

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE BARCELONA
DEPARTAMENTO DE HISTORIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

MARTIN GELABERTO VILAGRAN

**LA PALABRA DEL PREDICADOR. CONTRARREFORMA
Y SUPERSTICION EN CATALUÑA (siglos XVII-XVIII).**

TESIS DOCTORAL DIRIGIDA POR EL DOCTOR RICARDO GARCIA CARCEL

2003

ABREVIATURAS

ACA.	Archivo de la Corona de Aragón
ACL.	Archivo de la Catedral de Lérida
ADB.	Archivo Diocesano de Barcelona
AEV.	Archivo Episcopal de Vic
AHN.	Archivo Histórico Nacional
APCC.	Archivo de los Padres Carmelitas de Cataluña
APFC.	Archivo Provincial de los Franciscanos de Cataluña
APPC.	Archivo de los Padres Capuchinos de Cataluña
BC.	Biblioteca de Cataluña
BPEB.	Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona
BUB.	Biblioteca Universitaria de Barcelona
IMHB.	Instituto Municipal de Historia de Barcelona

MARTIN GELABERTO VILAGRAN

**LA PALABRA DEL PREDICADOR. CONTRARREFORMA
Y SUPERSTICION EN CATALUÑA (siglos XVII-XVIII).**

UNIVERSIDAD AUTONOMA DE BARCELONA
2003

INDICE

INTRODUCCION	1
Marco histórico y directrices metodológicas.....	5
Fuentes documentales.....	24
<i>Sermonarios y catecismos</i>	25
<i>Los sínodos diocesanos</i>	33
<i>Las visitas pastorales</i>	36
<i>Los libros litúrgicos</i>	38
<i>Otras fuentes documentales</i>	45
I. FUNDAMENTOS DE LA EVOLUCION HISTORICA DE LA CATEQUESIS EN ESPAÑA	48
Reforma católica y doctrina cristiana.....	49
<i>Características generales de la catequesis en España</i>	49
La misión eje de la política de conversión espiritual.....	60
<i>Misión barroca y misión catequética</i>	60
<i>La misión barroca en España. Aspectos principales</i>	71
<i>La misión en Cataluña a fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII: las misiones franciscanas y capuchinas</i>	94
<i>La misión frente al fenómeno de la superstición</i>	114
CONCLUSION.....	119
II. BRUJERIA, MITOLOGIA POPULAR Y APOLOGETICA CRISTIANA	121
Mitología cristiana y mitología folklórica: la génesis de la brujería diabólica en Europa.....	122
Problemática en España y Cataluña.....	138
Los discursos sobre la brujería en la Cataluña Moderna.....	148
<i>El discurso racionalista</i>	149
<i>El discurso demonológico y la tradición mitológica</i>	157
<i>Orígenes histórico-culturales de la mitología folklórica en Cataluña</i>	171
<i>Diabolización de seres mitológicos</i>	172
<i>Metamorfosis de la naturaleza humana en forma animal</i>	188
<i>Cristianización de entidades mitológicas nocturnas</i>	192
<i>Humanización de figuras celestiales</i>	200
<i>Cristianización de territorios en posesión de criaturas maléficas</i>	202
CONCLUSION.....	205
III. RELIGION, ENFERMEDAD Y MEDICINA POPULAR	208
Características generales.....	209
La enfermedad y sus diversas interpretaciones.....	210
<i>La interpretación médica</i>	210
<i>La interpretación religiosa</i>	213
<i>La interpretación popular</i>	219
Cultura clerical y religiosidad de los laicos: El culto a las reliquias en la Cataluña del Antiguo Régimen.....	221
<i>Los protectores celestiales: Culto y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen</i>	221
<i>Los protectores celestiales: El discurso antisupersticioso sobre</i>	

<i>los santos y las reliquias en la Cataluña del Antiguo Régimen</i>	252
Los recursos frente a la enfermedad corporal.....	278
<i>El recurso a los especialistas religiosos</i>	278
<i>Análisis de un caso concreto: los religiosos capuchinos y la religiosidad popular</i>	310
<i>El recurso a los especialistas laicos</i>	327
CONCLUSION.....	349
IV. ADIVINACION Y CULTURA POPULAR	351
La Iglesia frente a la adivinación.....	352
La adivinación natural.....	357
<i>Los fundamentos de la astrología científica</i>	357
<i>Astrología popular y observancias del tiempo</i>	363
<i>Adivinación y observación de los signos naturales</i>	375
<i>Sueños naturales y sueños proféticos</i>	381
La adivinación experimental.....	386
<i>Las palabras y el azar</i>	386
CONCLUSION.....	392
V. PREDICACION, CATEQUESIS Y SUPERSTICIONES	
FESTIVAS	394
La Iglesia y las fiestas cristianas.....	395
La Iglesia y las supersticiones festivas.....	418
<i>Ciclo calendario cristiano y práctica festiva popular</i>	418
<i>Charivaris y disciplina eclesiástica</i>	433
CONCLUSION.....	441
CONCLUSIONES FINALES	442
APENDICE DOCUMENTAL	448
FUENTES Y BIBLIOGRAFIA	480
<i>Fuentes manuscritas</i>	481
<i>Fuentes impresas</i>	484
Bibliografía.....	491

AGRADECIMIENTOS

Es de justicia compartir el mérito de la realización de este trabajo con diversas personas. Debo, en primer lugar, manifestar mi profunda gratitud a Ricardo García Cárcel, director de la tesis, consejero y amigo en las horas difíciles, con quien he contraído una profunda deuda tanto intelectual como humana. Estoy igualmente infinitamente agradecido a Carlos Martínez Shaw, maestro iniciático de mis primeras investigaciones en el campo de la historia moderna de Cataluña. En el capítulo de agradecimientos no sería justo silenciar las aportaciones de otras personas, especialmente profesores y compañeros de los distintos centros universitarios españoles y franceses en los que he desarrollado mi actividad investigadora y docente. No olvido tampoco al personal de los archivos y bibliotecas por haberme facilitado el acceso a los fondos documentales y bibliográficos a lo largo de estos años, sin cuya ayuda y consejo la presente tesis no hubiera alcanzado los resultados obtenidos.

INTRODUCCION

El presente trabajo se inscribe dentro del contexto de la historia de las mentalidades, en el marco de la preocupación por las actitudes y creencias de la cultura y religiosidad popular europea en el período del Antiguo Régimen, corriente historiográfica desarrollada especialmente a partir de los trabajos pioneros de Robert Mandrou¹, Mijail Baktin² y Carlo Ginzburg³ en los años sesenta, que posteriormente se han visto notablemente incrementados con importantes aportaciones de historiadores adscritos en el ámbito historiográfico en lo que se ha dado en llamar también antropología histórica⁴

En el interior de este campo de aplicación, nuestro estudio se propone analizar las creencias y los comportamientos religiosos de las clases populares en la Cataluña de los siglos XVII y XVIII dentro del contexto de la Reforma católica, mediante las series de registros documentales de los archivos y bibliotecas episcopales y civiles de Cataluña, así como a la documentación depositada en otros centros de España.

El objetivo prioritario de la investigación se centra en el análisis de los diferentes métodos y procedimientos utilizados por la Iglesia institucional, principalmente por la vía de la predicación y la catequesis, con el objeto de reformar las conductas populares consideradas como desviadas de la ortodoxia romana en las diversas facetas de la mentalidad y práctica religiosa (culto de santos, práctica sacramental, fiestas cristianas...), creencias calificadas por la institución eclesiástica como *supersticiosas*, y observar, simultáneamente, los límites, las resistencias y los conflictos que encuentra la Iglesia frente a la

¹ R.MANDROU. *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles: la bibliothèque bleu de Troyes*, París, 1966

² M.BAKTIN. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, 1971

³ C.GINZBURG. I benadanti, stragoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento, *Turín*, 1966

⁴ Algunos de los trabajos más importantes publicados en el transcurso de los últimos años son los siguientes: P.BOGLIONI (ed.). *La culture populaire au Moyen-Age*, Montreal, 1979; J.BOSSY. "The counter-reformation and the people of catholic europe", *Past and present*, 47, 1970., p.51-70; P.BURKE, *Popular culture in early modern Europe (1500-1800)*, Londres, 1978; A.CROIX.. *La Bretagne aux XVIIe et XVIIIe siècles. La vie, la mort, la foi*, París, 1981; L.CHATELLIER. *L'Europe des devots*, París, 1981; J.CHIFFOLEAU. *La comptabilité de l'au-delà. Les hommes, la mort et la religion dans la région d'Avignon à la fin du Moyen-Age*, Rome, 1980; J.DELUMEAU. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971; A.J.GOUREVITCH. *La culture populaire au Moyen-Age*, París, 1992; B.LACROIX et P.BOGLIONI (eds.). *Les religions populaires*, Quebec, 1970; R.MANSELLI. *La religion populaire au Moyen-Age: problèmes de méthode et d'histoire*, Quebec-París, 1975; R.MUCHEMBLED. *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, París, 1978; B.PLONGERON et P.LEROU (eds.). *La piété populaire de 1610 à nos jours*, París, 1976; F.RAPP. *L'Eglise et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Age*, París, 1983; C.RUSSO. *Società, chiesa e vita religiosa nell'Antico Règime*, Napoles, 1976; J-CL.SCHMITT. "Religion populaire et culture folklorique", *Annales*, 5, 1976, p.941-953; M.VOVELLE. *La mort et l'occident de 1300 à nos jours*, París, 1983

cultura popular cuando quiere transformar el sistema de conceptualización religiosa de las personas.

La problemática de nuestro estudio se articulará sobre el concepto de “cultura” empleado en su acepción más extensa, definida como el conjunto de manifestaciones sociales, económicas, mentales e intelectuales adquiridas que caracterizan una sociedad, es decir, la manera de ser, pensar y actuar de los individuos en tanto que miembros de un grupo que configuran múltiples comportamientos, y diversas representaciones de la realidad⁵ Por extensión definiremos a los miembros de las clases populares como aquellos individuos que no pertenecen de un modo evidente a la nobleza, en un sentido amplio del término, al clero, y a las profesiones liberales que exigen un rango universitario, especialmente, los profesionales del derecho, de la medicina y los funcionarios de la administración.

Las páginas que a continuación seguirán intentarán dar respuesta a una serie de hipótesis principales de trabajo.

En primer lugar, establecer el contexto cultural en que se enmarcan las relaciones entre religión institucional y piedad popular, especialmente en el aspecto de la conjuración de los miedos colectivos, y ver cómo la cultura popular neutraliza los peligros inminentes y futuros (epidemias, enfermedades, sequías...), frecuentemente fuera del marco prescrito por la Iglesia católica. Relacionado con esta cuestión, averiguar si las prácticas empleadas para rechazar los peligros individuales o comunitarios implican un ejercicio autónomo o independiente del ritual y ceremonial católico por parte de la tradición popular con un objetivo supersticioso-protector, al margen de todas las prescripciones de la Iglesia institucional, y si esta dialéctica cultural interna provoca la aparición, en el seno del clero parroquial, de prácticas desviadas de la ortodoxia oficial, articuladas sobre el modelo cognitivo de la religiosidad popular. Por último, aproximarnos a las transformaciones que esta problemática haya podido sufrir, en este período histórico concreto, a consecuencia de los avatares culturales e ideológicos, cuya dinámica modifica los aspectos y los contenidos en función del contexto social en el cual evoluciona.

⁵ M.LAUWERS. “Religion populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXXII, 2, 1987, p.222

Para alcanzar estos objetivos, utilizaremos como fuente primaria esencialmente las numerosas y ricas informaciones que nos proporciona la literatura de predicación y los textos de catequesis, tanto impresos como manuscritos, elaborados en la Cataluña del Antiguo Régimen y cuyo análisis resta por hacer.

Para complementar los datos de nuestra fuente principal, recurriremos a los importantes fondos archivísticos que nos ofrecen los registros del tribunal de la Inquisición de Barcelona, y a la abundante y heterogénea documentación elaborada por las diversas curias diocesanas de Cataluña (sínodos diocesanos, procesos episcopales, visitas pastorales, decretos, edictos...).

El tema de la investigación aquí presentada tiene un gran interés porque permitirá el conocimiento de una parcela fundamental de la cultura catalana y española, una línea de estudio que conecta con la que llevan a cabo los historiadores europeos entorno a la cultura y religiosidad popular, y que ha sido insuficientemente analizada por la historiografía española.⁶

Nuestro plan de trabajo se desarrollará en diversos apartados. En primer lugar, situaremos el contexto histórico sobre el que se establecerán las bases fundamentales sobre las que descansará el aparato metodológico de actuación. A continuación, pasaremos a realizar un análisis conceptual profundo de los principales términos que serán de empleo común en el desarrollo de nuestro trabajo, inscritos siempre dentro del marco histórico de referencia del que estemos hablando. Seguidamente, situaremos nuestro tema de aplicación dentro de la problemática historiográfica europea y española con

⁶ Para un buen conocimiento de la problemática son de un gran valor las siguientes obras: C.ALVAREZ SANTALO, M. J.BUXO REY, S. RODRIGUEZ BECERRA (eds.). *La religiosidad popular en España*, Vol.I: *La religiosidad popular. Antropología e historia*. Vol.II: *Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Vol.III: *Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, 1989; J.CARO BAROJA. *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1978; J.L. BOUZA ALVAREZ. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, 1990; B.BENASSAR (ed.). *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981; F.J.CAMPOS y M.FERNANDEZ SEVILLA. *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI (religión, economía y sociedad según las "relaciones topográficas" de Felipe II)*, El Escorial, 1986; W.CHRISTIAN. *La religiosidad local en la España de Felipe II*, Madrid, 1991; IBID. *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1991; J.P.DEDIEU. *L' Administration de la foi: l'inquisition de Tolède, XVI-XVIII siècles*, Madrid, 1989; H.KAMEN. *Cambio cultural en la sociedad del siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1998; S.T.NALLE. *Religion and reform in a Spanish diocese: Cuenca 1545-1650*, Londres, 1994; A.REDONDO. "La religion populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement?", *Cultures populaires: divergencias, diferencias, conflictos*, Madrid, 1986., p.329-369; J.SAUGNIEUX. *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne (Du Moyen Age aux Lumières)*, París, 1982; E.SERRANO MARTIN (ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, 1993.

la exposición de los principales debates que se han sucedido en el transcurso de las últimas décadas. Inmediatamente después, abordaremos el análisis exhaustivo de las fuentes históricas sobre las que elaboraremos el trabajo. Finalmente, dirigiremos nuestra atención hacia el núcleo central temático de nuestro estudio: la predicación y la catequesis doctrinal contra la superstición en sus principales ámbitos.

MARCO HISTORICO Y DIRECTRICES METODOLOGICAS

El historiador francés Jean Delumeau en dos célebres libros⁷, rompe definitivamente con el esquema tradicional, inmutable hasta entonces en la historiografía europea, de una Edad Media plenamente cristianizada. En uno de los capítulos más interesantes de su libro *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, que lleva como título *Le mythe du Moyen Age chrétien*, Delumeau se muestra convencido que en el modelo de cristianismo de la sociedad preindustrial europea del Antiguo Régimen –la Iglesia católica aliada del aparato político del Estado absoluto, en lo que comúnmente se ha dado en llamar alianza trono-altar- la cristianización era mucho más débil de lo que hasta entonces se creía y, consecuentemente, la descristianización posterior de la sociedad no tuvo las dimensiones que tradicionalmente se le otorgaban. Con estos enunciados teóricos, Delumeau transforma radicalmente la interpretación dominante respecto al papel asignado a la Iglesia católica en el marco de la cultura medieval, y el impacto de la Contrarreforma sobre la masa de los fieles.⁸

Esta idea motriz fue el germen que generó la producción de sucesivas e interesantes investigaciones en el campo de la historia religiosa de las sociedades europeas. La mayoría de los historiadores dedicados al estudio de esta parcela historiográfica son deudores intelectuales de las hipótesis pioneras de Jean Delumeau, y están de acuerdo en que la Europa de principios del siglo

⁷ J.DELUMEAU. *Naissance et affirmation de la Réforme*, París, 1965; *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, París, 1971.

⁸ Jean Delumeau junto a André Vauchez son los dos historiadores más representativos de la herencia intelectual de la corriente religiosa de inspiración católica que se desarrolla en Francia a partir de 1930 y que tiene en Gabriel Le Bras y Etienne Deruelle a sus dos máximos exponentes.

XVI es un conglomerado heterogéneo de diferentes herencias culturales transmitidas a lo largo de los siglos.

La cultura docta europea occidental de los albores de la Edad Moderna es, de hecho, un mosaico de aportaciones sucesivas de diversas culturas que durante todo el período medieval habían sedimentado el panorama de la sociedad del continente. La cultura antigua greco-romana, el legado celta y germánico, y la marca de la influencia árabe, impregnaron la vida intelectual de Europa durante toda la Edad Media. De las tres, sólo la cultura latina penetró profundamente en la base del enciclopedismo medieval representada por la filosofía escolástica, verdadera columna vertebral de la mentalidad cristiana. Por su parte, la herencia celta y germánica abrazó especialmente las regiones europeas de origen, limitándose su influjo cultural a las regiones del norte de Europa, no dejando marca profunda en la cultura sabia de occidente. Respecto a la influencia árabe, su penetración sólo alcanzó a la cultura científica (astrología, alquimia, medicina...) a partir del siglo XII.

Las formas religiosas de estos sustratos culturales impregnaron en diferente grado la religiosidad de los grupos sociales pertenecientes a la cultura popular. Los moralistas y predicadores de la Edad Media condenaron ardientemente todas las creencias religiosas que tuvieran algún atisbo lejano de relación con las viejas religiones paganas de la Antigüedad. La campaña de reforma espiritual iniciada por los frailes mendicantes en el siglo XIII tiene como uno de sus ejes centrales la despaganización del campo europeo de prácticas consideradas contrarias a la moral y a la teología cristiana. Dentro de este marco cultural de referencia, el término "folklore" será empleado para designar todo el conjunto de creencias y conductas religiosas de la cultura popular, sean inherentemente mágicas o cristianas.

La religión que la autoridad eclesiástica quería reformar era la mayoritariamente practicada por la población campesina de la Europa Moderna, que representaba el 80 u 85 por ciento del total en relación a la residente en las ciudades. Se trataba, fundamentalmente, de la religión de las masas trabajadoras rurales o semirurales masivamente analfabetas, en contraste con la religión oficial, propia de la institución eclesiástica, con su dogma y doctrina plenamente codificada, con la cual los grupos de la elite

cultural laica y eclesiástica –predominantemente urbanos- estaban identificados⁹

Una de las finalidades del movimiento reformista católico era depurar de la sociedad cristiana todos los comportamientos y creencias considerados erróneos. En este marco se encuadraban las conductas y prácticas calificadas de supersticiosas que los reformadores atacaban y desprestigiaban en el curso de su instrucción pastoral.

La religión popular que los reformadores calificaban de meras falacias y supercherías producto de la ignorancia no era un ensamblaje de creencias desfasadas procedentes de períodos anteriores. En Europa, bajo la presión evangelizadora de las órdenes mendicantes, tiene lugar entre los siglos XIII-XV una evolución fundamental. El viejo sustrato cultural de tradiciones folklóricas antiguas –largamente deudor del antiguo fondo ancestral indoeuropeo- se transforma substancialmente por las aportaciones de la cultura eclesiástica.

Esta contaminación da como resultado la aparición de un conjunto de creencias distintas según las épocas históricas y con una gran variedad de modalidades locales, diferentes a las que propugna la institución eclesiástica, pero que, sin embargo, poseen una estructura coherente que intenta dar respuesta a un mundo exterior considerado hostil.¹⁰ La Iglesia cristianiza parcialmente un folklore que no desaparecerá completamente hasta la consolidación del modelo económico capitalista y la liquidación de las formas tradicionales de vida del que formaba íntimamente parte.¹¹ Dos maneras de interpretar el mundo aparecen definidas sobre el escenario cultural de la Europa de la Baja Edad Media: la religión oficial de la institución eclesiástica y la religión folklórica practicada por la inmensa mayoría del pueblo.

Religión institucional y religión popular se mueven en lógicas distintas. La primera se orienta hacia un conjunto de doctrinas espirituales y prácticas litúrgicas y sacramentales destinadas a liberar a los hombres del pecado mortal y facilitar así los medios para conseguir el camino de la salvación eterna. Las personas están sometidas a un riguroso código de conducta moral, bajo la terrible y amenazadora figura de un Dios que premia y castiga según los

⁹ A.REDONDO. “La religion populaire...”, *art.cit.*, p. 330-331

¹⁰ M.LAUWERS. “Religion populaire...”, *art.cit.*, p. 236

¹¹ J-Cl.SCHMITT. “Religion populaire et culture folklorique”, *art.cit.*, p. 948

merecimientos a los que se hayan hecho merecedores los hombres, y donde el sacerdote es el único intermediario entre la divinidad y los fieles.

