, objetos y significados del descanso en América*. Ministerio de Cultura.
- Hodgkin, K. (2007). Gender, Mind and Body: Feminism and Psychoanalysis. In J. Barry y O. Davies (Eds.), *Palgrave Advances in Witchcraft Historiography* (pp. 182-202). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9780230593480_11
- Hutton, R. (2017). *The Witch: A History of Fear from Ancient Times to the Present*. Yale University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bzfpmr>
- Irisarri, C. (2020). *Historia de la Cirugía. Luces y sombras* (Vol. 50). https://www.secot.es/media/docs/actualidad/HISTORIA_DE_LA_CIRU%20GIA_1505.pdf
- James, E. y Mendlesohn, F. (Eds.) (2012). *The Cambridge Companion to Fantasy Literature*. Cambridge University Press. <http://doi.org/10.1017/ccol9780521429597.002>
- Jentsch, E. (1906/2008). On the Psychology of the Uncanny. In J. Collins y J. Jervis (Eds.), *Uncanny Modernity: Cultural Theories, Modern Anxieties* (trad. Roy Sellars, pp. 216-228). Palgrave Macmillan. http://doi.org/10.1057/9780230582828_12
- Koch, K. (1986). *Occult ABC*. Kregel Publications.
- Levack, B. P. (2015). *The Witch-Hunt in Early Modern Europe*. (4th ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315685526>
- Lindeman, M., & Aarnio, K. (2009). The belief in magic in the age of science. *SAGE Open*, 2(1), Article 3, 1–9. <https://doi.org/10.1177/2158244014521433>
- López Fernández, R. (2016). Desde la contorsión de la realidad a lo siniestro: El incómodo hiperrealismo de maniquíes, muñecas, efigies y figuras de cera. *Brumal. Revista de investigación sobre lo Fantástico*, (6), 183-206. <https://doi.org/10.5565/rev/brumal.406>
- López Piñero, J. M^a. (1976). La disección anatómica y la reforma vesaliana en la España del siglo XVI. En J. M. López Piñero, *Medicina Moderna y sociedad española. Siglos XVI-XIX*, (pp. 61-130). Cuadernos Valencianos de Historia de Medicina y de la Ciencia.

- Lovecraft, H. (1927/1973). *Supernatural Horror in Literature*. Dover Publications.
- Lupyan, G. (2008). From chair to 'chair': A representational shift account of object labeling effects on memory. *Journal of Experimental Psychology: General*, 137 (2), 348–369. <https://doi.org/10.1037/0096-3445.137.2.348>
- Machielsen, J. (Ed.) (2020). *The Science of Demons: Early Modern Authors Facing Witchcraft and the Devil*. Routledge Studies in the History of Witchcraft, Demonology and Magic. <https://doi.org/10.1017/rqx.2024.376>
- Malabou, C. (2009). How is Subjectivity Undergoing Deconstruction Today? Philosophy, Auto-Hetero-Affection, and Neurobiological Emotion. *Qui Parle*, 17 (2), 111-22. <http://doi.org/10.3366/edinburgh/9781474462112.003.0020>
- Mandressi, R. (2012). *La mirada del anatomista. Disecciones e invención del cuerpo en Occidente*. UIA, Colección El Oficio de la Historia.
- Masoga, M. (2002). Witchcraft, magic and healing: Ancient Graeco-Roman and African belief systems. *Journal of Religion and Theology in Namibia*, 3 (1), 161-176.
- McLean, H. J. (2009). The God of magical thinking. *Journal of Pastoral Counselling*, 44, 4–13.
- Mezquita Moreno, D. (1960). *La vida de los huesos. Discurso de entrada leído en la Real Academia Nacional de Medicina*. Artes Gráficas. <http://doi.org/10.3989/arbor.2004.i707/708.513>
- Moreno-Egea, A. (2016). Aportaciones de los anatomistas españoles del Renacimiento. *Revista Hispanoamericana de Hernia*, 4 (3), 113-122. <https://doi.org/10.1016/j.rehah.2016.02.002>
- Mori, M., MacDorman, K. y Kageki, N. (2012). The Uncanny Valley. *IEEE Robotics & Automation Magazine* 19(2), 98-100. <https://doi.org/10.1109/MRA.2012.2192811>
- Olagüe de Ros, G. (s/f). Alonso Rodríguez de Guevara. En *Real Academia de la Historia. Diccionario Biográfico electrónico*. Consultado el 30 de noviembre de 2024 en <https://historia-hispanica.rah.es/biografias/39641-alonso-rodriguez-de-guevara>