Por su parte, la religión popular se articula alrededor de las necesidades vitales de la sociedad. Más que un código de conducta moral, la religión es percibida como un sistema eficaz de procedimientos profilácticos destinados a conjurar los peligros cotidianos de la vida. Surge, de este modo, un heterogéneo sistema de creencias, no idéntico al prescrito por la Iglesia institucional, producto de una larga sedimentación cultural. Estamos en presencia de una religión familiar y espontánea, poco inclinada a las rigideces impuestas por el clero episcopal, donde las instrucciones morales propugnadas por la Iglesia son en muchos casos desoídas y los hombres buscan tener un contacto más directo con Dios, sin necesidad de acudir a la intermediación del clero. La religiosidad popular se manifiesta especialmente bajo formas de espiritualidad fundamentadas sobre prácticas devocionales comunitarias (procesiones, peregrinajes...), más que en el estudio y práctica cotidiana de la doctrina cristiana del catecismo y la reflexión religiosa individual. A este respecto, M.Meslin caracteriza el fenómeno religioso popular en una triple dimensión: antiintelectualista, afectiva y pragmática¹². En esta misma línea se expresa la historiadora italiana Carla Russo, para la cual la lógica interna de la religión popular:

*“manifiesta una hostilidad a la objetivización sistemática de la creencia religiosa, siendo una explosión de afectividades subjetivas, incorporando lo divino al horizonte mental cotidiano del hombre, humaniza al Dios para sentirlo más próximo, y quiere probar su poder a través de técnicas del cual él es su inventor”*¹³

No obstante, la religión vivida por la gran mayoría de europeos de la Edad Moderna no puede desligarse de los conceptos de superstición y magia. Todos ellos forman parte íntima de una realidad conceptual común.

El concepto de superstición fue elaborado por los clérigos eruditos de la Edad Media para designar a toda una serie de creencias y actitudes supervivientes del paganismo grecolatino. La misma raíz etimológica del vocablo determina su definición. La etimología lingüística procede de la palabra

¹² M.MESLIN. “Le phénomène religieux populaire”, *Les religions populaires*, París, 1971, p.5-15

latina *super-statio*, estar encima o mantenerse sobre, término que derivó en la acepción más común de *superstitio*, definida por los autores eclesiásticos de los primeros siglos como toda creencia extraña a la fe religiosa y contraria a la razón.

Los reformadores católicos y protestantes de los siglos XVI-XVIII se sitúan en el interior de una corriente teológica de debate acerca del significado de la palabra superstición. La cultura medieval adoptó la tesis de San Agustín formulada en su obra clásica *La Ciudad de Dios*. Retomando en gran parte los argumentos de sus predecesores en la materia, especialmente Tertuliano, este padre de la Iglesia latina engloba dentro del concepto de superstición no sólo un culto ilícito al verdadero Dios, sino también el rendir honor a los falsos dioses de la antigua religión idólatra, a través de diferentes prácticas entre las que incluye la brujería, la adivinación, todas las formas de magia y las vanas observancias. San Agustín formuló dos ecuaciones que siglos después tendrán una enorme importancia para justificar la cruel represión desencadenada contra las brujas en muchas partes de Europa: la superstición es igual a paganismo, y paganismo es igual a satanismo.¹⁴

Siguiendo al obispo de Hipona, todos los predicadores y teólogos condenaron sin ningún tipo de reservas ciertas actividades situadas fuera del control de la Iglesia, reminiscencias de la arcaica religión pagana. En la Baja Edad Media, cuando el paganismo hacía ya tiempo que había dejado de existir en Europa como un conjunto de creencias religiosas, se abrió camino una nueva acepción del término con la significación de un mal uso de la religión, el empleo de objetos sagrados para fines no autorizados, más allá de la función específica que poseían. Santo Tomás de Aquino fija el sentido del nuevo concepto de superstición: *“La superstición es un vicio opuesto a la virtud de la religión, por exceso, no porque la superstición conceda al culto divino más que la verdadera religión, sino en cuanto se da culto divino a quien no debe darse o de la manera que no debe darse”*.¹⁵ En otras palabras, la superstición implica cualquier exceso en las prácticas de la religión y el culto divino, como el rendir adoración a quien no tiene derecho o hacerlo de una manera no conveniente,

¹³ C.RUSSO. *Società, chiesa et vita e religiosa...op.cit.*, p. CLXXV

¹⁴ J.DELUMEAU. *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, París, 1981., p. 52

¹⁵ Voz “superstición”, *Enciclopedia Espasa-Calpe*, Madrid, 1966, Vol.58., p. 1002

pudiendo indicar un producto de la ignorancia sin ninguna base racional. En su elaboración intelectual Santo Tomás es directamente tributario de las ideas de San Agustín. El término no perderá nunca del todo esta connotación a lo largo de los siglos XVI-XVIII.¹⁶

En el terreno práctico, los autores eclesiásticos medievales no solían hacer una distinción precisa entre superstición y magia. Sin embargo, la magia suponía una forma precisa de conocimiento racional, sobre la que teólogos, filósofos y científicos se esforzaban por comprender sus principios y leyes de funcionamiento. Para los intelectuales de la Europa medieval el término poseía una doble naturaleza: la magia demoníaca y la magia natural.

La magia demoníaca descansaba en la invocación y alianza siniestra del mago con las fuerzas diabólicas para obtener diferentes propósitos: conocer el futuro, provocar daño al enemigo, incitar el amor de la mujer deseada, y otras razones de la más variada índole. Este tipo de magia entraba de lleno dentro de la esfera religiosa, siendo objeto de enconadas polémicas sobre la capacidad de poder de actuación de las inteligencias espirituales malignas. La magia diabólica no se distinguía de la religión, sino que era una derivación perversa de ella. Era la religión que se alejaba de Dios y pedía a los demonios ayuda para resolver los problemas de los hombres.

La magia natural, por su parte, podía alcanzar los mismos resultados, pero en lugar de recibir la ayuda de los demonios, se apoyaba en la explotación de los poderes ocultos de la naturaleza. Este género de magia es una especie de ciencia que trata de las virtudes secretas de las cosas naturales. La magia natural podía producir efectos maravillosos mediante la manipulación de las fuerzas ocultas de la naturaleza, a partir de las virtudes misteriosas de los vegetales, de los minerales, de las estrellas, de los planetas. La magia natural no se distinguía de la ciencia, sino que era propiamente una derivación de ella.

Esta corriente enlazaba la tradición de la filosofía platónica y la magia antigua con las ciencias experimentales y el cristianismo, y fue cultivada por intelectuales del pensamiento de la categoría de Arnau de Vilanova, Marsilio Ficino, Joannes Reuchlin y Giovanni Pico della Mirandola, entre otros. Esta magia era reconocida por un sector de la elite intelectual europea como un conocimiento profundo del mundo natural tal como Dios lo había establecido, y

¹⁶ R.KIECKHEFER. *La magia en la Edad Media*, Barcelona, 1993, p.197

al cual podía accederse a través del estudio y de la meditación humana.¹⁷ En los últimos años del siglo XV, Marsilio Ficino opinaba que todos estos poderes mágicos ocultos encerrados en el interior de la naturaleza eran regalos de Dios, y que cualquier eclesiástico con la debida preparación podía legítimamente dedicarse a las artes mágicas.

Los sistemas operacionales sobre los que funcionaba cada tipo de magia, cuales eran sus poderes y bajo que forma se manifestaban, en que relación se hallaban estas misteriosas fuerzas ocultas de la naturaleza con respecto a las energías ordinarias del mundo natural, hasta donde podía llegar el poder del diablo en las operaciones mágicas, eran cuestiones que provocaban una intensa controversia entre los hombres ilustrados de la época medieval. Una serie de preguntas se plantean al historiador de la cultura religiosa referentes a este tema: ¿Porqué este interés desmesurado por las tradiciones y las prácticas de la magia docta se desencadenan precisamente al final de la Edad Media y el Renacimiento, coincidiendo con la eclosión de movimientos de contestación religiosa en el interior del cristianismo?. ¿Quizá las nuevas aspiraciones religiosas de reforma espiritual son su causa?. ¿Cuáles son los vínculos entre la magia docta, el cristianismo ortodoxo y el conocimiento científico que se prolonga más allá del siglo XVI en autores como Newton, Leibniz y Fontenelle?. No es arriesgado aventurar quizás que la práctica de la magia docta fuera susceptible de poner en peligro el dogmatismo y el monopolio de la filosofía escolástica por la perspectiva científica y racional que ofrecía en muchos de sus razonamientos, sin dejar de lado el aspecto probable que las corrientes de magia intelectual que aparecen en Europa, especialmente a partir del siglo XV, posean alguna clase de conexión, en el sentido más amplio del término, con los movimientos heréticos coetáneos de reforma religiosa y renovación del cristianismo que cuestionan el formalismo de la Iglesia católica.

Para el pensamiento teológico los límites entre magia diabólica y magia natural eran inciertos, y potencialmente todos los tipos de magia podían tener una relación implícita o explícita con los demonios. De hecho, en la realidad cotidiana los mismos efectos atribuidos a los poderes naturales podían ser

¹⁷ R.KIECKHEFER. “Magie et sorcellerie en Europe au Moyen-Age”, R.MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen-Age à nos jours*, París, 1994., p. 20-21

asignados a las fuerzas demoníacas. En la Europa medieval la magia demoníaca y natural están insertadas en el corazón de los sistemas religioso y científico.

Para las autoridades eclesiásticas de los primeros siglos de la cristiandad no había ningún género de duda: si la magia funcionaba era simplemente porque detrás se encontraba la figura del diablo. A este respecto, San Agustín en el siglo IV y San Isidoro en el siglo VII, definen la magia como una actividad asociativa de hombres perversos y diablos. Según su criterio, los ritos mágicos son ceremonias destinadas a demandar de los demonios favores que están fuera del orden natural establecido por Dios. Lucifer es el inspirador, el maestro absoluto de estas siniestras prácticas. Las criaturas demoníacas son las encargadas de enseñar los secretos de la magia a los humanos para rendirles esclavos y arrebatarse sus almas al infierno, mediante la invocación de los espíritus maléficos. De la misma opinión son Hugues de Saint-Victor, escritor del siglo XII y Johann Hartlieb, autor del *Libro de todas las artes prohibidas*, trabajo escrito en lengua alemana a mediados del siglo XV.

Los conceptos de superstición y magia se interrelacionan de una manera íntima dentro del sistema de representaciones religiosas. Ambas nociones se transforman en función del sistema cultural dominante de referencia, y hasta incluso de las diferentes religiones. En este contexto, Richard Kieckhefer, Keith Thomas, Peter Brow y Jean-Claude Schmitt piensan que los términos de religión, superstición y magia devienen instrumentos de un conflicto social y de una política eclesiástica. Bajo la influencia de la antropología de la religión de E.E. Evans-Pritchard y de la antropología de los rituales de Clifford Geertz, estos historiadores creen que la religión no es una esfera autónoma y pura de la cual el investigador pueda hacer abstracción, sino que más bien es el campo operativo de una amplia gama de prácticas simbólicas diversas sometidas a un poder de autoridad que es quien decide que es religioso y que es mágico.¹⁸

En este contexto, no es en absoluto disparatado hablar de un “mágico cristiano” en la historia de la Iglesia medieval y moderna. En concreto, se hace difícil distinguir la magia de la religión en muchas de las fórmulas verbales que la Iglesia utilizaba para recabar la ayuda celestial. Estas eran

¹⁸ Un buen resumen acerca de esta problemática es expuesto por J-CL. SCHMITT. “Le médiéviste et la culture populaire”, *Culturas populares...op.cit.*, p.269-277

fundamentalmente de tres tipos: las plegarias, las bendiciones, y los exorcismos. Las plegarias son oraciones en forma de súplica dirigidas a Dios, la Virgen María o a algún santo para implorar su ayuda. Las bendiciones expresan deseos de protección sobre las personas y los objetos. Por último, los exorcismos son rituales que manifiestan órdenes dirigidos al demonio responsable de causar la desgracia.

En gran parte la oposición eclesiástica a la magia descansaba en la creencia de que esta constituía una alternativa a las fórmulas cristianas para enfrentarse a la adversidad. Era una competencia que convenía desactivar. Así, en el período medieval y moderno, la Iglesia determinaba la condena de las prácticas que consideraba supersticiosas, en este caso la magia de los “otros”, mientras que respetaba y fomentaba sus propias ceremonias, que frecuentemente eran difíciles de discernir de aquellas que había desautorizado. Durante la Edad Media, la Iglesia procederá a purgar del ceremonial católico cierto número de prácticas consideradas a partir de entonces como poseedoras de un contenido supersticioso. A lo largo de los siglos la religión católica expresa un conflicto dentro de su propio sistema de creencias, pues mientras que unas son legitimizadas, otras, por el contrario, pierden su legitimidad y son transformadas en supersticiosas. Ello es consecuencia de una evolución significativa del pensamiento eclesiástico que tiene lugar especialmente a partir de mediados del siglo XIII, cuando el peso de la teología escolástica se hace más evidente. Esta dinámica lleva a la reflexión intelectual en el interior de la cultura clerical sobre la ortodoxia de diversas prácticas religiosas vigentes hasta entonces (excesivo culto a las reliquias, ordalías...). Se produce un proceso de racionalización de lo sobrenatural y el rechazo del maravilloso cristiano que caracteriza la espiritualidad de la Alta Edad Media, y su reclusión dentro del ámbito de lo supersticioso.

La cultura popular se situaba al margen de todas las disquisiciones intelectuales concernientes a lo mágico natural y lo mágico diabólico. El término magia es de etimología erudita procedente del latín *magica* y *artes magicae*, ambas acepciones servían para designar tanto a la magia natural como a la magia diabólica. La gente común empleaba otros vocablos para calificar las artes mágicas: brujería, hechicería, sortilegio, etc. Para la cultura popular la magia tenía su fuente de origen en las fuerzas ocultas de la naturaleza a las

que se podía acceder por medio de las palabras y las prácticas ceremoniales. Ciertamente, la práctica mágica popular no tenía nada que ver con la magia natural erudita, la primera carecía de una base teórica intelectual y basaba su funcionamiento en leyes simples de orden natural, como ya se verá en otra parte del trabajo. Sin embargo, a partir del siglo XIII los teólogos afirmaron el carácter demoníaco de toda forma de magia. El poder del hombre sobre la naturaleza pasa ahora necesariamente por la intermediación del diablo.

La magia debe ser analizada como un fenómeno cultural relacionado con la religión y la ciencia dentro del marco social de la Europa medieval, en un período de la historia europea caracterizado por ser una encrucijada de caminos donde convergen los más variados elementos culturales y científicos con los esquemas religiosos más ortodoxos. Se puede resumir la idea fundamental diciendo que a nivel popular la tendencia general era concebir a la magia como una cosa natural, fuente de recursos a la que se podía acudir ante las adversidades y calamidades de la vida ordinaria, mientras que entre los intelectuales competían diversas líneas de pensamiento.

En este marco metodológico se moverán nuestras principales líneas de trabajo. Religión, superstición y magia inscritas dentro del conjunto de las relaciones e intercambios que se producen entre cultura eclesiástica y cultura popular, rechazando el modelo de interpretación binaria de oposición cultural (cultura docta versus cultura popular, sacro versus profano...), y la idea tradicional de que la cultura del pueblo es un simple receptor pasivo de los valores vulgarizados de la cultura eclesiástica, la teoría dominante entre cierto sector de la historiografía medieval, que niega cualquier posibilidad de creación original de producciones culturales propias dentro del marco de la cultura popular europea medieval, opinión, que con matices, es compartida en gran medida por el antropólogo norteamericano William A. Christian Jr para la religiosidad de las comunidades castellanas y catalanas de la Baja Edad Media.¹⁹ Este investigador estadounidense prefiere calificar la religiosidad vivida por los laicos bajo la denominación de “religión local”, ante la imposibilidad de definir un concepto tan abstracto como “popular”. Si bien Christian le concede cierto grado de autonomía creativa, considera, sin embargo, que su margen de

¹⁹ Richard Kieckhefer. “Magie et sorcellerie en Europe au Moyen-Age”. R. MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie...op.cit.*, p. 20-22

maniobra es ciertamente estrecho. Su grado cognitivo de creación es bajo. Concibe la llamada “religión local” como poseedora de un comportamiento de representación de la realidad circundante ciertamente limitado, caracterizado por una adaptación a sus propias estructuras mentales de los modelos culturales transmitidos por la cultura eclesiástica que no implican en ningún caso una quiebra del marco ortodoxo oficial. La religión local es presentada como un centro receptor que acoge y estructura según su lógica interna los valores externos que le son transmitidos, reordenando un orden de prioridades dentro de una escala de valores previamente existentes.

Por su parte, Jean-Claude Schmitt opina que es más apropiado hablar de procesos multiculturales que no de realidades binarias cuando se aborda la problemática de la cultura europea preindustrial:

*“Je refuse, avec Peter Brow, le modèle “à deux niveaux” qui privilégie la seule influence de la culture ecclésiastique sur la culture populaire. Je suggère de réfléchir, à l’inverse, sur la culture médiévale en temps de pôles multiples et de relations complexes, d’une façon que je crois plus proche des réalités concrètes du tissu social: il n’y a pas une culture ecclésiastique, ni une culture paysanne, ni une culture urbaine, mais des théâtres locaux d’ambitions et de conflits qui mettent en jeu tel ou tel segment de la société, ici les prétentions d’un lignage chevaleresque, là le rôle de la prédication des religieux mendiants dans les paroisses, ailleurs encore la volonté d’affranchissement d’une commune urbaine”.*²⁰

Este historiador francés vinculado a las tendencias de la revista *Annales* y a los planteamientos metodológicos de Jacques Le Goff, defiende en sus trabajos la premisa fundamental que la sociedad europea de la Edad Media no canaliza una sola forma de racionalidad. Pese a reconocer el peso dominante de la teología de la elite clerical en la elaboración de las representaciones conceptuales de la cultura de la Europa medieval, y su influencia en la construcción de los modelos sociales culturales, ello no imposibilita, según la opinión del investigador galo, que otros modos de pensamiento se yuxtapongan, se enfrenten o se mezclen, aportando los ejemplos de la casuística jurídica, la conciencia caballerescas de la aristocracia laica o los comportamientos religiosos de la cultura popular. Los sistemas de

²⁰ J-Cl.SCHMITT. “Préface”, *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d’anthropologie médiévale*, París, 2001., p. 18-19.

conceptualización de la realidad de estos diferentes modos de percibir la racionalidad no siempre son idénticos y por consecuencia necesitan ser tratados de manera particular. Es en este marco teórico en el que Jean-Claude Schmitt aborda el análisis de la evolución histórica del concepto de superstición dentro del contexto de la Europa de la Edad Media, partiendo de una perspectiva holística de la sociedad en la que se desarrolla. De esta manera, evita especialmente la tentación de aislar y parcelar los diferentes niveles sobre los cuales se estructura el marco de relaciones de la sociedad medieval (materiales, sociales y mentales), que determinan en cada coyuntura histórica los vínculos entre cultura docta y cultura popular. Por el contrario, inserta la problemática del estudio de la superstición en Europa dentro del conjunto de las relaciones e intercambios que se producen entre los diferentes polos de ambas culturas.

Aún reconociendo la indudable erudición del historiador francés, creemos que se impone aquí realizar una valoración crítica de las tesis principales sostenidas por Jean-Claude Schmitt. La principal objeción proviene del marco teórico metodológico que comparten una gran mayoría de historiadores franceses de la historia religiosa de las mentalidades que tienen el defecto de recrearse excesivamente mirándose el ombligo. Como otros colegas suyos de la misma nacionalidad, Schmitt privilegia el marco geográfico de Francia y la Europa del Sur como espacio central donde se originan y desarrollan los fenómenos de transformación religiosa, mientras que los territorios situados en el norte y el este del continente son considerados como zonas periféricas y receptoras de las primeras. Esta clasificación ha sido criticada y cuestionada durante estos últimos años por diversos investigadores alemanes de la historia de las mentalidades, como R. Kunzel y R. Wenkus, que se inclinan a establecer una división cultural de la Europa religiosa medieval en cuatro áreas geográficas, las cuales en el transcurso de los siglos habrían recibido el impacto cristianizador de la Iglesia en mayor o menor grado. R. Kiekhefer y V.J. Flint, por su parte, en sus estudios sobre la religiosidad de los pueblos anglosajones de la Edad Media, también realizan una crítica implícita a las tesis de Schmitt. Estos dos historiadores defienden la hipótesis que el doble proceso de rechazo de las supersticiones y la integración de parte de estas bajo formas cristianizadas al bagaje cultural católico, tiene lugar simultáneamente en

Europa durante los siglos VI al XI en un amplio espacio geográfico que abarca España, Francia, Italia, Inglaterra y Alemania.

Dentro de la problemática historiográfica española los estudiosos muestran opiniones divergentes a la hora de expresar sus hipótesis de trabajo. A este respecto, Antonio Dominguez Ortiz y José Luis Sánchez Lora mantienen posiciones próximas. El primero opina que es muy difícil separar la religión institucional de la popular en los dos primeros siglos de la España Moderna. Dice este historiador que características típicas de la segunda como la familiaridad con lo sagrado, credulidad, milagrerismo, fueron toleradas sino fomentadas por la Iglesia oficial. Este estado de cosas no cambiará substancialmente hasta el siglo XVIII con el acceso al trono episcopal de prelados adeptos a posiciones jansenistas. Sánchez Lora matiza más su posición. Para este historiador, durante la época del Barroco (centra su investigación en Castilla y Andalucía) sólo la corriente mística puede considerarse una manifestación cultural genuinamente elitista. Los caracteres de la llamada religiosidad popular serían rastreables en todos los grupos sociales y culturales. Para ambos historiadores la religiosidad no responde forzosamente al status social, económico y cultural. No es una diferencia de raíz social, sino mental.

Pedro Córdoba es más radical en sus planteamientos. Este antropólogo sostiene que hasta el período de la Ilustración no existe una oposición elites/pueblo. El término “religiosidad popular” respondería a la necesidad de crear una mitología revolucionaria que dividiera al antiguo *populus christianus* en increyentes y supersticiosos. El concepto devendría un síntoma interno de la crisis de la pastoral católica. Para este autor, la “religiosidad popular” es simplemente la religión católica tal como se ha ido conformando a lo largo de los siglos. En la Alta Edad Moderna la cultura y religión popular sería la cultura de todas las comunidades históricas.

A nuestro juicio conviene hacer varias observaciones. Frente al escepticismo de estos autores creemos en una cierta autonomía conceptual de la religiosidad popular, entendida como el proceso de apropiación y adaptación a sus propias necesidades vitales del código de conducta cristiano transmitido por la Iglesia institucional, que se manifestaría de un modo más evidente en unas áreas geográficas más que en otras. Así, Maxime Chevalier opina que en

Castilla y Andalucía se produjo una mayor asimilación de la cultura de las clases populares por parte de la cultura de elites. En otros lugares, por el contrario, parece haber sucedido un proceso contrario. James Amelang en su obra sobre el proceso de formación de las clases dirigentes urbanas de Barcelona y basándose en un exhaustivo análisis del vocabulario de la elite barcelonesa, demuestra el profundo antagonismo existente entre elites/pueblo.²¹

En el fondo de la polémica acerca del grado de autonomía de la religiosidad popular, subyace uno de los núcleos argumentales más controvertidos de la historia religiosa de las mentalidades: la supuesta continuidad en el tiempo de formas paganas de religiosidad de culturas antiguas, sin conexión con el cristianismo oficial, cuyos ejemplos más significativos corresponderían a la práctica de ciertos cultos agrarios de la fecundidad todavía en pleno vigor en la Europa meridional del siglo XVI, según las investigaciones realizadas por el italiano Carlo Ginzburg y el danés Gustav Henningsen. El primero retoma parcialmente la antigua tesis de Margaret Murray sobre las “supervivencias paganas” formuladas en el año 1927 en su obra *The Witch-Cult in Western Europe*, deudora en buena medida de la escuela de antropología evolucionista social británica (Tylor, Frazer...).

Ginzburg centra sus estudios en el análisis y problemática de las continuidades culturales entre el paganismo de la Antigüedad y las conductas religiosas cristianas de las clases populares europeas durante la Edad Media y el período moderno. La brujería sería una de sus principales expresiones. En este sentido, Ginzburg propone estudiar el problema de la brujería desde la perspectiva de un proceso de aculturación en que las mentalidades implicadas se sitúan en una interacción constante a escala de actitudes y de creencias, por lo que respecta a los niveles ilustrados de la sociedad y a los grupos populares. Este historiador rechaza efectuar un análisis del fenómeno de la brujería desde una óptica estrictamente funcionalista, como han hecho algunos historiadores británicos como Keith Thomas y Alex McFarlane, los cuales

²¹ Sobre este debate historiográfico ver: A.DOMINGUEZ ORTIZ. “Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca”. *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, 1990., p. 9-20; J.L.SANCHEZ LORA. “Claves mágicas de la religiosidad barroca”. *La religiosidad popular...op.cit.* Vol.II.,p. 125-145; P.CORDOBA. “Religiosidad popular: Arqueología de una noción polémica”. *La religiosidad*

explican la brujería estrictamente desde las circunstancias sociales estructurales en que tuvieron lugar las acusaciones y las persecuciones. A Carlo Ginzburg como a Gustav Henningsen les interesan especialmente ver los contenidos morfológicos de este proceso en sus diferentes dimensiones.

Estos investigadores no se encuentran solos en la defensa de la hipótesis de una cierta continuidad cultural entre las manifestaciones religiosas antiguas, heredadas de la antigüedad clásica, y las expresiones de carácter religioso registradas en la documentación eclesiástica elaborada a partir del siglo XVI. Diversos historiadores de la categoría de Carla Russo y Agustín Redondo, se muestran, con matices, básicamente de acuerdo. Para este último, la religión popular de Castilla de finales del siglo XVI denota una clara mentalidad mágica, reveladora de una escasa cristianización.²² Por su parte, Louis Chatellier en su estudio sobre las misiones populares en la Europa Moderna habla de la pervivencia de un pretendido culto solar en ciertas partes del continente en los siglos XV-XVI.²³

Bien al contrario, investigadores como William Jr. Christian y Jean-Claude Schmitt rechazan abiertamente la posibilidad de pervivencias de estratos culturales paganos en las conciencias de las poblaciones rurales preindustriales europeas. Según esta interpretación, todas las expresiones religiosas populares, por muy heterodoxas que resultaran para los coetáneos encargados de su reforma, se inscribían en el complejo de creencias cristianas cotidianas de las comunidades del Antiguo Régimen. A este respecto, Christian señala lo siguiente:

*“tal vez ese concepto de cristianización, que compara la práctica real, por un lado, con unas normas ideales, por otro, merece ser pensado de nuevo. Muchas de esas “prácticas mágicas”, como las llama Redondo, forman parte de un comportamiento considerado aún religioso en prácticamente todos los lugares del globo (y, muy en concreto, en la Francia católica tanto cómo en España). Semejante criterio atemporal, que opone la cristianización a la persistencia de lo mágico, ¿no representa acaso una distinción impuesta a una cultura localista y basada en la tradición oral por una elite foránea y letrada?”*²⁴

popular...op.cit. Vol.I., p. 70-81; J.AMELANG. *La formación de una clase dirigente, Barcelona, 1490-1714*, Barcelona, 1986; R.GARCIA CARCEL. *Historia de Cataluña*, Barcelona, 1987.

²² A.REDONDO. “La religion populaire...”, *art.cit*

²³ L.CHATELLIER. *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVIe-XIXe siècles*, París, 1993, p.129

²⁴ W.CHRISTIAN. *La religiosidad...op.cit.*, p. 13-14

Por su parte, J-CI.Schmitt piensa que todo ello forma parte de un proceso de asimilación cultural de profunda cohesión interna donde la forma oficial de la doctrina cristiana y la forma popular del cristianismo no están separados ni son independientes el uno respecto al otro: *“Rien n’est survécu dans une culture, tout est vécu ou n’est pas. Une croyance ou un rite n’est pas la combinaison de reliquats et d’innovations hétérogènes, mais une expérience n’ayant de sens que dans sa cohésion présente”*.²⁵ El cristianismo deviene entonces una religión popular. Según esta interpretación, es preciso, pues, evitar caer en la fácil trampa de querer distinguir las creencias y las prácticas que son verdaderamente religiosas de las que son supersticiosas y mágicas dentro de una cultura específica, actitud a la que tan proclives eran los antropólogos culturales del siglo XIX.

En este mismo sentido se expresa el historiador polaco A.Greysator para quien el mágico cristiano y el mágico pagano se inscriben en una única estructura conceptual que engloba la religión predicada y enseñada por la institución eclesiástica, y el importante fondo cultural del folklore antiguo europeo de viejas creencias.²⁶ Este investigador comparte la misma opinión de ciertos historiadores de las mentalidades religiosas europeas de la sociedad preindustrial como A.Vauchez, F.Rapp, M.Mollet y R.Manselli, para quienes la Europa de principios del siglo XVI era un territorio donde la religión cotidiana de la gente común estaba fuertemente penetrada de magismo, pero que, no obstante, se conciliaba con la vida cristiana. Estos historiadores creen que la Europa de finales del siglo XV estaba extensamente cristianizada, pero era un cristianismo más percibido como un conjunto de ceremonias externas que aseguraban la protección de las personas y los bienes terrenales, que no una auténtica práctica de interiorización conceptual de los mandamientos e instrucciones doctrinales cristianas. Según su opinión, a medida que transcurren los últimos siglos de la Edad Media se va abriendo camino entre los hombres doctos de la Iglesia una nueva sensibilidad religiosa que propugna un cambio radical respecto al orden anterior: ya no es suficiente para ser considerado un buen cristiano el recibir periódicamente los sacramentos, dirigir

²⁵ J-CI.SCHMITT. “Religion populaire et culture folklorique”...*op.cit.*, p. 946

²⁶ A.GREYSATOR. “Les mentalités religieuses populaires en Pologne et en Bohème médiévales”, J.DELUMEAU (ed.). *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979., p. 315-329

plegarias a Dios o a los santos, ofrecer limosna u ofrendas a la Iglesia, etc. Se exige algo más. A partir de entonces se pedirá al cristiano que concilie la práctica cotidiana religiosa con el conocimiento intelectual del dogma cristiano revelado por Cristo.

La hipótesis opuesta ya ha sido de alguna manera parcialmente avanzada en un párrafo anterior cuando hemos mencionado la problemática de la continuidad en el tiempo de expresiones religiosas paganas que se prolongarían hasta bien avanzado el siglo XVII. A este respecto, ciertos historiadores defienden la posibilidad de la pervivencia de ritos, creencias y conductas religiosas paganas heredadas directamente del arcaico fondo cultural precristiano europeo, y que estarían todavía bien vivos en los primeros siglos de la época moderna. En este contexto, autores como J.Michelet, A.Runeberg, M.Summers, E.Rose y J.Rusell sostienen la hipótesis que durante una buena parte de la Edad Media europea subsiste un culto organizado de liturgias anticristianas de carácter pagano, revestido de aspectos satánicos, heredado de la Antigüedad, y que conoce su manifestación más visible en el sabbat diabólico.

Esta teoría ha sido atacada duramente por historiadores como J.Delumeau, H.R.Trevor-Roper, R.Mandrou, K.Thomas y N.Cohn, aduciendo para rebatir semejante hipótesis que sus partidarios se apoyan simplemente en documentos posteriores de los siglos XVI-XVII, obras elaboradas por demonólogos y en relaciones de procesos inquisitoriales. De otra parte, tampoco se explica como pudo mantenerse en silencio durante cerca de mil años la práctica de un clandestino culto precristiano organizado sin que las autoridades religiosas medievales se percatasen, y que súbitamente reapareciera a la luz después. Añaden estos mismos historiadores, que aunque fuese cierto que algunas personas se agrupasen para participar en antiguos ritos mágicos de fertilidad, en ningún caso se les puede calificar de gente pagana, puesto que según sus propias declaraciones se consideraban como cristianos y no tenían la más mínima intención de atacar al cristianismo. Opinión, ésta, plenamente compartida por C.Ginzburg y G.Henningsen en sus estudios sobre la continuidad en la Europa del siglo XVI de creencias y comportamientos transmitidos por culturas entonces desaparecidas.

En nuestro trabajo enmarcaremos el estudio de las creencias supersticiosas y las prácticas mágicas de la cultura popular catalana de los siglos XVII y XVIII dentro del contexto de las manifestaciones religiosas de la cultura cristiana, inscritas dentro del amplio movimiento de reforma emprendido por la Iglesia católica, definido como una serie de procesos multilíneales de aculturación religiosa, distintos según las diócesis y los períodos históricos, alternando fases de tolerancia y represión, dependiendo ello muchas veces de la orientación política eclesiástica episcopal, más que de las directrices establecidas por la jerarquía romana. La estructura metodológica se apoyará en la posición activa e innovadora de la cultura popular en materia de religión, a través de la apropiación particular que realiza de muchas de las enseñanzas del dogma católico oficial, enmarcado ello dentro del conjunto de relaciones dialécticas establecidas con la religión institucional, que lejos de ser un sistema de creencias cerrado y fijo, modifica y adapta su código de valores doctrinales a los imperativos de la evolución histórica de la sociedad de la que forma íntimamente parte. En este marco, el clero, especialmente el regular, es una pieza básica que ejerce las funciones de intermediario cultural entre las inquietudes espirituales de la religiosidad folklórica y las aspiraciones reformadoras de la Iglesia.

Diversas dificultades de distinto carácter se han manifestado en el plano metodológico en el transcurso de la elaboración de la tesis.

En primer lugar, la falta de estudios dentro de esta parcela de investigación concreta en el panorama historiográfico español. Este ha sido, sin duda, uno de los mayores obstáculos con el que nos hemos tenido que enfrentar desde un primer momento, y que ha condicionado notablemente el desarrollo de la tesis, al no existir en muchos casos investigaciones previas que sirvieran como punto de partida y apoyo de algunas hipótesis de trabajo. Al contrario de lo que sucede en Francia, donde este género historiográfico se cultivó intensamente desde el siglo XIX, la situación en el ámbito hispano ha sido, hasta tiempos recientes, un desierto bibliográfico, con un dominio abrumador de la tradicional historia religiosa conservadora, a menudo de carácter apologético y ejemplarizante, por no decir clerical, que apenas si ha aportado ningún aire renovador en el campo metodológico de esta parcela de la historiografía. Es por esta razón, que bastantes aspectos abordados en las páginas de la tesis

carecen de un sólido marco bibliográfico de referencia previamente establecido por los historiadores españoles, haciéndose necesario recurrir frecuentemente a hipótesis y ejemplos extraídos de la abundante bibliografía europea, con el riesgo potencial que comporta siempre la comparación de situaciones culturales concretas de otros países y regiones de Europa, respecto a las especificidades de la cultura catalana del Antiguo Régimen.

Otro aspecto crucial, siempre polémico y nunca resuelto por la historiografía de la cultura religiosa de las mentalidades, concierne a la definición y extensión de los términos comúnmente empleados por el historiador de esta faceta investigadora (“religión popular”, “religión oficial”, “religión local”, “cultura folklórica”, etc), a los cuales hemos intentado dar, dentro de su marco específico de aplicación ya expuesto en la páginas precedentes de este capítulo, un enfoque holístico, globalizante, en sus acepciones más amplias; ya que si bien el marco cronológico de atención son básicamente los dos últimos siglos de la Edad Moderna, de hecho, los componentes culturales característicos de estas dos centurias se insertan en la larga duración histórica, cubriendo un largo período diacrónico que abarca desde la Baja Edad Media hasta los albores de la época contemporánea, en las primeras décadas del siglo XIX, de este modo se facilita el análisis de las diversas interacciones que tienen lugar en los diferentes niveles de la realidad social, y permite observar si estas articulaciones coinciden o difieren en los distintos planos sobre los que se estructuran las representaciones cognitivas de los grupos sociales que configuran el mosaico cultural de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII.

Hemos optado asimismo por privilegiar fundamentalmente el análisis de las creencias y prácticas supersticiosas en su vinculación con las conductas religiosas de las comunidades rurales de la Cataluña Moderna. Por este motivo, hemos marginado deliberadamente otros aspectos no menos interesantes que merecerían una aproximación más profunda, pero que se apartan del objetivo prioritario trazado, como por ejemplo, los niveles cuantitativos y cualitativos de posesión, lectura y difusión de la literatura religiosa de reforma moral, en la que se enmarcan la denuncia de las supersticiones, entre las clases populares del Principado en el transcurso del marco histórico analizado; el tema siempre recurrente de la predicación y la enseñanza en la lengua vernácula del territorio y su situación respecto a la

lengua castellana; la cuestión del debate sobre la reforma de la predicación barroca en las primeras décadas del siglo XVIII, temática trascendente para comprender la evolución de la historia de la oratoria sagrada en España, pero cuyas discusiones apenas si repercutieron sobre la predicación popular misionera, que se mantuvo prácticamente intacta a lo largo de todo el Antiguo Régimen.

FUENTES DOCUMENTALES

Las fuentes documentales representan otra dificultad añadida a las que acabamos de evocar. Su dispersión ha constituido un obstáculo importante a la hora de confeccionar el trabajo. Es bien sabido por los historiadores que tras el proceso de desamortización del ministro Mendizabal llevado a cabo en 1835 por uno de los primeros gobiernos liberales españoles después de la muerte de Fernando VII, una gran parte de los archivos eclesiásticos guardados en numerosos conventos y monasterios fueron dispersados. El investigador de la historia religiosa sufre directamente las consecuencias cuando consagra sus esfuerzos a la búsqueda documental. Este problema ha dificultado la labor de recopilación temática de los aspectos principales sobre los que esta construida la tesis, agravado por el hecho del deterioro, e incluso desaparición, de una buena cantidad de documentos a causa de su frecuente utilización, y especialmente a causa de su destrucción provocada por las convulsiones políticas de los siglos XIX y XX.

La localización de las fuentes documentales ha precisado meses de intenso trabajo, siendo la tarea que ha necesitado de más tiempo y paciencia. A excepción de la documentación inquisitorial (casi toda agrupada y clasificada en el Archivo Histórico Nacional de Madrid), el resto de documentos de la época esta depositado en diversos archivos y bibliotecas civiles y eclesiásticas. A este respecto, hemos consultado la práctica totalidad de los sermonarios, manuales de confesión y catecismos doctrinales, tanto manuscritos como impresos, elaborados por el clero secular y regular en lo que concierne a la problemática de la superstición en la Cataluña Moderna, con la excepción de la documentación conservada en el Archivo Histórico Provincial de los Jesuitas de Cataluña, a la que hemos renunciado por falta de disponibilidad de tiempo. En

contrapartida, se ha obtenido valiosa información acerca de las actividades misioneras de la orden de San Ignacio de Loyola a través de libros y manuscritos depositados en otros centros de investigación.

Por todos estos problemas aquí expuestos, algunos capítulos de la tesis por su extensión pueden parecer descompensados en relación a otros, en lo que respecta al número de páginas y a las informaciones proporcionadas. En gran medida ello es una consecuencia directa de la relevancia que a menudo los autores eclesiásticos conceden a determinadas actividades supersticiosas, juzgadas más peligrosas que otras, y a las que se les otorga un mayor rango y espacio en la literatura de reforma espiritual, en detrimento de otras conductas sobre las que el clero se muestra más benevolente. Indudablemente, el historiador se resiente de esta actitud del clero postridentino cuando aborda ciertos aspectos de la cultura y la religión de los laicos por la falta de suficientes documentos, circunstancia que se pone de manifiesto especialmente en los géneros literarios religiosos aquí tratados, en contraste evidente si lo comparamos con las fuentes históricas donde el complejo documental deviene copioso y rico, y sobre todo concentrado en su localización geográfica, como ocurre con los procesos judiciales inquisitoriales.

Sermonarios y catecismos

Las fuentes principales para el estudio de esta vertiente de la fenomenología religiosa son los sermones, las homilías y las instrucciones doctrinales de los catecismos y manuales de confesores, así como los *exempla* y relaciones de sucesos –a menudo insertas en las páginas de las fuentes anteriores– conservadas en elevado número en forma manuscrita o impresa.

El contenido de esta literatura representa el más importante procedimiento de difusión de la teología pastoral católica durante la Edad Moderna, y uno de los instrumentos más eficaces de influencia sobre las mentalidades populares²⁷. Desde la Baja Edad Media la Iglesia consideró este método como

²⁷ Acerca del panorama historiográfico de esta faceta de la historia social de la religión son importantes los siguientes trabajos: J.BERLIOZ y M.A.POLO DE BELALIEU. *Les exempla médiévaux*, Carcassonne, 1992; H.E.BODEKER, G.CHAIX y P.VEIT (eds.). *Le livre religieux et ses pratiques. Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, Gottingen, 1991; J-CL.BREMOND, J.LE GOFF y J-CL.SCHMITT. *L'exemplum*, Lovaina, 1983; D. de COURCELLES. "Sermons et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente", *Melanges de la Casa de Velázquez*, XXI, París, 1985., p.175-192; P.DEYON. "Sur certaines formes de la propagande religieuse au XVIe

el elemento más contundente que poseía para transmitir su código de valores al pueblo cristiano. Las autoridades religiosas eran plenamente conscientes de esta realidad y de ahí la importancia que los padres del Concilio de Trento otorgaron al trabajo educativo fundamentado en la predicación pastoral.

Pese a los indiscutibles progresos de la imprenta, la comunicación oral era el principal medio empleado en la relación doctrinal de la Iglesia con sus fieles. El sermón del predicador era casi siempre el único vínculo del pueblo con la religión, la cultura y la política.²⁸ La predicación y las lecciones de catecismo eran impartidas por los misioneros apostólicos en sus visitas itinerantes, y por el clero secular titular de la parroquia los domingos y fiestas de precepto. En esta política, el Concilio de Trento estableció la predicación obligatoria de los domingos, días de fiesta y Adviento, como procedimiento para instruir religiosamente al conjunto de la comunidad cristiana.²⁹ Especialmente, el mensaje eclesiástico debía de penetrar profundamente en las conciencias de una cultura popular frecuentemente situada, en muchas de sus creencias, al margen de los preceptos establecidos por la Iglesia institucional.

A menudo se ha reprochado a este tipo de documentación el carácter excesivamente estereotipado y repetitivo de su contenido textual, su falta de originalidad y su atemporalidad histórica, que haría imposible la menor tentativa de análisis profundo de las mentalidades sociales. Esta es la razón por la cual

siècle”, *Annales*, 1, 1982., p. 16-26; C.FERNANDEZ RODRIGUEZ, D.ROSADO MARTIN y F.MARIN BARRIGUETE. “La sociedad española del siglo XVIII a través del sermonario. Aproximación a su estudio”, *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, 4, Madrid, 1983., p.35-57; M.HERRERO GARCIA. “La catequística”, *Historia general de las literaturas hispánicas*, Vol. III, Barcelona, 1953; J.HERRERO SALGADO. *Aportación a la oratoria sagrada española*, Madrid, 1971; A.HUERGA. “Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, 41, Barcelona, 1969., p. 175-192; DD.AA. *Rhétorique et histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Vol. 92, Roma, 1980; H.MARTIN. *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age, 1350-1520*, París, 1982.