- O'Malley, C. (1964). *Los saberes morfológicos en el Renacimiento. La anatomía.* En *Historia Universal de la Medicina* (IV, pp. 43-77). Salvat.
- Okholm Skaarup, B. (2015). *Anatomy and Anatomists in Early Modern Spain*, Ashgate Publishing. <http://doi.org/10.1093/oso/9780198807025.003.0013>
- Ortega, R. (13 de abril de 2024). Las tres víctimas del sillón maldito en el que se sentó el diablo. *La Razón. Castilla y León*. https://www.larazon.es/castilla-y-leon/tres-victimas-sillon-maldito-que-sento-diablo_2024041366190fd7c0b95c0001d97f3a.html
- Park, K. (2006). *Secrets of Women: Gender, Generation, and the Origins of Human Dissection*. Zone Books. <https://doi.org/10.2307/jj.35440647>
- Pedrosa, J. M. (2004). *La autoestopista fantasma y otras leyendas españolas*. Páginas de Espuma.
- Pors, J. (2021). A ghostly encounter and the questions we might learn from it. *Culture and Organization*, 27, 289–301. <https://doi.org/10.1080/14759551.2021.1903009>
- Radermacher, M. (2019). 'From 'Fetish' to 'Aura': The Charisma of Objects? *Journal of Religion in Europe*, 12, 166-190. <http://doi.org/10.1163/18748929-01202004>
- Ramos de los Santos, J. (08 de diciembre de 2024). La maldición del sillón del diablo en Valladolid. *Lugares con Historia*. <https://www.lugaresconhistoria.com/sillon-diablo-valladolid>
- Rank, O. (1971). *The Double: A Psychoanalytic Study*. (trans. Harry Tucker Jr.). University of North Carolina Press.
- Rastrojo. (21 de junio de 2008). El sillón del Diablo [Fotografía]. En *Wikimedia Commons*. CC BY-SA 4.0. Consultado el 30 de noviembre de 2024 en https://commons.wikimedia.org/wiki/File:El_sill%C3%B3n_del_Diablo.JPG
- Reuben, A. (2004). *Haunted by the Uncanny – Development of a Genre from the Late Eighteenth to the Late Nineteenth Century* [Unpublished doctoral dissertation]. Louisiana State University. http://doi.org/10.31390/gradschool_dissertations.1937
- Rivera Manescau, S. (1948/2017). *Tradiciones Universitarias (Historias y Fantasías)*. (6ª ed.). Ediciones Universidad de Valladolid.

- Rojo Vega, A. (2006). La primera cátedra de anatomía. *Norte de Castilla*.
https://web.archive.org/web/20080711191605/http://www.nortecastilla.es/pg060317/prensa/noticias/Articulos_Opinion/200603/17/VAL-OPI-263.html
- Shaviri, S. (2014). *The Universe of Things: On Speculative Realism*. University of Minnesota Press.
<http://doi.org/10.5749/minnesota/9780816689248.001.0001>
- Schleusener, S. (2021). Introduction: Deleuze and Materialism. *Deleuze and Guattari Studies*, 15 (4), 471-76. <https://doi.org/10.3366/dlgs.2021.0453>
- Subbotsky, E. (2011). The ghost in the machine: Why and how the belief in magic survives in the rational mind. *Human Development*, 3, 126-143.
<http://doi.org/10.1159/000329129>
- Tausiet, M., y Clark, S. (2010). Razonar lo irracional: una conversación con Stuart Clark. *Historia Social*, 66, 159–172. <http://www.jstor.org/stable/40658079>
- Taylor, C. (2019). Objects, bodies and space: gender and embodied practices of mattering in the classroom. En J. Ringrose, K. Wakefield y S. Zarabadi (Eds.), *Feminist posthumanisms, new materialisms and education* (pp. 47-62). Routledge. <http://doi.org/10.4324/9781351186674-5>
- Todorov, T. (1973). *The Fantastic*. The Press of Case Western Reserve University Cleveland.
- Travieso Alonso, J. M. (2013). *Retablo imaginario I: historias de Valladolid*. Asociación Cultural Domus Pucelae.
- Vachhani, S. J. y Bell, E. (2024). The (academic) chair: Embodied relations of arrival, place, and hospitality. *Review of Education, Pedagogy, and Cultural Studies*, 46 (5), 891–906. <https://doi.org/10.1080/10714413.2024.2306024>
- Vaquero, C., San Norberto, E., Brizuel, J. A., García-Rivera, E., Díez, M. y Hernández, C. (2020). Don Salvino Sierra y el Instituto Anatómico de Valladolid. En *Anales de la Real Academia de Medicina y Cirugía de Valladolid* 56 (pp. 152-169). <http://doi.org/10.24197/aramcv.56.2020.152-169>
- Van Gennep, A. (1982). *La formación de las leyendas*. Editorial Altafulla.
- Vernon, M. (Ed.) (2009). *Chambers dictionary of beliefs and religions*. Chambers Harrap.

- Victor, J. (1990). Satanic Cult Rumors as Contemporary Legend. *Western Folklore*, 49 (1), 51-81. <http://doi.org/10.2307/1499482>
- Wasson, S. (2020). *Transplantation Gothic: Tissue Transfer in Literature, Film, and Medicine*. Manchester University Press. <http://doi.org/10.7765/9781526132871>
- Wattenberg García, E. (2002). Silla de brazos desmontable. Sillón del Diablo. En *Tradición y futuro. La Universidad de Valladolid a través de nueve siglos* (pp. 115-116). Universidad de Valladolid.

Declaración de conflicto de interés y originalidad

Conforme a lo estipulado en el *Código de ética y buenas prácticas* publicado en *Revista Clío*, los autores Sánchez-Verdejo Pérez, Francisco Javier y Arenas Vela, María Victoria, declaran al Comité Editorial que no tienen situaciones que representen conflicto de interés real, potencial o evidente, de carácter académico, financiero, intelectual o con derechos de propiedad intelectual relacionados con el contenido del artículo: *De la realidad a la leyenda: el sillón del diablo*, en relación con su publicación. De igual manera, declaran que el trabajo es original, no ha sido publicado parcial ni totalmente en otro medio de difusión, no se utilizaron ideas, formulaciones, citas o ilustraciones diversas, extraídas de distintas fuentes, sin mencionar de forma clara y estricta su origen y sin ser referenciadas debidamente en la bibliografía correspondiente. Consienten que el Comité Editorial aplique cualquier sistema de detección de plagio para verificar su originalidad. Los autores declaran que en la preparación de este manuscrito no utilizaron herramientas de inteligencia artificial generativa para la redacción de textos o interpretación de datos.