²⁸ R.GARCIA VILLOSLADA. *Historia de la Iglesia en España*, Vol.I, Madrid, 1979., p. 631

²⁹ Según Herrero Salgado la oratoria sagrada española de los siglos XV-XIX puede clasificarse de la siguiente manera:

- a) Sermones del ciclo litúrgico divididos en dos grupos: ciclo temporal de tiempo ordinario –Adviento y Cuaresma- y ciclo santoral, que incluían además de los sermones en honor de los santos, las pláticas pronunciadas en las festividades de Cristo (en los días de su nacimiento, pasión y el Santísimo Sacramento), de la Santísima Trinidad, y de la Virgen María.
- b) Sermones de circunstancias que incluían aspectos sociales y culturales (en ocasión de la coronación del monarca, en acción de gracias por haber librado a una localidad de un brote de peste o haber conseguido el beneficio de la lluvia), y panegíricos (exaltación dedicada a un personaje importante).
- c) Sermones de misión cuyo objetivo es enseñar la doctrina cristiana.
- d) Oraciones fúnebres dedicadas a las grandes personalidades (Papas, Reyes, Príncipes...).
- e) Sermones políticos propios del siglo XIX.

una gran mayoría de historiadores de la Iglesia han mostrado su reticencia a dirigir su atención hacia estas fuentes para el estudio de la problemática religiosa de las colectividades humanas en la Europa del Antiguo Régimen.

No ha sido hasta tiempos recientes, y en el marco de aplicación de la historia de las mentalidades, que determinados investigadores han descubierto la importancia de estos documentos para intentar reconstruir el marco conceptual sobre el cual se articula la relación entre religión institucional y religión popular a través de sus diferentes canales de expresión.³⁰ Sobre este particular, Piero Camporesi ha resaltado la importancia de estas fuentes para el análisis de la historia de la cultura religiosa:

“Las páginas de los predicadores y de los tratadistas eclesiásticos constituyen una fuente importante para la reconstrucción no sólo de la psicología popular, sino también de la cultura, las ideologías, los mitos de las clases subalternas, fuentes demasiado injustamente desperdiciadas por los beneméritos investigadores en archivos, que suelen caer en la ilusión científica según la cual una serie de datos más o menos justos, más o menos comprensibles, son más reales (y por ello más fascinantes) que una página impresa, descuidada no precisamente por ignorancia, sino por un desdeñoso e inexplicable rechazo programado de un texto que no sea una fuente escrita cuantificable en cifras y porcentajes”³¹

Los esquemas específicos de valores y conductas que caracterizaban la vida religiosa de las comunidades se manifiestan en este género de documentos que canalizan y transmiten las normas emanadas por la religión institucional. La instrucción pastoral era impartida por religiosos habitualmente profundos conocedores de la realidad conceptual de las poblaciones a las que dirigían su predicación doctrinal. Como indica el historiador mencionado unas líneas más arriba, estos clérigos poseían:

“Una densa e indignada elocuencia, nada insolita entre estos hombre de la iglesia que vivían en estrecho y evangélico contacto con los estamentos más bajos e infortunados; más allá de la tradición literarioeclesial del sermón, la predicación y la homilía, el estilo crispado de Canali deja intuir una socialización de la escritura, sobre la que se refleja un conocimiento_“vivenciado” de las

Este autor señala que los sermones más influyentes sobre la sociedad eran los de Cuaresma, Adviento, de circunstancias y de misión.

³⁰ Una excelente exposición teórica acerca de esta cuestión es la de S.HOLTZ. *Theologie und Alltag. Lehre und leben in den predigten der tubinger theologen, 1550-1750*, Tübingen, 1993

³¹ P.CAMPORESI. *El pan salvaje*, Barcelona, 1986., p.36

*masas, una inflexión sobre lo “colectivo”, sobre la triste épica de la privación, el dolor y el mal”.*³²

Los textos doctrinales se refieren a las prácticas supersticiosas cuando hablan de los pecados contra el primer mandamiento. La curación de la enfermedad por medios mágicos, la brujería, la adivinación y otras actividades que desafiaban la ley divina estaban comprendidas entre los comportamientos condenables. Los sermones y las enseñanzas de la catequesis se encargaban de desacreditar y denunciar el ridículo e inutilidad de semejantes prácticas para de este modo facilitar su desaparición.

Probablemente, las obras más ricas de información para descubrir las relaciones entre la teología clerical y las concepciones religiosas populares sean los manuales de confesión. Estos textos eran guías destinadas tanto a los sacerdotes como a los fieles que deseaban prepararse a una buena confesión. Cuando iban destinadas a los confesores contenían consejos y directrices sobre el modo de acoger a los penitentes, como comprender sus confesiones, las diversas maneras de interrogar y las penas espirituales a imponer. En sus páginas se recogían gran cantidad de supersticiones que los religiosos trataban de erradicar del comportamiento cotidiano de las personas. En los manuales dirigidos a los penitentes se instruía acerca de los procedimientos para conseguir un perfecto examen de conciencia, y llegar así bien dispuesto a los pies del sacerdote. Algunos de estos textos obtuvieron una extraordinaria difusión en España y Europa. Este es el caso del manual de Martín Azpilcueta Navarro que entre los años 1549 y 1625 conoció 57 ediciones en latín, 19 en castellano, 8 en italiano, 4 en francés y 3 en portugués.

Dentro de la política religiosa de propaganda pastoral, los clérigos entregados a estos menesteres solían recurrir a otro procedimiento pedagógico destinado a la instrucción de la moral cristiana del pueblo, y sobre el que conviene detenerse y prestar atención.

A este respecto, uno de los pilares sobre el que se cimentará la política religiosa de la Contrarreforma en Europa y en la Cataluña moderna, y al que se le ha concedido nula o escasa atención hasta no hace demasiado tiempo, descansa en la relación existente entre el mensaje eclesialístico propuesto por la Iglesia posttridentina y la tradición ancestral popular, vinculadas ambas por la

³² *Ibid.*, p. 64-65

cultura escrita y plasmada a través de la literatura manuscrita o impresa de los *exempla* y las relaciones de sucesos.

Conceptualmente, son narraciones de carácter edificante de las que se valían los predicadores medievales para ilustrar en sus sermones y clases de doctrina cristiana situaciones cotidianas que podían devenir causa de peligro para los hombres, y a las que nunca era ajena la intervención celestial. Para realizar esta labor pedagógica de aculturación religiosa, la Iglesia medieval ejemplificaba muchos de sus argumentos morales sobre las creencias y cosmovisión que poseía la gente iletrada al respecto.³³ Según Robert Darnton, entre los siglos XII y XV son las órdenes mendicantes –fundamentalmente dominicos y franciscanos- los encargados de recoger todo un *corpus* de tradición oral popular, sin ningún género de contacto previo con la cultura eclesiástica, para a posteriori elaborar un discurso moralizante que sirviera como medio de instrucción religiosa.³⁴ Georges Duby destaca las aportaciones de la cultura religiosa popular al bagaje doctrinal de la religiosidad oficial durante esta fase de la historia religiosa europea:

*“à ce que le christianisme du XIVe siècle a reçu des attitudes religieuses spontanées du peuple à un moment où, sous l’influence des prédicateurs dominicains et franciscains, les dirigeants de l’Eglise ont voulu se mettre à la portée des masses. A ce moment-là, ils ont dû emprunter un certain nombre de thèmes et de représentations à la culture populaire et les mêler à un ensemble idéologique qui était demeuré, dans ses formes d’expression, purement aristocratiques”.*³⁵

Los grandes predicadores populares del siglo XV (San Vicente Ferrer, Jean Gerson, Jean Geiler de Kaysersberg) hacían largo empleo de este procedimiento en sus sermones. En el siglo XVI, con la eclosión del movimiento erasmista, parece existir un cierto pronunciamiento de rechazo a esta forma de adoctrinamiento por parte de la Reforma protestante y la Contrarreforma católica, pero como señalan Jacques Le Goff y Jean-Claude Schmitt, su

³³ Para un buen conocimiento del tema son esenciales los libros de CL.BREMOND, J.LE GOFF y J-CL.SCHMITT. *L'exemplum, op.cit.* y J-CL.SCHMITT. *La herejía del santo lebrer. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, 1984

³⁴ R.DARNTON. “La campesina cuenta cuentos: el significado de Mama oca”, *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, Mexico, 1987., p. 24

³⁵ Cit. J.DELUMEAU. “Religion officielle et religion populaire pendant la Réforme et la Contre-Réforme en France”, *Concilium*, 206, París, 1986., p. 25

práctica continuó manteniéndose y aún potenciándose tanto entre los predicadores protestantes como entre los católicos.³⁶

Dentro de esta dinámica cultural, la Reforma católica y la imprenta refuerzan este sistema ideológico de propaganda que la Iglesia quiere imponer en su política de sujeción de cuerpos y conciencias.

Si en los siglos precedentes el uso de los *exempla* y de las relaciones de sucesos por los predicadores se limitaba a corregir y encauzar, mediante lo que se consideraba la buena regla cristiana del comportamiento, a la reforma del auditorio al que iba dirigido, tras la Reforma fue puesta al servicio de un objetivo: la pastoral del miedo. Fue el cristianismo del terror a la condenación lo que impregnó casi todo su discurso. A fin de proporcionarles mayor veracidad, las escenas eran situadas cronológica y geográficamente próximas al entorno y a la realidad más inmediata del público receptor con la intención de provocar el mayor impacto emocional posible al lector y al oyente³⁷

Roger Charrier al hablar sobre las lecturas populares en el Renacimiento remarca el carácter estratégico que para la Iglesia representaba el amplio empleo de este género documental en su política de conversión moral:

“Las historias de los occasionnels (relaciones de sucesos) son exempla esgrimidos por una pastoral heredada de la tradición medieval, que se basa en la amenaza de los castigos terribles y la condenación eterna, y que el impreso de amplia circulación toma a su cargo. Estos textos son entonces instrumentos manipulados para denunciar el protestantismo, cristianizar las costumbres, conquistar o reconquistar las almas... Los occasionnels de los años 1570-1630 se ponen al servicio de una causa político-religiosa, la de la Contrarreforma católica, relatos presentados como “verdaderos” y “nuevos”, pero que muy a menudo vuelven a utilizar temas y motivos viejos: los de los exempla, las vidas de santos, o inclusive cuentos. Su fuerza persuasiva depende de la credibilidad que le otorgan los lectores. Los hechos narrados, singulares e inauditos, deben poder ser considerados verdaderos. Para lograrlo se ponen en marcha varias técnicas probadas: la cita que inserta en el occasionnel arrestos y sentencias extrahidos de los registros de las cortes de justicia, las declaraciones de testigos calificados por su rango o por su estado (gentilhombres, curas, clérigos, regulares, notables), la acumulación de detalles circunstanciales (nombres propios, indicaciones de lugares, etc), que son asimismo efectos de la realidad. Sólo rara vez el autor pretende haber visto personalmente lo que describe. Si ese modo de acreditación de la verdad del relato sigue siendo muy minoritario, es sin duda porque los acontecimientos

³⁶ C.BREMOND, J.LE GOFF y J-CL.SCHMITT. *L'exemplum... op.cit.*, p. 57

³⁷ A.REDONDO. “Las relaciones de sucesos dans l’Espagne du Siècle d’Or: un moyen privilégié de transmission culturelle”, *Les mediations culturelles*, Paris, 1989., p.55-66

*extraordinarios que se relatan se inscriben en otras lógicas que los de la pura constatación; muy a menudo son considerados como signos que avisan, anuncian, castigan”.*³⁸

No todos los *exempla* y relaciones de sucesos beben de la tradición oral popular. Muchas de las narraciones que han llegado hasta nuestros días son meras recopilaciones de hechos sobrenaturales con una clara función hagiográfica de culto a la Virgen María y a los santos. No se observa en su análisis morfológico ningún elemento que pueda atribuirse a la tradición popular. Un buen número de ellos son relatos estereotipados que reproducen fielmente las imágenes y símbolos de la literatura culta, especialmente de la Biblia y de autores patrísticos y antiguos (por ejemplo, *Vida de los Padres de Gregorio el Grande*). Otros son simplemente inventados por las propias órdenes religiosas con un claro afán propagandístico y transmitidos entre los diversos conventos de las respectivas congregaciones, por los intensos desplazamientos de religiosos que aportaban nuevos milagros y prodigios para acrecentar el prestigio de su comunidad.

En el Principado la lengua comúnmente utilizada en su redacción era el catalán. De esta manera se facilitaba su acceso y comprensión al mayor número posible de público lector y oyente. A este respecto, recientes investigaciones apuntan que el controvertido retroceso de la lengua catalana en el ámbito literario en beneficio del castellano a partir del siglo XVI, idea que tradicionalmente se ha sostenido para explicar la decadencia literaria de la lengua vernácula, sólo se produjo en el marco de la gran literatura, no así en los géneros menores, como el aquí tratado, que continuaron manteniendo un enorme desarrollo en el siglo XVIII.³⁹ En la misma dirección de favorecer el más amplio conocimiento de la fe cristiana, la Iglesia postridentina de la Cataluña moderna mostró su abierto apoyo a la predicación y catequesis en lengua vernácula hasta, por lo menos, las primeras décadas del siglo XVII, cuando se abrió un frente de discusión en torno a esta cuestión en las asambleas conciliares tarraconenses de 1636 y 1637. No obstante, fue una regla casi general que los prelados catalanes decretasen obligatoria la predicación y la

³⁸ R.CHARTRIER. “Del libro a la lectura. Lectores “populares” en el Renacimiento”, *Les livres des espagnols à l’époque moderne. Bulletin Hispanique*, Université de Bordeaux., p. 321-322

³⁹ H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.,p. 391*

enseñanza de la doctrina cristiana en lengua catalana para todos los niños residentes en el Principado.⁴⁰

Desgraciadamente, una considerable cantidad de relaciones de sucesos, tanto manuscritos como impresos, anteriores al siglo XVII, sufrieron un proceso de destrucción sistemático a través del tiempo y son ciertamente escasos los conservados en Cataluña. Una gran mayoría eran copiados a mano en pequeñas cuartillas de unas pocas hojas y toscamente encuadernados, que el uso constante hacía inservibles.

Sobre esta problemática, Ricardo García Cárcel pone en aviso a los historiadores de los riesgos que conlleva dejarse arrastrar por criterios estrictamente cuantitativos a la hora de afrontar los recuentos de libros registrados en los inventarios notariales de un período histórico determinado, sin tener previamente en consideración todas las circunstancias posibles:

*“El historiador debe tener en cuenta la información presente y la información ausente en los inventarios. Roger Charrier dice que si sólo nos fijamos en los inventarios podría dudarse de la existencia de la Biblioteca Azul. La ausencia o escasa presencia en las relaciones de libros de lunarios o literatura panfletaria no implica la inexistencia efectiva en las bibliotecas de este tipo de libros. La gran divulgación es relegada en beneficio de la distinción de los libros de mayor fuste. Lo significativo para un notario no es lo estadísticamente representativo. El excesivo uso de los libros condena determinados libros al riesgo de una desaparición física y su no presencia en los inventarios”.*⁴¹

Por su parte, Victor Infantes señala que en los inventarios de las bibliotecas faltan los impresos de más amplia y documentada lectura y utilización.⁴²

Por estas circunstancias arriba mencionadas, resulta difícil intentar reconstruir la vida religiosa de las comunidades rurales catalanas durante la Edad Media y gran parte del período moderna. Disponemos, no obstante, para los siglos XVII-XVIII de diversas fuentes documentales complementarias que nos permiten aproximarnos a la realidad de la religión vivida por las clases populares del Principado durante la Baja Edad Moderna.

⁴⁰ Una síntesis brillante sobre esta temática es la realizada por M.PEÑA DIAZ. “El castellano en la Cataluña de los siglos XVI y XVII”, *Manuscrits*, 15, 1997., p. 149-155: Para un análisis más exhaustivo ver M.PRATS (ed.). *Política lingüística de l'església catalana. Segles XVI-XVII*, Vic, 1995

⁴¹ R.GARCIA CARCEL. “La posesión del libro en la Cataluña del Antiguo Régimen”, *Les livres des espagnols...op.cit.*, p.146

⁴² V.INFANTES. “Las ausencias en los inventarios de libros y bibliotecas”, *Ibid.*, p. 289

A este respecto, nos serán de un valor inestimable ciertas fuentes de las que haremos un profuso empleo en el desarrollo de la investigación como documentos para validar o descartar las distintas hipótesis de trabajo. Por su importancia, tanto a nivel cuantitativo, como cualitativo, nos referiremos en primer lugar a los estatutos sinodales.

Los sínodos diocesanos

La definición de sínodo es el de una reunión periódica oficial y obligatoria de los miembros del clero diocesano encargados de la cura de almas alrededor de su obispo, para adoptar las reformas y las correcciones necesarias a la disciplina religiosa de sacerdotes y laicos.

El IV Concilio de Letrán (1215) estableció universalmente la celebración anual de sínodos para que legislaran los aspectos primordiales de la vida sacramental de las respectivas diócesis. Durante la Edad Media y gran parte de la Edad Moderna, los sínodos devienen instrumentos valiosos para controlar al clero parroquial, muchas veces muy poco instruido para la labor que se le exigía y frecuentemente con una conducta moral que dejaba mucho que desear. Esta será una de las funciones primordiales de los sínodos diocesanos durante la época medieval: difundir los preceptos de la doctrina cristiana entre los clérigos para de este modo remediar la ignorancia de los fieles, en una época en que los seminarios diocesanos o bien eran inexistentes o estaban escasamente organizados. Los sínodos, aparte su aspecto legislativo, eran centros de aprendizaje para el clero parroquial, donde se trataban materias doctrinales como la manera de impartir la catequesis, los fundamentos básicos de teología que todo buen sacerdote debía saber, la naturaleza de los sacramentos y modos de administrarlos, y demás temas relacionados con la instrucción sacerdotal.⁴³

Junto a los sínodos diocesanos hallamos los sínodos provinciales que se celebraban regularmente en la capital de la archidiócesis y que poseían un rango jerárquico más elevado que los que tenían lugar en las diócesis.

⁴³ Para el análisis de los sínodos como fuente histórica y su utilidad para el estudio de la religión popular ver O.PONTAL. *Les statuts synodaux*, Lovaina, 1975; P.BOGLIANI. "Pour l'étude de la religion populaire au Moyen-Age: le problème des sources", *Foi populaire, foi savante*, París, 1976., p. 93-166; A.GARCIA y GARCIA. "Religiosidad popular y derecho canónico", *La religiosidad popular...op.cit.* Vol I., p. 231-243.

Por regla general, los estatutos sinodales diocesanos elaborados en la Edad Media son más representativos de la vida local que los emanados de las asambleas eclesíásticas provinciales más proclives a reflejar la vida de una época de un modo más general. En este contexto, como muy bien dice O. Pontal, durante la Edad Media los estatutos sinodales son una adaptación de la ley general sinodal provincial archidiocesana a las costumbres regionales e ideosincrásia de cada diócesis, siendo más susceptible de plasmar en su ordenamiento jurídico las mutaciones ligadas a la evolución de las costumbres.⁴⁴

En contraste, a partir de la segunda mitad del siglo XIV y a lo largo de la centuria siguiente, los sínodos diocesanos tienden a perder su originalidad propia para devenir en muchas ocasiones simples órganos de difusión de los decretos del concilio provincial.

Este es el principal problema con el que ha de enfrentarse el historiador que aborde el estudio de este género de documentación para los siglos XVI al XVIII. Nadie puede garantizar que las constituciones sinodales vigentes en un obispado estuvieran influenciadas en exceso por las de la diócesis vecina, desvirtuando así su carácter local. Otra trampa para el investigador es caer en la ilusión de que la permanencia o alteración del ordenamiento jurídico en secuencia cronológica sea en realidad fruto de su propia dinámica evolutiva interna, olvidando que ello podía ser consecuencia de un mecanismo mimético por parte de la autoridad eclesíástica diocesana que reproduce los estatutos antiguos, sin reflejar las transformaciones culturales que hubieran podido tener lugar en el marco geográfico de su jurisdicción en un determinado lapso de tiempo.

También puede aparecernos el caso inverso, que la legislación sinodal reflejara profundas modificaciones que estuvieran sujetas a las veleidades del obispo de turno, que proyectaría sus criterios y obsesiones personales represivas, moldeando la ley sinodal a su gusto personal y no reflejando la

⁴⁴ O.PONTAL. *Les statuts...op.cit.*, p.18. Actualmente está en curso de publicación una edición crítica de los sínodos diocesanos medievales de la península ibérica. Anteriormente sólo algunas diócesis como Barcelona o Gerona habían efectuado estudios sobre sus sínodos: J.SANABRE. *Los sínodos diocesanos de Barcelona*, Barcelona, 1930. No ocurre lo mismo en el caso de Francia, donde en 1963 apareció publicada la compilación de los sínodos franceses emprendida años atrás por la Société d'Histoire Ecclésiastique: A.ARTONNE, L.GUIZARD y O.PONTAL. *Repertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIIIe à la fin du XVIIIe siècle*, París, 1963

realidad cultural exterior que se quiere reformar. En otras palabras, no sabemos a ciencia cierta si la repetición de los estatutos sinodales durante un prolongado período de tiempo se debe a la persistencia de los abusos pese a las reiteradas amonestaciones episcopales, o simplemente responde a una mera inercia; en su caso contrario, también ignoramos si las variaciones son reales o se corresponden a imposiciones del obispo, con una desconexión total de la realidad cultural y religiosa de la diócesis.

La documentación sinodal tampoco nos informa acerca de la relación y de los vínculos de las elites sociales con respecto a las capas populares, ni el grado de participación de las clases dirigentes en las creencias y prácticas de la cultura del pueblo.

A pesar de estos problemas y al hecho de admitir que semejante documentación posea filtros y espejos deformantes, no es razón para desecharla. Como señala Carlo Ginzburg una fuente que no sea “objetiva” no significa que sea inutilizable.⁴⁵ Con las debidas precauciones en el manejo del material histórico que nos ocupa pueden salir a la luz aspectos particulares de la vida religiosa de la sociedad del Antiguo Régimen. Basándonos en la utilización de estatutos sinodales cuyo valor documental previamente hayamos verificado, podemos deducir el nivel de la práctica religiosa cotidiana en ámbitos tan trascendentes como la disciplina eclesiástica, la liturgia y el ritual, el derecho (testamentos, restituciones...), las costumbres, la economía, etc.

En España durante los siglos XIII y XIV se celebraron pocos sínodos diocesanos, como demuestran las convocatorias de las asambleas episcopales del siglo XIV que aluden a los largos períodos que han transcurrido desde la última celebración. A fines del siglo XV, coincidiendo con el auge de la prerreforma iniciada por Cisneros, empezó una fuerte actividad sinodal y que se prolongará en años posteriores. A partir de mediados del siglo XVII comenzó a decaer su ritmo. La progresiva centralización del gobierno eclesiástico en manos de Roma con la consecuente pérdida de autonomía de las diócesis, y la cada vez mayor intromisión del poder real en los asuntos de la Iglesia, fueron determinantes en esta decadencia sinodal.⁴⁶

⁴⁵ C.GINZBURG. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, 1982, p. 18

⁴⁶ Una síntesis excelente sobre la historia sinodal de España es la expuesta por Q.ALDEA, T.MARTIN, J.VIVES. *Diccionario de historia eclesiástica de España*, Vol.IV, Madrid, 1975., p.540-553

Nuestro objeto de aplicación aquí será abordar las manifestaciones calificadas de supersticiosas por las autoridades religiosas registradas en los mandamientos de las constituciones sinodales de las distintas diócesis catalanas.

Las visitas pastorales

Una fuente complementaria de los estatutos sinodales e imprescindible para el estudio de las mentalidades religiosas de la Edad Media y Moderna son las visitas pastorales. Documento administrativo y secreto que los obispos promocionaron especialmente después de Trento como instrumento de control de las conductas religiosas de los laicos, entre otras cosas.⁴⁷

En Europa las visitas pastorales se iniciaron de un modo más o menos regular, dependiendo de las diócesis, a partir del siglo XIV. El obispado de Barcelona conoció su primera inspección pastoral en 1303. En el transcurso de la visita eran anotados por el obispo o su representante, generalmente el Vicario General u otra persona de elevado rango eclesiástico, el estado material y espiritual en que se encontraban las parroquias, si bien en forma muy desigual, ya que si en algunos registros las descripciones son muy detalladas, en otras relaciones se citan sumariamente.

Por lo general, las visitas mejor documentadas son las que realizaban personalmente los obispos en las parroquias de su territorio diocesano. Desgraciadamente, esta fuente histórica tiene importantes limitaciones. Las parroquias eran visitadas de un modo bastante fugaz por la autoridad religiosa que sólo se detenía el tiempo preciso para realizar inventario de la situación en que se hallaba la iglesia parroquial, y preguntar a tres o cuatro personas de probada reputación moral residentes en la población (generalmente los responsables de las cofradías devocionales), si en la localidad se producían conductas contrarias a los mandatos de la ley de la Iglesia (amancebamientos, adulterios, supersticiones...)

El obispo y su séquito visitaban en una jornada diversas localidades, circunstancia que impedía efectuar una profunda labor de control pastoral de

⁴⁷ Sobre el alcance y las limitaciones de las visitas pastorales como fuente histórica ver P.BURKE. "Le domende del vescovo e la religione del popolo", *Quaderni Storici*, 41, Ancona, 1979., p.540-553

las comunidades rurales. La apretada agenda de trabajo de la máxima jerarquía episcopal lo imposibilitaba. En el transcurso de la visita el prelado frecuentemente decía misa, pronunciaba una exhortación doctrinal a los fieles e impartía el sacramento de la confirmación a los niños.

La prisa del obispo por terminar su trabajo a causa de su cargado programa diario de visitas, y las respuestas de los representantes de la parroquia inspeccionada, reticentes en muchas ocasiones a decir la verdad a las preguntas del obispo por el temor a un posible castigo sobre los vecinos culpables de mantener conductas desaprobadas por la iglesia, y también, por las posibles represalias y venganzas de los denunciados, imponían la mayoría de las veces respuestas falsas o un silencio cómplice. Sólo en los casos de abierto conflicto entre vecinos salían a la superficie los comportamientos deshonestos.⁴⁸

Afortunadamente se han conservado muchos registros de visita pastoral de las diócesis catalanas, cuyo análisis secuencial permite, entre las diversas opciones, reconstruir la geografía de los lugares religiosos (parroquias, santuarios, ermitas) y sus respectivas advocaciones en un territorio determinado; conocer el número y el grado de implantación de las cofradías; saber la cantidad de escuelas primarias que funcionaban en el obispado, y si los maestros eran diligentes en su obligación de impartir la doctrina cristiana a los niños; medir la vitalidad de la economía parroquial y cuáles eran sus recursos de financiación, etc.

Las visitas nos informan poco sobre las prácticas supersticiosas del pueblo. Existen escasas referencias concretas sobre este particular dentro de la voluminosa información registrada en los libros de visita. Parece ser que en

⁴⁸ De todos estos inconvenientes era consciente el obispo Josep Climent en su visita pastoral a la diócesis de Barcelona: “La gran necessitat que hi ha de visitar nostra Bisbat nos obliga a no fer en cada parroquia mes detenció que aquella mes precisa, y que indican indispensable; y la ocurrencia de molts punts que en aquella detenció no es poden evacuar, y de altres que novament se van descobrint, nos obliga a deixar obert lo judici, y proces de cada respectiva iglesia per providenciar en forma de dita visita lo que tingan per convenient” (ADB. *Visitas pastorales*. Vol. 84, (1771-1774). Visita de Caldes de Montbuy, Fol.100, 4-6-1772). En otro párrafo de un documento redactado en la ocasión de una próxima visita pastoral de la diócesis, el mismo prelado señala algunas de las principales dificultades para el desarrollo de su trabajo: “Lo propio por lo común sucede con las visitas episcopales, que con el Sacramento de la Confirmación, siendo pocos los que tienen de ellas la idea que devieran tener. Algunos las contemplan semejantes a las residencias de los jueces seculares, que, yendo a castigar con rigor, se hacen temibles. Otros las miran con indiferencia; y creyendo, que se dirigen solamente a los clérigos, ni aún piensan en salir a recibir al obispo para tomar su bendición” (ADB. *Vol.cit. Edicte del Illustrissim Senyor Bisbe de Barcelona per la poblacio de la Visita de las iglesias parroquials d’est Bisbat*, Fol. 23)

bastantes ocasiones los hombres y mujeres acusados de sortilegio recibían una simple amonestación verbal por parte del obispo que ni siquiera se molestaba en escriturar el hecho. Procedimiento casi idéntico al empleado por los inquisidores en sus visitas itinerantes.

Con las pertinentes reservas que impone trabajar con esta documentación, las informaciones contenidas en sus páginas serán de gran utilidad como fuente auxiliar de nuestro estudio.

Los libros litúrgicos

No menos importancia tendrá para nuestra investigación los libros litúrgicos. Abordar su contenido significa penetrar en un terreno prácticamente desconocido de la historia española de las mentalidades. Las prácticas religiosas mencionadas en esos libros devienen de hecho un inmenso dossier documental sub-explotado, cuya observación nos aproxima a facetas y a aspectos velados de la vida cotidiana de las personas que otras fuentes históricas silencian.

Los particulares esquemas de valores y conductas que caracterizaba la vida social de los hombres de entonces se manifiesta en este género de documentación. Los contratiempos atmosféricos, el clima de inestabilidad social ante la amenaza de guerras, la inquietud constante ante los flagelos naturales traducido en forma de periódicas pestes devastadoras, hacían vascular la existencia diaria en un ejercicio de supervivencia más bien incierto. La Iglesia pone todo su aparato litúrgico al servicio de los hombres como arsenal de recursos destinados a cubrir sus ansias de seguridad. Respuesta a un mundo considerado hostil, el lenguaje ritual expresa la percepción social de antaño.⁴⁹

La fuente básica en que se recoge todo el formulario ceremonial que la Iglesia se valía para manifestar toda su fuerza protectora son los rituales y

⁴⁹ Para un estudio general de esta temática ver J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, París, 1989; P.M.GY. *Les livres liturgiques*, Lovaina, 1990; A.AUSSEDT-MINVILLES. *Histoire et contenu des rituels diocésans et romains imprimés en France de 1476 à 1800. Inventaire descriptif des rituels des provinces de Paris, Reims et Rouen*, 2 Vols, París, 1987; J.B.MOLIN y A.AUSSEDT MINVILLE. *Repertoire des rituels et processionaux imprimés conservés en France*, París, 1984; P.M.GY. "Les rites de bénédiction dans le rituel", *Bulletin du comité des études*, 1959, París., p. 651-659; J.B.MOLIN. "Introduction à l'étude des rituels anciens", *Bulletin du*

misales diocesanos, obras litúrgicas que oficializan la vida religiosa de las distintas provincias eclesiásticas, regulando las ceremonias a cumplir por el clero y los fieles en la misa y en otros oficios (procesiones, letanías, sacramentos...), así como los procedimientos a seguir para administrar e impartir las bendiciones y expulsar a los demonios mediante la imprecación de los exorcismos. Muchas parroquias también poseían sus propias prácticas litúrgicas que no contravenían las normas oficiales y eran respetadas por la autoridad episcopal de la diócesis. Los usos y costumbres antiguos locales eran registrados en las consuetas parroquiales.

El misal es el libro litúrgico usado por el sacerdote en la celebración de la misa. Es el resultado de la fusión en un solo volumen de diversos libros de la liturgia medieval, básicamente el *leccionario* y el *antifonario*, los cuales se combinarán a partir del siglo IX. Antes de 1570 había en España y en todo el mundo cristiano una gran variedad de misales tanto manuscritos como impresos. Cada diócesis introducía en sus consuetudes sus propias ceremonias sin permiso de Roma, prescindiendo totalmente de las que el Sumo Pontífice añadía en su misal de Curia. El Concilio de Trento abordó la cuestión de la reforma del misal en 1563. Sin embargo, la asamblea conciliar no pudo tratar el tema y se remitió el asunto al Papa. Durante el pontificado de Pío V se instituyó la comisión preparatoria para la reforma. La primera edición del misal reformado se hizo en Roma en 1570. El resultado fue la unidad de usos en toda la iglesia católica. A partir de entonces las diócesis estaban sometidas a los dictados de la Santa Sede sin la posibilidad de introducir nuevos ritos sin su correspondiente autorización. No obstante, esta uniformidad no impedirá que cada obispado rindiese culto a ciertos santos de especial veneración regional, pero siempre bajo el previo permiso de la Curia romana.

El ritual estaba muy lejos de poseer la rigidez y la tradición secular del misal. A excepción de las fórmulas y oraciones esenciales, los rituales de cada diócesis gozaban de una gran autonomía para poner en práctica su código litúrgico particular. Antes de Trento no existe ningún ritual oficial, común para toda la cristiandad. Un primer intento para unificar los usos litúrgicos se produce en 1523, al publicarse un ritual compuesto por el dominico Alberto

comité des études, 1959, París., p. 675-689; P. BOGLIANI. "Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Age. Le problème des sources", *Foi populaire, foi savante...op.cit.* Paris, 1976., p.93-148

Castellano titulado *Liber Sacerdotalis*, autorizado por el Papa León X y que conoció una veintena de ediciones hasta 1603. Su difusión por el orbe cristiano fue muy restringido, y consecuentemente, poco aplicado en las diócesis. En este contexto, el Concilio de Trento apenas trató la cuestión de la reforma litúrgica, especialmente por la falta de unanimidad de criterio entre los obispos y por la carencia de tiempo para poder abordar debidamente una problemática tan compleja.

El primer ritual auténticamente romano es publicado bajo los auspicios del Papa Gregorio XIII en 1584, y será sustituido definitivamente por el ritual de Pablo V en 1614. Aún así, la jerarquía romana no obligaba a los obispos a adoptar forzosamente la liturgia emanada de la Santa Sede, sino que se limitaba a recomendar su puesta en vigor. A este respecto, cada diócesis tenía plenas competencias para determinar el número y la calidad de las ceremonias a realizar en su jurisdicción episcopal, dependiendo ello del criterio más abierto o intransigente del obispo de turno que rigiera los destinos espirituales de la diócesis en aquel momento. No era, pues, nada extraño que incluso dentro de una misma provincia eclesiástica cada ritual diocesano pudiera presentar unas características particulares. Frecuentemente se encuentran expresiones como “secundum consuetudinem Vicensis”, “barcinonensis”, etc, refiriéndose a los diversos procedimientos para administrar los sacramentos, impartir las bendiciones, conjurar los demonios, organizar las procesiones y otras manifestaciones del ceremonial cristiano propias de cada diócesis.⁵⁰

Al hacerse las ediciones impresas de los rituales se introducen muchas devociones y costumbres populares, mientras que otras sospechosas de superstición son suprimidas. Es por ello que un análisis serial a largo plazo de las prácticas y ceremonias eclesiásticas contenidas en los rituales de antes y después de Trento, permite de observar el grado de penetración y/o rechazo del espíritu de la Contrarreforma en los distintos obispados, analizando si este proceso es uniforme en todas las diócesis, o si por el contrario, existen muestras tangibles de una acusada divergencia. Factor no menos trascendente es ver la posición que la iglesia pre y postridentina adopta frente a las demandas populares de protección, y la actitud de los obispos ante

⁵⁰ A.FRANQUESA. “Particularismes catalans en els rituals”, *II Congrés Litúrgic de Montserrat*, Vol.III, 1967., p. 91-101.

determinados comportamientos sociales , y los conflictos que de ello se derivan como consecuencia de un enfrentamiento entre mentalidades. Este proceso se realizó de una manera harto desigual, al tener ciertos preladados unos criterios más conservadores de la tradición y respetuosos con las aspiraciones del pueblo, que otros, más acordes con la nueva espiritualidad tridentina.

Por lo general, durante el siglo XVI, los obispos españoles mantuvieron una actitud comprensiva hacia las creencias y costumbres de la religión de las clases populares. Muestra de ello es la respuesta a la petición que hizo el Concilio de Trento en enero de 1562 para que los preladados remitieran diversos informes sobre distintas materias de las que había de ocuparse el Concilio. De los tres memoriales enviados, en uno de ellos, que respondía al criterio de la mayoría, se mencionaba explícitamente la cuestión de la reforma litúrgica en relación a la religiosidad popular. En él se defendía la postura emanada del Concilio de Basilea (1429), que propugnaba un prudente y racional equilibrio en el acto del ritual católico con el respeto al pluralismo de los ritos y prácticas locales. Mas tarde, con la llegada al trono episcopal de preladados más adictos a la reforma tridentina, esta situación variará sustancialmente.

Uno de los mejores especialistas europeos sobre la materia, la historiadora francesa Nicole Lemaître, ha sintetizado admirablemente el núcleo central de la cuestión. Esta historiadora considera las prácticas registradas en los rituales, como el resultado, variable según los lugares, de “una negociación entre las prácticas populares y la teología elitista”, constituyendo a la vez un indicador del equilibrio entre “las presiones populares en la Iglesia y la voluntad de aculturación clerical”.⁵¹ Para este autor, semejante situación habría provocado en el transcurso del tiempo fuertes tensiones entre las dos corrientes, especialmente por las resistencias populares a la supresión de determinados ritos religiosos de carácter protector decididas por el ritual de Pablo V y la necesidad en que se encontraron muchos obispos de transigir ante determinadas demandas religiosas de la población. En este sentido, los rituales diocesanos titulados “romanos” mantendrán o suprimirán ciertas ceremonias prescritas en el ritual antes mencionado. Durante el Antiguo régimen la actitud de la iglesia estaría estructurada en grandes fases en que alternarían

⁵¹ N.LEMAITRE. “Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions”, *Fiestas y liturgia*, Madrid, 1988., p. 108

cooperación, tolerancia y represión como respuesta a determinadas coyunturas históricas.

Para el caso catalán la hipótesis propuesta por esta investigadora francesa no respondería del todo a la realidad cultural del territorio. Desde nuestro punto de vista, las prácticas ceremoniales propuestas por la Iglesia católica en la Cataluña Moderna son un instrumento de control de la elite cultural sobre el conjunto de las clases populares que se manifestaría en dos aspectos. De una parte, deviene un corpus doctrinal eclesiástico que refleja los miedos de los grupos sociales dominantes que se quiere transmitir a la cultura popular, fundamentado en la presencia omnipotente del demonio. De otro, la Iglesia absorbe parte de las preocupaciones populares en materia de seguridad, siempre que fueran compatibles con los miedos expresados por las clases dirigentes. Ello provoca un cierto divorcio entre culto litúrgico y piedad popular, cubriendo la Iglesia insuficientemente la protección que esperan de ella las personas.⁵² La gente común buscará la solución a sus angustias frecuentemente fuera del marco legal propuesto por las autoridades eclesiásticas. Son precisamente las expresiones litúrgicas situadas fuera del control oficial de la Iglesia, consideradas muchas de ellas como fuertemente supersticiosas y transgresoras a la legalidad del dogma católico, sobre las que dirigiremos nuestra atención.

La reforma tridentina provoca una deflación importante de liturgias dirigidas a proteger los cuerpos y los bienes de las personas, ceremonias que el ritual romano de 1614 ignora completamente. En un número considerable de rituales catalanes editados antes y después de este año, se observa una espectacular caída de la cifra de oraciones y bendiciones relacionadas con la religión de la tierra y de la salud. Ello propiciado por la labor pastoral de una serie de obispos muy celosos y guardianes de la más férrea ortodoxia católica.

Sin embargo, hacia finales del siglo XVII y durante la centuria siguiente se introducen prácticas ceremoniales nuevas y resurgen otras que habían sido eliminadas de los rituales catalanes precedentes por supersticiosas. Habría que preguntarse el porqué de esta nueva situación, no peculiar tan sólo de Cataluña. ¿Hay que pensar, quizás, en una adición forzada ante las presiones

⁵² M.GELABERTO. "La liturgia católica: bendiciones y exorcismos en la Cataluña del siglo XVI", *Muerte, religiosidad...op.cit.*, p. 199-223

populares, insatisfechas ante los drásticos recortes de años anteriores?. ¿Hasta qué grado la ofensiva del regalismo borbónico en el siglo XVIII, reforzando el papel del Estado sobre la Iglesia, se correlaciona con este auge de liturgias protectoras?. Esta última hipótesis es la formulada por la historiadora francesa Annik Aussedat-Minville, que ve una asociación entre los ritos reincorporados a los libros sacramentales franceses del siglo XVIII con una ofensiva neogalicana estimulada por la política regalista de los monarcas borbones.⁵³

Estas fuentes padecieron un proceso de destrucción sistemático en el transcurso de los siglos. Los rituales más antiguos hallados en Cataluña son del siglo XV; de estos, los manuscritos son excepcionales –sólo hemos podido localizar un ejemplar de la diócesis de Barcelona datado en 1495- y de incunables no se ha podido localizar ninguno. Los rituales son quizá los libros religiosos más difíciles de encontrar, pues el uso constante los hace inservibles. Su progresivo deterioro es la principal razón que aducen los obispos para mandar imprimir nuevas ediciones, que en su mayor parte difieren sustancialmente con respecto al contenido de los libros ceremoniales anteriores vigentes en las diferentes diócesis. Son precisamente estas transformaciones cronológicas del ritual lo que confiere interés a los ojos del historiador. Para esta finalidad basaremos gran parte de nuestro trabajo fundamentalmente en el contenido de los rituales diocesanos catalanes de los siglos XVI-XVIII, que estructuran la cuestión en sus vertientes histórica, geográfica y cronológica.

Es habitual leer en los libros de visita pastoral disposiciones referentes al deplorable estado de los textos litúrgicos en muchas parroquias. Por este motivo son muy pocos los ejemplares que nos han llegado del siglo XVI, y de los siglos XVII y XVIII en un elevado porcentaje aparecen bastante degradados por su uso. Un botón de muestra lo tenemos en la diócesis de Urgel. Del primer ritual impreso, aparecido en 1515, no se conserva ningún ejemplar ni tampoco se tiene indicio alguno de cual podía ser su contenido.⁵⁴

⁵³ A.AUSSEDAT-MINVILLES. *Histoire et contenu des rituels des rituels diocésains et romains imprimés en France de 1476 à 1800...op.cit.*

⁵⁴ E.MOLINE. “La visita canónica de l’oficialitat d’Agramunt de l’any 1515”, *Urgellia*, VII., p. 441-463

Para la comparación con otros ritos coetáneos europeos nos hemos valido de la obra del franciscano bohemio Bernard Sanning, que publica en 1685, simultáneamente en Praga y Colonia, un ritual eclesiástico que lleva como título *Collectio sive apparatus absolutionum, benedictionum, exorcismorum, rituum, caeremoniarum Ecclesiasticatem administrationes*. Sus páginas son un inventario de todas las bendiciones, exorcismos, conjuros, etc, autorizados por la jerarquía religiosa en distintas diócesis centroeuropeas. Desgraciadamente, el libro no cita que ritos en concreto estaban aprobados en determinados lugares y cuáles eran los rechazados. Para la confección de nuestro trabajo hemos consultado el ejemplar depositado en la Biblioteca de Cataluña, una edición italiana impresa en Bassane en 1789, que recoge también gran parte de las prácticas religiosas de la Italia septentrional y central.

En las parroquias, a la liturgia oficial de la diócesis se les añadían las ceremonias religiosas locales mencionadas en las consuetas. Las consuetas parroquiales tienen una doble función: jurídico-canónica y económica. Son un inventario descriptivo de las costumbres litúrgicas peculiares de la localidad y un libro donde se registra la gestión patrimonial de la iglesia y los recursos materiales de los que disponía cada parroquia. La consuetas servía para que los nuevos rectores conocieran de primera mano las obligaciones concernientes a las prácticas y costumbres de la vida religiosa local (modo y orden de hacer las procesiones, fiestas de guardar, oficios divinos...), y la fuente principal para saber las rentas disponibles y los recursos económicos que generaban (celebración de aniversarios, administración de la iglesia, fundación de cofradías...). La consuetas parroquial era en realidad un libro mixto, donde aparte de estar inventariados todos los ritos y ceremonias de la iglesia de la localidad, se escribía información referente a la actividad económica de la parroquia. Así, junto a la vertiente estrictamente religiosa del texto aparece una parte con una extensa lista de *masos*,⁵⁵ con las respectivas cantidades de dinero a pagar por cada uno de ellos en concepto de impuestos. Por este motivo, las consuetas parroquiales son una preciosa fuente histórica para conocer la demografía, la distinta categoría económica de los *masos*, la delimitación territorial de las parroquias, etc. El estudio de su contenido tiene un

⁵⁵ Mas, Masia. Vivienda campesina tradicional y, por extensión, las tierras unidas a ella. Quienes trabajaban en ella se llamaban Masovers (H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p. 437)

doble interés en la investigación de la historia de la liturgia y la historia económica. A partir de la segunda mitad del siglo XVII, y especialmente, en el siglo XVIII, las consuetas pierden su aspecto económico, centrándose únicamente en los usos y las prácticas de culto.⁵⁶

Otras fuentes documentales

La administración eclesiástica generaba una prolífica documentación, de la que una parte es aprovechable para nuestro interés. Los edictos y las cartas pastorales que se colgaban a la entrada de los templos o se leían durante el oficio de la misa tenían como finalidad hacer llegar a los fieles las decisiones de Roma o del obispo de la diócesis referentes a las más variadas cuestiones (prohibiciones de fiestas, concesiones de bulas pontificias...), incluyen a menudo disposiciones acerca de la represión de las actividades supersticiosas. Estas fuentes proporcionan valiosa información sobre la vida corriente de las diócesis en todas sus facetas, interesantes especialmente para conocer la historia religiosa del Principado durante el siglo XVI, en los prolongados períodos en los que las sedes episcopales estuvieron vacantes de obispo titular.

A este respecto, tradicionalmente se ha tenido tendencia a sobredimensionar el papel de los obispos en el trabajo pastoral de las diócesis. Normalmente se ha asociado el absentismo de los prelados, su incompetencia, su desinterés en ocuparse de los asuntos espirituales de sus obispados, o su mala conducta, como factores determinantes en la degradación moral del pueblo por falta de una cabeza visible que llevase las riendas firmes de su sede diocesana, y emprendiera una labor de apostolado firme y continúa entre los fieles de su territorio diocesano. Sin embargo, la moderna historiografía religiosa está revisando esta clásica interpretación, reclamando la atención de los historiadores sobre las jerarquías clericales intermedias episcopales presentes en la mayoría de las diócesis occidentales (arciprestes, vicarios generales, deanes...), clero que formaba parte del gobierno de la diócesis y activos miembros colaboradores del obispo. Gracias a estos cargos eclesiásticos

⁵⁶ A.PLADEVALL y J.M.PONS GURI. "Particularismes catalans en els costumaris dels segles XIII-XVIII", *II Congrés Litúrgic...op.cit.*, p. 103-159

muchos obispados estaban espiritualmente bien gobernados, asegurando la disciplina eclesiástica y la correcta vida espiritual de los feligreses.⁵⁷

No menos importantes para descubrir la sensibilidad religiosa de las clases populares son los tratados de literatura contra la superstición redactados en los siglos XVI y XVII, algunos de los cuales serán utilizados profusamente en este trabajo. Estas obras intentaban combatir los errores más frecuentes de la gente común en materia de creencias religiosas bajo una argumentación racional, a fin de establecer un control más estricto sobre la espiritualidad cotidiana de la gente común, y poder así depurar ciertas manifestaciones religiosas muy arraigadas entre las capas sociales populares que causaban desagrado a la Iglesia. Los textos de Martín de Castañega⁵⁸ y Pedro Ciruelo⁵⁹, escritos ambos a fines de la segunda década del siglo XVI, parecen ser los libros que tuvieron una mayor repercusión entre los reformadores españoles de la época. Aunque los diversos autores podían estar en desacuerdo en su particular percepción del concepto de superstición, especialmente en lo que concierne al mayor o menor grado de tolerancia, la inmensa mayoría, no obstante, compartía el criterio de situarla más en la esfera de la ignorancia de las personas simples que abordarla como un asunto de implicaciones diabólicas.

Por su parte, las fuentes inquisitoriales devienen una herramienta fundamental para reconstruir con un elevado grado de fiabilidad la vida religiosa popular de antaño. La Inquisición se convirtió en uno de los principales brazos ejecutores de la política contrarreformista emprendida por la Iglesia durante la Edad Moderna. Los funcionarios de la Inquisición castigaban las faltas relacionadas con la moral y la fe cristiana, e imponían la aplicación de los decretos tridentinos referentes a la difusión de la catequesis entre el pueblo. Aunque ciertos historiadores como Jean-Pierre Dedieu y Henry Kamen⁶⁰ piensan que la influencia de la Inquisición sobre el conjunto de los cristianos viejos fue más bien secundaria en las áreas periféricas –Aragón, Cataluña,

⁵⁷ En este sentido son muy interesantes las comunicaciones contenidas en *Vescovi e diocesi in Italia dei XIV alla metà de XVI secolo (Atti VII convegno di storia della chiesa in Italia, Brescia, 21-25 settembre 1987)*, 2 Vols, Roma, 1990.

⁵⁸ M. de CASTAÑEGA. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones; y otros casos tocantes y de la posibilidad a remedio dellas*, Logroño, 1529 (Madrid, Sociedad de bibliófilos, XVII, 1946)

⁵⁹ P.CIRUELO. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos. El qual compuso el reverendo maestro Ciruelo, canónigo que fue en la Santa Iglesia catedral de Salamanca*, Salamanca, 1538 (Madrid, Colección de joyas bibliográficas, VII, 1952)

Valencia, Galicia- por la debilidad política de la autoridad real. El recurso a la documentación inquisitorial será un factor imprescindible para verificar la validez de muchos de nuestras hipótesis de trabajo.

Por el contrario, se ha prescindido de la abundante información proporcionada por la literatura folklórica catalana elaborada desde la segunda mitad del siglo XIX (Joan Amades, Valeri Serra y Boldu, etc) cuando ésta no se encuentra documentalmente escriturada en fuentes de la época, por criterios de aplicación metodológica, ya que normalmente estos autores recogen la información en bruto, ya fuera sobre el terreno o por medio de informadores, sin realizar posteriormente un trabajo de verificación histórica sobre otras fuentes documentales, situándose en un plano de atemporalidad histórica que remite para ellos comúnmente a un remoto pasado que se pierde en la noche de los tiempos, no sabiendo jamás si las prácticas que describen en sus libros no son en realidad de creación reciente.

⁶⁰ J.P.DEDIEU. *L'administration...op.cit*; H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit*.

I

FUNDAMENTOS DE LA EVOLUCION HISTORICA
DE LA CATEQUESIS EN ESPAÑA

REFORMA CATOLICA Y DOCTRINA CRISTIANA

Características generales de la catequesis en España

La Contrarreforma católica surgida del Concilio de Trento (1545-1563) tiene un importante impacto sobre el mundo de los comportamientos y las creencias de la cultura popular europea del Antiguo Régimen. En nombre de la fe católica tiene lugar entonces un amplio movimiento doctrinal de reforma de costumbres y cuyos orígenes se han de buscar en el espíritu de reforma religiosa bajomedieval. Sus antecedentes históricos se remontan al siglo XII, cuando el IV Concilio de Letrán (1215) consagró el décimo canon *De praedicatoribus restituendis*, declarando la predicación como uno de los procedimientos básicos para adoctrinar al pueblo cristiano y estableciendo las medidas para acrecentar su eficacia. Fue en este marco que nacieron las ordenes mendicantes, auténtico brazo armado de la Iglesia medieval en su lucha contra las herejías medievales.

El Concilio de Constanza (1414-1418) fue el motor que impulsó el movimiento de renovación que precisaba la Iglesia después del período de divorcio que representó para la cristiandad el cisma de occidente. La reforma eclesiástica incluirá desde la más elevada jerarquía de la Iglesia –el Papado– hasta los niveles inferiores del clero parroquial. Esta corriente de reforma interna del cuerpo de la Iglesia se acompañara, paralelamente, de una inmensa campaña dirigida a la reforma de la espiritualidad de los laicos.

Este proceso iniciado en el transcurso de una larga prerreforma, tendrá su punto culminante especialmente a partir del siglo XVI con el nuevo proyecto de sociedad surgido del Concilio de Trento que tiene como objetivos prioritarios, de un lado, imponer la disciplina y elevar la instrucción cultural de los religiosos, y de otro lado, cristianizar la vida cotidiana de la cultura popular.

Coincidiendo con la reforma del clero español empezada por los Reyes Católicos bajo los auspicios del cardenal Francisco Jimenez de Cisneros, y continuada luego por Carlos V y posteriormente Felipe II, que tenía como finalidad principal mejorar la categoría moral e intelectual de un clero considerado entonces indigno para las labores pastorales que se le

demandaban¹; tuvo lugar, simultáneamente, en las últimas décadas del siglo XV y primeras del XVI, una amplia ofensiva cuidadosamente planificada de penetración catequética en las ciudades y pueblos de España, como instrumento eficaz de educación cristiana y sumisión de las almas a los preceptos de la Iglesia. Un proceso semejante se iniciará en la mayoría de los países europeos en el transcurso de aquellos años y se prolongará a lo largo de todo el Antiguo Régimen.²

Ello tiene su antecedente en el movimiento catequista bajomedieval cuyos fundamentos se sentaron en el Concilio de Tortosa (1429). En este año se celebró en aquella ciudad del sur de Cataluña una asamblea conciliar de extraordinaria importancia en la historia de la Iglesia española. Participaron en el Concilio la casi totalidad de los obispos de Cataluña, Aragón y Valencia, bajo la presidencia de un delegado pontificio enviado para tal ocasión por la Santa

¹ Sobre este aspecto de la reforma religiosa en España son destacables los siguientes trabajos: T.de AZCONA. *La elección y reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos y de Carlos V*, Madrid, 1960; R.GARCIA VILLOSLADA. “Felipe II y la Contrarreforma”, *Ibid* (ed.). *Historia de la Iglesia en España*, Vol.III, Madrid, 1979., p. 3-105

² Sobre la problemática de estudio del movimiento catequético misional bajomedieval y moderno: J-CL.DHOTEL. *Les origines du catéchisme moderne*, París, 1967; D.D.A.A. *Transmettre la foi: XVIe-XXe siècles.Pastorale et prédication en France (Actes du 109è Congrès National des Sociétés Savantes)*, Vol.I, Dijon, 1984; A.HUERGA. “Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XLI, 1974., p. 299-343; B.DOMPNIER. “Les missions des Capucins et leur empreinte sur la réforme catholique en France”, *Revue d’histoire de l’Eglise de France*, 70, 1984., p. 127-147; A.DOMINGUEZ ORTIZ. *La sociedad española en el siglo XVII*, Madrid, 1970; F.LEBRUN. *Histoire des catholiques en France du XVe siècle à nos jours*, Toulouse, 1980; F.RAPP. *L’Eglise et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen-Age*, Paris, 1971; H.MARTIN. *Le métier de prédicateur...op.cit*; J.DELUMEAU. *Le péché et la peur. La culpabilisation en occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*, Paris, 1988; A.GUIDETTI. *Le missioni popolari. I grandi gesuiti italiani*, Milan, 1988; C.BERTHELOT du CHESNAY. *Les missions de Saint Jean Eudes: contributions à l’histoire des missions en France au XVIIe siècle*; Paris, 1967; J.BIRSENS. *Manuels de catéchisme, missions de campagnes et mentalités populaires dans le duché de Luxembourg aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Luxembourg, 1990; L.CHATELLIER. *L’Europe des devots*, Paris, 1987; *Ibid. La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVIe-XIXe siècles*, Paris, 1993; J.FERTE. *La vie religieuse dans les campagnes parisiennes (1622-1695)*, París, 1962; F.LEBRUN. “Les missions des lazaristes en haute Bretagne au XVIIe siècle”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest*, 89, p. 15-38; G.ORLANDI. “Missioni parochiali e drammatica popolare”, *La drammatica popolare nelle valle podana*, Modena, 1976., p. 305-333; L.CHATELLIER. *Tradition chrétienne et renouveau catholique dans l’ancien diocèse de Strasbourg, 1650-1770*, París, 1981; C.FARALLI. “Le missioni dei Gesuiti in Italia, XVI-XVII: problemi de una ricerca in corso”, *Bolletino della Società di Studi valdesi*, 1975., p. 97-116; M.G.RIENZO. “Il proceso di cristianizzazione et le misioni popolari nel mezzogiorno. Aspetti istituzionali et socio-religiosi”, G.GALASSO y C.RUSSO (eds). *Per la storia sociale e religiosa del mezzogiorno d’Italia*, Napoles, Vol.I, 1980., p. 439-481; D.D.A.A. *Les réveils missionnaires en France du Moyen Age à nos jours (XIIe-XXe siècles)*, París, 1984; J.SAUGNIEUX. *Les jansenistes et le renouveau de la prédication dans l’Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Lyon, 1976; A.CABANTOUS y F.HILDESHEIMER (eds.). *Foi chrétienne et milieux matitimes (XVe-XVIIIe siècles)*, París, 1989; D.D.A.A. *Les jésuites parmi les hommes aux XVIe et XVIIe siècles*, Clermont-Ferrand, 1987; M.MORAN y J.A.GALLEGO. “El predicador”, *El hombre barroco*, Madrid, 1993., p. 165-200; R.RUSCONI. *Predicazione e vita religiosa nella società italiana de Carlo Magno a la Contrariforma*, Turin, 1981; C.RUSSO. *Chiesa e comunità*

Sede. El Concilio de Tortosa ha pasado a los anales históricos de la Iglesia porque allí se liquidaron los últimos reductos que se mantenían fieles a la figura del sucesor de Benedicto XIII, y por tanto, se consagró la unidad del mundo cristiano encarnada en la persona del Papa Martín V.³

Más allá de esta trascendental cuestión, el Concilio adoptó una importante decisión. En el transcurso de sus sesiones, los prelados discutieron el tema de la catequesis doctrinal y su incidencia sobre la religiosidad del pueblo. Por vez primera una asamblea de obispos mostró su decidido interés en catequizar de un modo adecuado a los fieles. De esta manera se ordenó que se confeccionará con carácter urgente un catecismo destinado al pueblo cristiano y que debía ser especialmente comprendido por los niños⁴.

La determinación tomada por los obispos representa una ruptura importante respecto a la situación anterior. Los textos catequéticos anteriores estaban elaborados para uso exclusivo de los clérigos. Así, obispos como Juan de Aragón (1323), Blas Fernádo (1352), Gil Albornoz (1350) y Gutiérrez de Toledo (1377), promocionaron a título individual esta iniciativa, mandando incorporar al final del redactado de las constituciones sinodales de sus respectivas diócesis unos breves compendios de doctrina cristiana que sirvieran de ayuda al trabajo apostólico de los clérigos, pero sin existir una política concertada de difusión de la pastoral cristiana a gran escala.

A partir de la promulgación de la nueva constitución conciliar de 1429, los prelados reunidos en aquella ciudad de la provincia de Tarragona establecieron las bases para la propagación a nivel popular de los principios de la catequesis cristiana. El contenido del mandamiento eclesiástico refleja la preocupación de los obispos sobre este particular:

“Mandamos a todos los diocesanos y demas prelados eclesiasticos que den comision a algunos hombres de letras y de probidad para que escriban un breve catecismo en que se comprenda con claridad quanto deben saber los pueblos, y que esta obrita se divida de modo que pueda explicarse en seis o siete lecciones, a fin de que los parrocos aprovechen los domingos del año

nella diocesi di Napoli tra cinque e settecento, Napoles, 1983; A.PROSPERI. “El misionero”, *El hombre barroco*, Madrid, 1993., p. 203-239.

³ A.HUERGA. “Sobre la catequesis”...*ar.cit.*, p. 302

⁴ *Ibid.*, p. 303

*para inculcarles diversas voces, con objeto de que presenten ante Dios un pueblo que haya expelido las tinieblas de la ignorancia”.*⁵

Desconocemos la efectividad real de esta ley, puesto que no ha llegado hasta nuestros días ningún ejemplar de ese catecismo, e incluso ciertos historiadores de la iglesia tienen serias reservas acerca de si verdaderamente se llevó a la práctica ese mandato conciliar. Como en el caso de los sermones manuscritos, la conservación perdurable de los primeros catecismos no impresos se hacía más difícil. La fragilidad rudimentaria de su confección en forma de pequeños cuadernos, unido a una sencilla encuadernación, y al hecho de estar destinados en su gran mayoría a los niños, causaban ciertamente un deterioro irreversible en sus páginas.⁶

A fines del siglo XV otras asambleas conciliares aprueban leyes concernientes a la catequesis. El Concilio de Aranda (1495), convocado por el Arzobispo de Toledo, Alonso Carrillo, ordenó en una de sus constituciones que los sacerdotes de la archidiócesis fueran diligentes en enseñar a los fieles, una vez terminada la misa dominical, los rudimentos de la fe cristiana.⁷

En el transcurso de la última década del siglo XV aparecen publicados ciertos catecismos que conocerán una notable difusión dentro del orbe católico hispano, algunos de cuyos ejemplares han perdurado hasta hoy en día.

Uno de los más importantes es el publicado por Hernándo de Talavera en 1496 en la ciudad de Granada y que lleva por título *Breve y muy provechosa doctrina de lo que debe saber todo cristiano*. Dos años más tarde, Francisco Jiménez de Cisneros, publica otro catecismo añadido como apéndice al sínodo que celebró en 1498. Su contenido indica claramente las bases de la doctrina que todo buen cristiano que se precie como tal debe conocer: aprender a santiguarse correctamente pronunciando las oraciones prescritas para el caso; saber a la perfección las cuatro oraciones fundamentales en latín (Padre Nuestro, Ave María, Credo y Salve), los mandamientos de la ley de Dios y de la

⁵ J.RAMIRO Y TEJEDA. *Colección de cánones y de todos los Concilios de España y América*, Vol.III, Madrid, 1859., p. 543

⁶ A este respecto el erudito Antoni Palau escribe lo siguiente: “La doctrina cristiana en lengua catalana y castellana se difundió en numerosas ediciones desde los orígenes de la imprenta en España, pero siempre en cuadernos de poco cuerpo y uso corriente, por eso casi todos se han perdido” (Antoni Palau. *Manual del librero hispanoamericano*, Vol.IV, Barcelona, 1951., p. 486

⁷ A.HUERGA. “Sobre la catequesis”...*ar.cit.*, p. 305

Iglesia, y las obras de misericordia; y reconocer todas las situaciones en que el alma del cristiano estuviera en peligro.

En toda esta exposición subyace una pregunta clave, ¿Por qué la Iglesia experimenta un giro tan radical de su política pastoral en el transcurso del siglo XV respecto a la mantenida en los siglos anteriores?. ¿Cuáles son las razones que la impulsan a modificar profundamente su posición doctrinal en lo que respecta a la educación religiosa de las clases populares, inamovible durante casi toda la Edad Media, que consideraba la instrucción religiosa de los laicos como un factor secundario para alcanzar la salvación eterna?.

En esta nueva política catequética emprendida por la jerarquía eclesiástica, probablemente no estaría ausente la preocupación por asimilar al rebaño del pueblo cristiano las nuevas poblaciones de musulmanes incorporadas a la Corona de Castilla tras la toma de Granada en 1492, y a las comunidades judías que optaron por permanecer en España después del decreto de expulsión dictado por los Reyes Católicos aquel mismo año. Según González Novalín, la potenciación de la pastoral cristiana en España a fines del siglo XV tiene lugar de cara a la conversión de judíos y moriscos, siendo Andalucía y Valencia las áreas geográficas que recibieron más su impacto.⁸ Sin embargo, otro historiador especialista de la cultura religiosa del Siglo de Oro español, Jean-Pierre Dedieu, rechaza esta idea por carecer de bases suficientemente sólidas.⁹

Nosotros pensamos que la causa principal reside en la revisión de la interpretación dogmática realizada por la iglesia en determinada fase de su historia. Creemos que en el fondo del problema subyace la polémica teológica entre los partidarios de la *fides implicita* y los de la *fides explicita*. Los primeros sostenían que dada la complejidad del saber teológico, sólo un grupo muy reducido de cristianos podía acceder al conocimiento intelectual religioso, y por lo tanto, no era necesario difundir los dogmas y las fórmulas cristianas entre la inmensa mayoría del pueblo cristiano como requisitos imprescindibles para alcanzar la salvación eterna, no se precisaba creer explícitamente en Cristo. Esta interpretación propia del cristianismo antiguo fue barrida por la Reforma

⁸ J.L.GONZALEZ NOVALIN. "Religiosidad y reforma del pueblo cristiano", R.GARCIA VILLOSLADA (ed.). *Historia de la Iglesia en España*, Vol.I, Madrid, 1979., p. 364

⁹ J.P.DEDIEU. *L'administration de la foi...op.cit.*

católica que privilegiará la *fides explicita* como única vía posible para conseguir los beneficios de la salud espiritual cristiana.¹⁰ Este giro conceptual copernicano de la Iglesia explicaría en gran medida la evolución hacia un cristianismo más abierto a los laicos.

El movimiento catequético iniciado en la Baja Edad Media conocerá un impulso renovador en 1512, en ocasión de la celebración del Concilio de Sevilla, presidido por fray Diego de Deza, uno de los religiosos españoles del siglo XVI con más inquietudes pastorales en querer difundir la catequesis cristiana. Los obispos allí congregados reconocieron la extensión de la ignorancia religiosa entre muchos de los feligreses de su jurisdicción diocesana, y decidieron poner los instrumentos adecuados para remediar la situación. La normativa se dirigía, de una parte, a los cristianos viejos, de otra, a las poblaciones de moriscos y judíos recién convertidos.

A todos ellos, los sacerdotes tenían la obligación de instruirlos en las verdades fundamentales de la fe durante la misa de los domingos. A tal efecto, se procedería a colgar de cada una de las iglesias, en un lugar bien visible, una tabla con los artículos de la doctrina cristiana (sacramentos, mandamientos, obras de misericordia...), que a todo cristiano le era preciso saber, a fin de que su reiterada lectura y repetición oral por los clérigos acabara por memorizarse en la mente de los fieles¹¹.

Aunque con procedimientos pedagógicos primitivos, el Concilio hispalense marca el inicio de un período fecundo respecto al desarrollo de la educación catequética y su repercusión en la mentalidad de los laicos. Marcel Bataillon señala que la innovación más destacable de la reforma sevillana fue poner el catecismo en forma de diálogo vivo, en contraposición a la enseñanza memorística basada en la repetición sin ningún género de recurso a la inteligencia.¹²

En años posteriores se asiste a una importante proliferación de catecismos doctrinales, entre los que sobresalen los textos de A.Florez: *De la doctrina cristiana*, Toledo, 1552; G.Pesquera: *Doctrina cristiana*, principios del siglo XVI; J.Zumárraga: *Doctrina breve*, 1547; J.Díaz: *Christianae religionis summa*,

¹⁰ A.PROSPERI. "El misionero", *El hombre barroco... op.cit.*, p. 230

¹¹ A.HUERGA. "Sobre la catequesis"...*ar.cit.*, p.307

¹² M.BATAILLON. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Vol.II, México, 1950., p. 357

Neoburg, 1546; Felipe de Meneses: *Luz del alma cristiana*, Valladolid, 1554, y especialmente la obra de Juan de Avila, *Doctrina christiana*, Valencia, 1554, una de las obras cumbre de la literatura catequética de todo el Siglo de Oro español.

El Concilio de Trento, por su parte, elaboró un *Catecismo Romano* dirigido a los sacerdotes y personas encargadas de enseñar las bases de la religión cristiana para que les sirviera de sólida guía en su trabajo pastoral. Sin embargo, si bien el Concilio hizo suya la demanda de publicar un catecismo popular o incluso varios destinados a los diversos grupos religioso-culturales que configuraban entonces el mapa de la cristiandad occidental, lo cierto es que semejante idea no pasó de proyecto y jamás se llevó a la realidad.

De este modo, la enseñanza de la catequesis dirigida a los adultos y niños reposará en España sobre una serie de catecismos escritos por religiosos, ya fuera por propia iniciativa individual, por mandato de la congregación religiosa en la que el escritor profesara, o por encargo de un obispo preocupado por elevar el nivel de conocimientos espirituales de la comunidad religiosa de su diócesis¹³

Se sabe muy poco sobre el impacto que tuvo en Cataluña el proceso de renovación catequética iniciado en la Corona de Castilla a finales del siglo XV. Desgraciadamente no podemos medir el grado de penetración en el Principado de los catecismos castellanos, pues la inmensa mayoría de los ejemplares se habrían perdido para siempre.

No obstante, sabemos que en la segunda mitad del siglo XVI estaban muy extendidos dos catecismos impresos en lengua catalana: *Doctrina christiana* y *Colloqui y practicas_entre dos germans de la Doctrina Christiana*. Del primero era autor fray Pedro Martir Coma, obispo de Elna, pequeña ciudad situada a pocos kilómetros de Perpignan, en el Rosellón francés, entonces territorio de la Corona de Aragón y que dejará de pertenecer a sus dominios tras la firma del tratado de los pirineos (1659). Del segundo no se tiene ninguna referencia. Otros manuales redactados en catalán y que ven la luz durante aquellos años, y de los cuales es difícil medir su éxito en términos de conquista espiritual por

¹³ A.HUERGA. “Sobre la catequesis...”, *ar.cit.*, p.329

falta de información son la *Instructio* de Pere Caldes, aparecido en 1588, y *La Doctrina Christiana* de Gaspar Punter, salido de las imprentas en 1595.¹⁴

En 1568 es publicado un catecismo en lengua catalana que será ampliamente difundido por todo el territorio diocesano catalán. Esta obra fue inspirada con el objeto de proporcionar a los párrocos de la diócesis de Vic un instrumento adecuado que les permitiera explicar convenientemente la doctrina cristiana a la gente común. El texto iba añadido dentro de la nueva edición del ritual diocesano. El obispo Benet de Tocco, abad del monasterio benedictino de Montserrat (1556) y que posteriormente ocupó las sillas episcopales de Vic (1564), Gerona (1572) y Lérida (1583), fue el promotor de la iniciativa.¹⁵ Parece que este catecismo encontró una considerable difusión entre el clero del Principado. Otro texto destinado al clero diocesano catalán que casi rivalizaba en popularidad con el anterior era el *Directorium curatorum* del ya mencionado obispo Martir Coma, publicado en 1566 y traducido seis años más tarde al castellano.

De los catecismos castellanos, la obra de Juan de Avila fue quizás el texto más difundido. Fue traducido en lengua catalana y ampliamente utilizado en la enseñanza doctrinal catequética de la Cataluña moderna. Otras obras escritas en castellano parece que también hallaron una amplia aceptación en el Principado. Este es el caso de *La guía de pecadores* y el *Libro de la oración* de Fray Luis de Granada, ambos libros publicados en 1588.

Uno de los problemas más graves para el buen resultado del trabajo pastoral educativo era el uso indiscriminado de cualquier catecismo por parte de los sacerdotes encargados del cuidado espiritual de sus feligreses. Algunas diócesis decidieron adoptar un texto único para la formación espiritual y moral de los niños. Así, el 13 de febrero de 1588, el obispo de Barcelona mandó oficialmente que el catecismo del jesuita Pedro de Ledesma¹⁶ fuera el utilizado por los niños de la diócesis:

¹⁴ Una buena información sobre la catequética en lengua catalana durante el siglo XVI nos la proporciona J.BADA. *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona, 1970

¹⁵ Benet de TOCCO. *Ordinari e manual per als curats, qui ab diligencia voldran entendre tot lo necessari dels sacraments, y la administració de aquells, lo qual mana imprimir lo Reverendissim Senyor Dr. F.Benet de Tocco, Bisbe de Vic*, Barcelona, 1568

¹⁶ Pedro de LEDESMA. *Summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca a los sacramentos*, 2 Vols, Madrid, 1623

*“Desintjant que en tots hi haja conformitat i unitat se mana que los dits minyons tingan lo llibre de la Doctrina Christiana composta per lo reverend pare doctor Ledesma, de la Companyia de Jesus, per ser esta doctrina impressa en llengua catalana y juntament ser breu, facil, la qual es ja mes usada i rebuda en tota Catalunya”.*¹⁷

En este mismo sentido, Simeón de Guinda y Apestegui, obispo de Urgel, manda publicar a principios del siglo XVII un breve compendio de doctrina cristiana dirigido a los sacerdotes de su obispado para de este modo poner orden en la proliferación de textos pastorales que, a menudo, obstaculizaban más que favorecían el buen hacer de la enseñanza de la catequesis por la diversidad de métodos y procedimientos registrados en sus páginas.¹⁸

Las clases de doctrina, tanto en Cataluña como en el resto de España, podían ser dadas por el rector de la parroquia o el maestro de escuela. El primero las impartía durante la misa o en las clases de catecismo que normalmente tenían lugar los domingos por la tarde. En ocasión de las ceremonias de administración de los sacramentos, el cura de almas solía introducir una explicación del sentido del sacramento que se iba a recibir. El segundo las enseñaba en el transcurso de las lecciones de la jornada. Por este motivo, la Iglesia de la Contrarreforma pronto ejerció un estricto control sobre la figura del maestro de escuela, concediendo sólo autorización para enseñar a los candidatos que hubieran demostrado poseer una intachable conducta y reputación moral.

De la preocupación de los prelados por elevar los conocimientos religiosos de los laicos es prueba fehaciente la disposición promulgada en el sínodo diocesano de Vic del año 1748, y que como tantas otras aprobadas durante los siglos del Antiguo Régimen en los obispados catalanes se enmarcaba en el clima de reforma espiritual del pueblo cristiano iniciado en los albores de la Edad Moderna. En el contenido del mandato se insta a los maestros de escuela a perseverar en la enseñanza de la doctrina católica, y a los rectores de las parroquias a no admitir a maestro alguno sin la previa autorización de la autoridad episcopal competente:

¹⁷ Cit. H.KAMEN. “La Contrarreforma en Cataluña”, *Historia 16*, Madrid, 1982., p. 62

¹⁸ Simeón de GUINDA Y APESTEGUI. *Breu compendi de la doctrina christiana*. Sin fecha concreta de edición.

*“Perque la ensenyança de la doctrina als faels, deu començar ab lo us de raho, manam estretament als mestres de minyons; que ensenyen a sos deixebles los rudiments de la fe; y per mes facilitarho, en lloc de altres cosas importants, que en algunas parts se acostuma, cada día los faran cantar, la oracio del Pater Noster, la Ave Maria, Credo, los Manaments de la lley de Deu, y de la Iglesia, y los Sagraments; y alomenos una vegada en la semmana, volem los expliquen, y ensenyen alguna, o algunas cosas de la doctrina christiana. Així mateix manam als rectors, baix pena de 10 lliuras, y altres a nostre arbitre, que no admeten a algu per mestre de minyons sens tenir llicencia en escrits, Nostra, o de nostra Vicari”.*¹⁹

Todos los sínodos diocesanos sin excepción celebrados en Cataluña durante el Antiguo Régimen abordaron la importante cuestión del estudio y la instrucción religiosa del pueblo. En una de las constituciones sinodales del obispado de Urgel promulgada a finales del siglo XVI, se exhorta a los sacerdotes de la diócesis a elevar el nivel de su instrucción religiosa a fin de proporcionar a los fieles una sólida formación doctrinal:

“Exortamos a todos los vicarios y rectores que se ocupen en leer en libros de latín o romance cosas que son obligados de enseñar a los parrochianos todos los domingos del año, para instruirlos a la fe y declararles el evangelio que se cantare; y que crean en los artículos de la fe, guarden los diez mandamientos y cuenten los siete pecados mortales, observen las fiestas, y sean avisados de los ayunos que manda la Santa Madre Iglesia. Y otras cosas provechosas que se pueden alcanzar leyendo y reconociendo muchos libros que hay escritos para institución de los curas, como son Defecerunt de San Antonio de Florensa, Manual de confesores del doctor Azpilqueta, y las summas de Gayetano, Silvestro, Angelo. Y mandamos a todos los curas que tengan un libro de doctrina cristiana en lengua cathalana impreso en Barcelona. Y desde el dicho primero de mayo, todos los primeros domingos de cada mes, en la missa mayor, al tiempo del ofertorio, declaren al dicho pueblo la dicha doctrina, hasta en tanto que los cónsules, obreros o parrochianos de cada pueblo den orden como los maestros que ensenyan a los ninyos tomen a su cargo de enseñar cada día la dicha doctrina, que puede servir de cartilla y de instrucción para que, así mochachos como grandes, no ignoren cosas que tanto les importa para ser dellas bienaventurados en la gloria eterna”.

Por su parte, el sínodo de Barcelona de 1673 renovó el antiguo mandato por el que los rectores de las parroquias estaban obligados a enseñar la doctrina cristiana a los fieles durante el ofertorio de la misa, y si dado el caso estuviera impedido de hacerlo se hiciera reemplazar por su Vicario o persona competente en la materia. Los domingos y fiestas de guardar tenían la

¹⁹ ADV. *Constitutiones synodales Vicences* (1748)., Fol. CCVI

obligación de impartir clases de catecismo a los niños de la parroquia, de preferencia en el horario de una a dos del mediodía, previamente convocados al toque de campana. Al mismo tiempo, el sínodo encargó a una comisión de clérigos hiciesen las gestiones necesarias para hacer llegar en el más breve plazo de tiempo posible a los curas párrocos pequeños rosarios y estampas piadosas que sirvieran como premio y estímulo a los niños para de esta manera facilitar el aprendizaje de las lecciones de catecismo.²⁰

Como ya hemos indicado en otra parte de este trabajo, la enseñanza de la doctrina se efectuaba principalmente en lengua vernácula. La iglesia era plenamente consciente que la transmisión de los mandamientos de la ley de Dios y de la iglesia sólo podía realizarse a través de un vehículo lingüístico que el pueblo entendiera.²¹ De ahí las recomendaciones del Concilio de Trento en predicar la palabra de Dios en el idioma comúnmente hablado del lugar.

En este contexto cultural se sitúa la aparición de uno de los libros de divulgación cristiana, escrito en lengua catalana, que mayor difusión alcanzó en la Cataluña del siglo XVIII y que llevaba como título *Font Mystica y Sagrada del Paradis*, obra escrita por el franciscano Francisco Baucells, cuya primera edición se publicó en Barcelona en 1704 conociendo diversas reediciones a lo largo de todo el siglo. El texto incluso se tradujo al castellano en 1740. Sus páginas estaban escritas en un lenguaje sencillo especialmente dirigido a la gente del pueblo y estructurado en forma de preguntas y respuestas. En su prólogo el autor recomienda que los padres de familia utilicen el libro como manual para enseñar a sus hijos y criados las nociones fundamentales de la doctrina cristiana, recomendando que antes o después de la cena, y sobre todo

²⁰ ADB. *Sínodo de Barcelona (1673)*. Tit. II. Const. I., p. Fol. 151

²¹ El alegato a favor de la transmisión de la doctrina cristiana en lengua vernácula era justificada por algunos en pasajes de la antigua tradición bíblica. El religioso Jeroni Juttlar Celsona en la presentación del ritual de Vic de 1568, dirigido al obispo Benet de Tocco, expone sobre esta cuestión los siguientes: “Sentencia de tots los doctors sagrats es que de des de la creació del mon fins a la vinguda de Cristo, se predica y escrigué la lley de Deu en la llengua y parlar propi, del qual usaven los escriptors o predicadors, quant escrivien o predicaven al poble. Testimoni de esta veritat es Mosés, y Yehosua, qui escrigueren en hebreu al poble Hebreo; y altres, com es David, Salomó, etc, qui escrigueren y tractaren ses escriptures admirablement (per virtut divina) en llengua materna. Exemple tenim també dels setante interpretes, que vertiren la sagrada escriptura en grech, per ser llur y propi parlar aquell. Aprés S.Hieronym, eloquentissim doctor llatí, volgué que los romans llegisen la ley de Deu en llatí, y aquella entenguessen, encara que ja ans era vertida. Y Christo nostre Redemptor y mestre, no sols volgué predicar en llengua propia, mes encara envia lo seu sperit santissim sobre los Apostols, als quals dona do y virtut de llenguas, pera que ensenyassen la lley de gracia”

en los domingos y fiestas de precepto, leyeran en voz alta párrafos del libro, y después, los mismos padres hicieran preguntas a sus hijos sobre el texto leído.

LA MISION EJE DE LA POLITICA DE CONVERSION ESPIRITUAL

Misión barroca y misión catequética

Pese a los avances indiscutibles producidos en el desarrollo del trabajo catequético gracias a las iniciativas emprendidas por numerosos obispos, el clero era consciente que el principal escollo para resolver la falta de instrucción cristiana de gran parte de la población española radicaba en el aislamiento que padecían numerosas comunidades rurales, desasistidas del socorro espiritual del sacerdote durante buena parte del año. De esta deplorable situación ya hacia referencia en sus escritos el franciscano Francescs Eiximenis, cuando en 1380 se lamentaba del enorme desconocimiento de la doctrina cristiana en los marcos rurales en comparación con las ciudades de su tiempo: *“Per experiència veem que los pagesos e muntanyesos son aixi bestials, que no se saben senyar, ne orar, ne confessar, ne saben quasi res de la fe, ne dels estatuts ecclesiastics. Empero, no es aixi en les comunitats”*.²²

Por el testimonio del fraile franciscano parece que las condiciones de la vida espiritual de las poblaciones rurales españolas del siglo XIV no habían experimentado mejora alguna respecto a la registrada dos siglos antes, si hemos de hacer caso a uno de los raros documentos que ha llegado hasta nuestros días y que habla de la vida cotidiana de los habitantes de las regiones montañosas de Navarra y el País Vasco. El texto que nos interesa pertenece a la obra del siglo XII *Codice de Santiago Apostol*, escrita por el francés Amarico Picaud en el año 1143, en ocasión de un viaje en peregrinación a Santiago de Compostela. El documento posee un carácter casi etnográfico, informándonos de la vida cotidiana y religiosa de la gente que poblaba aquellos agrestes territorios:

“Estos, torpemente visten y torpemente comen y beben; pues toda la familia en las casas navarras suele comer todos los potajes mezclados a la vez en una cazuela, sin cuchara, sino con sus propias manos y beber en un cipro. Si les

²² Francescs EIXIMENIS. *Lo Crestià*, Barcelona, 1983., Cr.XII, cap.XII

*vieres comer, los consideraríais perros o cerdos. Si les oyeres hablar, te acordarías de los perros que ladran...Esta es gente barbara, desemejante de todas las gentes por los ritos y la naturaleza; llena de toda malicia; con el color oscuro, con rostro áspero, torcida, perversa, pérfida, de fe vana y corrompida, lividinosa, por costumbre borracha, docta en toda violencia, feroz y silvestre, viciosa y reprobada, impía y desabrida, furiosa y contandadora, inculta en los demás bienes, instruida en todos los vicios e iniquidades ...Son alabados porque tienen la costumbre de dar los diezmos, con ofrendas a los altares. Cada día que el navarro va a la iglesia hace a Dios ofrenda de pan o vino, u otra sustancia...Cuando en la casa entra y vuelve, silba con la boca como un mirlo; y cuando, escondido en secretos lugares o en la soledad por motivo de robo, desea llamar sin voces a los compañeros, o canta a manera de buho o aulla semejante al lobo*²³

El cuadro de costumbres descrito es el de una tierra salvaje abandonada a su suerte y donde prevalecen los instintos humanos más primarios. Sin embargo, menciona la presencia de la iglesia en aquellos lugares y una cierta práctica ceremonial religiosa que casi con toda seguridad estaría vacía de contenido doctrinal. Más de cuatro siglos después de haber sido redactado este testimonio, la situación de muchas comunidades rurales pirenaicas no parece haber mejorado en absoluto, tal como lo reflejan ciertos documentos confeccionados a finales del siglo XVI.

Tan deplorable estado de dejación espiritual se refleja en el informe que el Doctor Pedro Hervás confeccionó en 1581 acerca de la situación religiosa de muchas localidades de los pirineos catalanes y aragoneses. La información proporcionada movió al monarca Felipe II a enviar a Hervás a Cataluña con cartas especiales a los obispos de Barcelona y Urgel, y al provincial de los jesuitas, donde les hacía patente su viva inquietud por la ausencia de una política catequética continuada en aquellos lejanos territorios de la Corona de Aragón, y también expresaba su profundo disgusto por el estado de degradación moral de los religiosos que allí habitaban:

*“Los montes pirineos desde el condado de Cerdaña hasta Sobrarbe, que son como veynte leguas de tierra en largo y otras tantas en ancho...de no haver quien les predique e instruya en las cosas de nuestra sancta fe catolica. Porque los monasterios de cuyas lumbres en tiempos pasados eran instituydos y conquistados aquellas partes estan casi perdidos y los que alli residen son ignorantissimos”*²⁴

²³ *Viajes por España y Portugal*, Espasa-Calpe, Vol. I, Madrid, p. 141

²⁴ Cit. H.KAMEN. “La cultura dels catalans a l'època moderna”, *Terme*, Terrasa, 1992., p. 15

En 1590, Joan de Jesús Roca, provincial en Cataluña de los Carmelitas Descalzos, confirma la información de Pedro Hervás de ser aquellas agrestes tierras una zona de profunda oscuridad espiritual donde reina el más absoluto desorden moral, y lo más grave, tierra abonada a las perniciosas infiltraciones de las ideas luteranas procedentes de más allá de los pirineos:

*“En las montañas de Cataluña ay tanta ignorancia que por ella no solo caen los moradores della en grandes pecados de homicidios, hurtos, asesinamientos, trayciones, y otros males, pero tienen tambien grande aparejo para que los herejes que pasan de Francia siembras en ellos errores contra la fe”*²⁵

El mismo carmelita al hablar de las montañas pirenaicas del obispado de Urgel se refería a *“la grande ignorancia que tienen, y falta de doctrina”* de las gentes que residían en aquellos remotos lugares.²⁶ En idéntico términos se expresaba el virrey de Aragón en 1594 cuando pedía a los jesuitas que vinieran a misionar las tierras del pirineo aragonés, especialmente de la región de Jaca, cuyos moradores destacaban por la *“grandissima ignorancia y poca doctrina”* y la carencia de escolaridad *“pues por falta della viven como fieras”*²⁷. Otros testimonios coetáneos certifican la deplorable situación espiritual de muchas comunidades campesinas pirenaicas y el prácticamente nulo control de las autoridades religiosas en aquellas tierras montañosas. En 1581 el doctor Francisco de Ribera es encargado por el tribunal de la Inquisición de Barcelona de visitar por vez primera en la historia de la institución los territorios situados en el noroeste del pirineo catalán. La relación escriturada nos informa que este funcionario visitó la localidad de Tremp y las parroquias incluidas dentro de la Vall de Cardós, Vall d’Aneu y Pallars, todas ellas ubicadas en pleno pirineo de Lérida. La opinión de este inquisidor deja bien a las claras lo inhóspito de esos lugares: *“estos valles todos son montes pirineos confines de Francia en los que hasta agora jamás fueron visitados por ningún inquisidor por ser asperísimas”*.²⁸

²⁵ *Ibid.*, p.16

²⁶ *Ibid.*,

²⁷ *Ibid.*,

²⁸ H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p.237

En esta misma línea se expresaba en 1589 el misionero agustino Antonio de Acevedo, que tras más de veinte años de ejercicio pastoral en Cataluña, no deja de lamentarse del estado de profunda ignorancia espiritual en que se hallaban inmersos muchos habitantes de las regiones montañosas de los pirineos:

*“Particularmente en montañas passa que estan muchos tan boçales en las cosas de la fe, que si les preguntays, quantas son las personas de la Santissima Trinidad, unos dicen que son siete, otros que quince, y otros veynte desatinos, de los quales yo soy buen testigo... Si preguntays a un rustico que adora en el sacramento, dira mil desatinos; yo conozco uno, que yendose a ordenar de missa, preguntado de quien estaba en la hostia, respondió, que baxaba del cielo un Angel, y que estava alli. Y muchos ya que digan que esta alli Dios, y hombre, no entienden cosa dello, y de la misma manera adora al Sacramento que a un crucifijo”.*²⁹

Estos documentos reflejan el inexistente trabajo de propagación de la fe cristiana por parte de los grandes centros monásticos del pirineo y el estado de degradación moral en la que se encontraban muchos de los religiosos que habitaban esos establecimientos. La reforma de las instituciones religiosas iniciada por los Reyes Católicos intentará poner freno a esta situación.

No sólo los misioneros apostólicos que trabajaban en el campo catalán se quejaban de las dificultades que encontraban en poder difundir su mensaje de redención y salvación espiritual, sobre todo en las áreas de montaña. En 1615, Alonso Vascones, predicador y guardián del convento carmelita de los frailes Descalzos de Nuestra Señora de la Hoz de la provincia de Granada, expresaba su amargura por la poca atención que prestaban los campesinos a los asuntos de la fe:

“Los aldeanos que para las cosas del mundo tienen tan agudos entendimientos, que hiendo un cabello en el aire, para las cosas de Dios, y para aprender lo que les conviene para la salvacion de sus almas, los tiene tan

²⁹ Antonio de ACEVEDO. *Catecismo de los misterios de la Fe, con la exposición del Simbolo de los Santos Apostoles, donde se enseña, todo lo que un fiel christiano esta obligado a creer, y un cura de almas a saber, para enseñar a sus ovejas*, Barcelona, 1589., p. 104

Antonio de Acevedo (Orense-Perpignan, 1590). Profesó en el convento agustiniano de Salamanca. Maestro en teología. En 1569 pasó con otros religiosos de la provincia de Castilla a la de Cataluña, para llevar a cabo la reforma. Fue nombrado rector del colegio de San Guillermo de Barcelona (1587), que se constituyó en centro de estudios de la provincia. A causa de la peste (1589) se trasladó con otros religiosos al monasterio de Palamós. Finalmente, pasó a Perpignan (*Diccionario de Historia-Eclesiástica de España*, Vol.I, p.5-6)

torpes, como un roble. Y es la razon, porque todo el año, y toda la vida estan ocupados, los unos con sus granjerias, otros en sus cosas, y vanidades de honras del mundo, otros en la soldadesca, otros en la labor de los campos, otros en otros exercicios, y a penas en toda la vida trata como debe aprender la ley santa de Dios, ni trabajan de saber esta verdadera ciencia".³⁰

A partir del siglo XVI los clérigos de la época definieron como "indias" a los marcos geográficos peninsulares caracterizados por la ignorancia religiosa de los cristianos que allí residían, y donde más necesario era el trabajo pastoral de predicación y catequesis, haciendo así extensivo el término –comúnmente aplicado a los territorios no católicos de ultramar evangelizados por los frailes misioneros- a la realidad religiosa española. Acerca de ello escribía a mediados del siglo XVI el dominico Felipe de Meneses: *"La experiencia nos ha mostrado dentro de España haver Indias, y en el riñón de Castilla montañas en este caso de ignorancias"*.³¹ Por el mismo motivo en 1561 el rector de los jesuitas escribía desde Monterrey de Galicia lo siguiente: *"Los padres y los hermanos que aquí están dizen que tienen otra India"*.³² Y unos años más tarde, en 1568, un canónigo de Oviedo reclamaba con carácter urgente a Francisco de Borja el envío de misioneros jesuitas a Asturias para remediar la fuerte carencia de instrucción religiosa de sus habitantes: *"No hay indias que tengan mas necesidad de entender la palabra de Dios que estas Asturias"*.³³

En el proceso de transformación de las mentalidades colectivas a las normas de conducta del buen cristiano, la Iglesia española y de Cataluña privilegiará el empleo y la difusión de la catequesis doctrinal como principal instrumento de domesticación de los cuerpos y las almas, sin renunciar, no obstante, al ejercicio de la represión inquisitorial y episcopal cuando las circunstancias lo hicieran necesario. Se impuso, pues, el criterio de que era preferible recurrir al trabajo pedagógico antes que a los procedimientos coercitivos de carácter penal.

Para remediar la gran ignorancia religiosa que imperaba en el medio rural, la Iglesia emprendió desde las últimas décadas del siglo XVI una campaña evangelizadora misionera sin precedentes anteriores. Desde finales de esa centuria un numeroso contingente de frailes misioneros evangelizará el campo

³⁰ Alonso de VASCONES. *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*, 1615, Prólogo

³¹ Felipe de MENESES. *Luz del alma cristiana*, 1554 (Valladolid, 1978)., p. 371-372)

³² Cit. H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p. 78

español para instruir a la gente rural en la verdad cristiana por medio de la predicación y la práctica de la catequesis.

Si bien desde la Baja Edad Media la institución eclesiástica había recurrido a las misiones para catequizar ciudades y pueblos, sin embargo, se carecía de un movimiento concertado y continuo en la política de conquista espiritual de las masas populares. No será hasta los últimos decenios del siglo XVI cuando empezará en España una actividad misionera importante. Esta política religiosa de apostolado de masas abrazará toda Europa sin excepción con la aplicación sobre el terreno de distintos métodos de enseñanza de la religión cristiana, cristalizados tras un complejo proceso de elaboración y cuyos orígenes se remontan a finales de la Edad Media. Estos procesos evangelizadores en tierras cristianas reciben el nombre de misiones interiores, definidas como las realizadas en comunidades y pueblos ya cristianizados y que no precisaban conversión en el sentido estricto del término, sino instrucción religiosa y una renovación vigorosa de la piedad cristiana.

En la Baja Edad Media las misiones con un mayor éxito, capaces de reunir a una gran cantidad de público, estuvieron a cargo de predicadores itinerantes cuyo trabajo apostólico se extendió a buena parte del continente europeo. En los últimos siglos del período medieval, el dominico Vicente Ferrer y el franciscano Bernardino de Siena, recorren Europa para reavivar la fe de las poblaciones y recordarles la necesidad de la penitencia para alcanzar la salvación espiritual.

Entre los años 1399 y 1419, el fraile valenciano Vicente Ferrer predica en Castilla, la Corona de Aragón, gran parte de Francia y norte de Italia. Por su parte, el religioso italiano Bernardino de Siena (1380-1444) lleva a cabo numerosas misiones itinerantes en Italia. En ambos, su predicación tenía como objetivo básico la conversión inmediata de los oyentes, a través de la amenaza del castigo divino por el anuncio del próximo cumplimiento de la profecía de San Juan del libro del Apocalipsis, que anunciaba la llegada del fin del mundo y el juicio final para todos, y de ahí la necesidad de reconciliarse con Dios, antes que éste procediese a la aniquilación espiritual de las almas perversas, mediante el arrepentimiento de la conciencia y la correspondiente penitencia.

³³ *Ibid.*,

A medida que avanza la Edad Moderna se va configurando el modelo de misión basado en tres ejes principales: la predicación, el catecismo y la caridad.³⁴ Este lento proceso cristaliza en el siglo XVII con el triunfo de la misión barroca y por el trabajo incansable de una serie de religiosos que llevaron el trabajo apostólico misionero a todos los rincones de Europa. Los jesuitas Paolo Segneri en Italia central, Pedro de León en Andalucía y Tirso González, futuro general de la Compañía de Jesús, en el norte de España, P.Jeningen en Alemania central, Julien Maunoir y el capuchino Honoré de Cannes en Francia, estuvieron a la cabeza de este vasto movimiento de reconquista espiritual que alcanza todo los países del viejo continente.³⁵

Hasta el siglo XVIII la imagen de la predicación católica ofrecida a los fieles del Creador del Universo era el de un Dios infinitamente bueno, pero que sin embargo no dudaba un instante en castigar terriblemente al alma obstinada en el pecado que rechazaba reconciliarse con él. Los métodos misioneros para reducir la resistencia de la gente a convertirse fueron muy parecidos de una congregación a otra durante los siglos XVI y XVII. Las tácticas misioneras para conquistar las voluntades humanas se fundamentaban sobre reglas de actuación destinadas a impresionar las conciencias, procedimientos que asociaban la culpabilidad, las amenazas y los consuelos, basados en una doble estrategia: la difusión de una pastoral de terror y el despliegue alternativo de un mensaje seductor de salvación para las almas que quisieran volver al rebaño de los buenos cristianos. Como señala Jean Delumeau, la pastoral de la muerte está estrechamente ligada a la pastoral de la seducción, pero los fieles finalmente estarían mucho más marcados por el contenido espantoso de la primera que no por el mensaje de esperanza de la segunda.³⁶

De un modo general, la Iglesia consideraba al conjunto del pueblo cristiano como un compuesto de grandes pecadores que se habían alejado de la senda moral trazada por Dios, difíciles de convertir por tener el alma encallecida por el pecado y que sólo la aplicación de una pastoral terrorífica podía someter. La obsesión de la confesión exacta sin la omisión de un solo pecado es uno de los motivos que condujeron a la Iglesia romana a utilizar el recurso de la pastoral

³⁴ L.CHATELLIER. *La religion des pauvres...op.cit.*, p. 33

³⁵ *Ibid*

³⁶ J.DELUMEAU. *Le péché et la peur...op.cit.*, p. 384

del terror.³⁷ Era preciso convencer a la gente de la infinita gravedad de callar pecados. El clero consideraba que una confesión incompleta constituía un auténtico sacrilegio y entrañaba la muerte espiritual eterna de la persona. A este respecto, el acto de la confesión obligatoria representaba un obstáculo insalvable para un número nada despreciable de cristianos. La causa principal de silenciar pecados era la vergüenza de confesar faltas de tipo sexual.³⁸ En este aspecto y en otros, la iglesia postridentina entabla un auténtico combate contra la tenaz y silenciosa resistencia de las poblaciones.

Dos grandes tendencias empiezan a dibujarse a partir de la segunda mitad del siglo XVII en el marco de los métodos empleados para difundir la doctrina cristiana: la escuela italiana, paradigma de la misión barroca de la pastoral del terror, propagada fundamentalmente por los misioneros jesuitas, heredera en gran medida de la predicación apocalíptica medieval y basada en la pedagogía de la fuerza de la palabra y de las imágenes; y la escuela francesa, fundamentada en un trabajo pedagógico prolongado de la doctrina de la Iglesia, mediante el incremento de las horas dedicadas a las lecciones de catequesis para de este modo conducir a los fieles a una vida religiosa más interior con ejercicios cotidianos de piedad cristiana. Pasemos a continuación a ver la descripción y características generales de cada una de ellas.

La escuela espiritual italiana tiene sus antecedentes en las técnicas misioneras utilizadas por los predicadores del siglo XVI. Los misioneros en el transcurso de sus campañas apostólicas elaboraban, según su propia sensibilidad, grandes escenificaciones litúrgicas y penitenciales destinadas a conmover al público y de esta manera conducirlo más fácilmente al redil de las buenas almas cristianas. Sin embargo, no será hasta la aparición de las obras del jesuita italiano Paolo Segneri cuando verdaderamente adquiera carta de naturaleza la misión barroca. A través de tres libros, *El penitente instruido*, *El confesor instruido* y *El cura instruido*, Segneri establece las bases operativas de la misión apostólica.

Esta se desarrollaba en el sentido más estricto del espíritu apostólico. El misionero principal y su ayudante viajaban a pie a través de los senderos y campos abiertos, los pies descalzos y vestidos con sobrios hábitos. A la

³⁷ *Ibid.*, p. 525

³⁸ *Ibid*

entrada de la localidad a misionar eran esperados por el clero y las autoridades municipales del pueblo o de la ciudad. A continuación, todos juntos se dirigían en procesión a la iglesia parroquial. Una vez allí se anunciaban los días y horarios de la misión. La misión duraba normalmente ocho días, excepto en las ciudades importantes donde podía ser prolongada otra semana.

Cada día se empezaba por una lección de catecismo. Una vez terminada, los asistentes se desplazaban en procesión al centro de la plaza de la localidad, donde días antes se había levantado un estrado. Desde este emplazamiento se predicaba un sermón referente a la necesidad ineludible de reconciliarse con Dios y hacer las paces con los enemigos para así evitar las penas eternas del infierno. Seguidamente, se recordaba a los padres la obligación ineludible que tenían de enseñar la doctrina cristiana a sus hijos. Inmediatamente después se organizaba una procesión hacia una de las poblaciones vecinas donde era pronunciado un nuevo sermón sobre el tema de la muerte y la terrible suerte de las almas de las personas fallecidas en pecado mortal. Una vez finalizada la plática se volvía a la parroquia de origen entonando cantos de alabanza a la Virgen María. En el interior del templo se predicaba de nuevo, en esta ocasión sobre diversas historias del Nuevo Testamento. En seguida se celebraba la misa.

Los miércoles, jueves y viernes por la noche tenían lugar las procesiones de penitencia. Se empezaba por una procesión alrededor del término municipal a la luz de las antorchas y al canto solemne de las letanías, acompañado del clero local, disciplinantes y niños vestidos como ángeles. Después de una breve alocución el misionero se disciplinaba, al mismo tiempo que rogaba a los asistentes siguieran su ejemplo de mortificación corporal. El sábado era la jornada dedicada a las confesiones. El domingo tenía lugar la ceremonia final de la misión, en la cual todos los feligreses de las parroquias limítrofes eran invitados a participar en la gran procesión en hábito de penitente: corona de espinas en la cabeza, soga alrededor del cuello y la cruz sobre las espaldas. Todas las parroquias participantes se organizaban siguiendo un orden escrupuloso. Los hombres, las mujeres y los niños estaban separados. La procesión se encaminaba hacia una capilla de los alrededores debidamente acondicionada para recibir a la gran manifestación de contrición espiritual.

Llegados al lugar se celebraba la misa y se comulgaba antes de ser pronunciado el sermón final llamado de “la perseverancia”.

La misión barroca era ante todo un espectáculo dirigido a conmover los sentidos. Cada uno de los misioneros tenía sus funciones específicas. Uno enseñaba la doctrina. El otro golpeaba los espíritus de los oyentes con sermones e imágenes cargadas de historias espantosas sobre las insufribles penas que le esperan al pecador empedernido que rechaza reconciliarse con Dios. La predicación misionera barroca descansa sobre la pedagogía cristiana del discurso consagrado a describir los horrores de la muerte y el juicio de las almas al final de los tiempos.

A nivel formal, los principales propagadores de esta corriente de evangelización religiosa, los jesuitas, tenían costumbre de elegir como lugares de predicación una ciudad o pueblo de cierta importancia, contando con la colaboración del clero de las parroquias vecinas para auxiliarlos en su labor espiritual.

El modelo de misión barroca de Paolo Segneri fue transplantada sin modificación alguna a Suiza, Austria y Alemania. Según Joël Saugnieux,³⁹ en España la influencia de la obra del jesuita italiano fue trascendental sobre las diversas ordenes religiosas consagradas a difundir la pastoral cristiana entre el pueblo, y decisiva sobre la formación de los misioneros españoles, especialmente el capítulo V del libro *El cura instruido* consagrado a *La obligación que tiene todo pastor de instruir a su pueblo en las cosas de la salvación*.

La repercusión del método del fraile Segneri fue enorme en toda Europa, siendo adoptado, con más o menos variaciones, por todas las congregaciones misioneras. No obstante, a medida que avanza el siglo XVIII se van haciendo más patentes las voces críticas contra la excesiva pompa y escenificación teatral practicada por los misioneros seguidores de la escuela italiana, incluso dentro de la misma orden de los jesuitas. Se acusaba a este tipo de misión de producir efectos pasajeros sobre la vida espiritual de los laicos. Una vez pasado el efecto dramático de las grandes ceremonias exteriores se volvía a los viejos vicios. Los críticos responsabilizaban a este procedimiento misional de no producir un verdadero fenómeno de conversión moral.

A partir de las primeras décadas del siglo XVIII va ganando partidarios la idea de que es preciso proporcionar al pueblo una formación doctrinal más profunda que lleve a la gente a reflexionar sobre su vida religiosa, a través del aprendizaje prolongado del catecismo y la oración. Un nuevo modelo de misión va abriéndose camino. Sin abandonar del todo la herencia intelectual de Paolo Segneri, las nuevas misiones poseen un carácter mucho más pedagógico que las anteriores, sin renunciar, sin embargo, al rigorismo doctrinal dominante entonces en el seno de la iglesia. Se pasa de la misión apostólica barroca de la escuela espiritual italiana a la misión catequética de inspiración francesa.

Este género de misión fue promocionada por los religiosos lazaristas⁴⁰ y eudistas⁴¹ en sus predicaciones evangelizadoras del campo francés en la segunda mitad del siglo XVII. Las parroquias son visitadas por equipos de frailes que se reparten sus funciones, conviviendo con los habitantes del lugar por períodos más o menos largos que oscilan entre las tres y cinco semanas, bien al contrario de lo que sucedía en la misión barroca del fraile Segneri, sometiéndoles durante todo este período de tiempo a un intenso adoctrinamiento de las lecciones del catecismo cristiano, examinando su comportamiento religioso e intentando imbuirles nuevos hábitos de piedad. La formación doctrinal se complementa con instrucciones particulares destinadas a los diversos grupos de la sociedad (padres de familia, mujeres con hijos, hombres y mujeres solteros, etc).

³⁹ J.SAUGNIEUX. *Les jansénistes et le renouveau...op.cit.*, p. 133-134

⁴⁰ Esta congregación de sacerdotes seculares es también conocida como Congregación de Sacerdotes de la Misión. La institución religiosa fue fundada por Vicente de Paúl en 1625 y aprobada por el Papa Urbano VIII en 1632, según la expresión escrita en el decreto fundacional de ser un Instituto “aceptísimo a Dios, utilísimo a los hombres y absolutamente necesario”. La finalidad primordial era misionar a la gente rural de los pueblos. Según los países sus miembros recibían diferentes denominaciones: paúles era el nombre común empleado en los territorios de habla hispana. Por el apelativo vicencianos eran conocidos en las naciones de habla inglesa, mientras que en el resto de las naciones se les llamaba lazaristas. La primera casa de religiosos de la orden en España fue fundada en Barcelona por lazaristas italianos en 1704. Dos años más tarde fue oficialmente reconocida por una Real Orden. En el último tercio del siglo XVIII se contabilizan cinco casas de la congregación en España. A la de Barcelona se le añadieron las de Palma de Mallorca, Guissona, Barbastro y Reus. A comienzos del siglo XIX se les agregó la de Badajoz, en 1804, y la de Valencia, en 1819.

Las misiones de los paúles en España, al contrario que en Francia, tuvieron muy escasa relevancia por el exiguo número de establecimientos religiosos y su pobre implantación geográfica fuera de Cataluña, Aragón y las Islas Baleares.

⁴¹ El fundador de la orden de los eudistas fue el sacerdote francés Jean Eudes (1601-1670). A los 22 años ingresó en la Congregación del Oratorio. En 1640 es nombrado superior de la orden en Caen. Tres años después abandona el Oratorio y funda una nueva congregación consagrada a la educación sacerdotal de los seminaristas y de los predicadores apostólicos, que recibirá el nombre de Congregación de Jesús y María. Al igual como sucedió en las misiones de los paúles, durante la Edad Moderna la obra pastoral de esta orden en España tuvo muy escaso alcance.

La misión tiende a devenir una escuela de meditación. Las ceremonias litúrgicas que la acompañaban eran organizadas con mucha menos pompa, sin disciplinantes ni niños vestidos como ángeles. Los grandes sermones eran sustituidos por pláticas dirigidas a desterrar las costumbres más extendidas: la superstición, la blasfemia, el odio entre vecinos, etc. Las lecciones de catecismo ocupaban el sitio preferente de la misión.

La misión barroca en España: Aspectos principales

La mayoría de las obras de contenido pastoral publicadas en la península a lo largo de los siglos XVII y XVIII remarcan la importancia de la predicación como medio primordial de conquista espiritual de las almas, y remedio infalible para resolver la ignorancia religiosa instalada en muchas localidades rurales del interior de España. En la *Cura pastoral de almas en diez sermones*, su autor, el franciscano Francisco Romeu, profesor en el Colegio Seminario de Sant Miquel de Escornalbou, localidad situada en el interior de la provincia de Tarragona, realiza un alegato a favor de la buena formación de los futuros misioneros para mejor afrontar el trabajo de campo pastoral: *“quanto importa la ciencia a los prelados y curas y quan perniciosa sea en todos la ignorancia...quanto deva el pastor instruir a sus ovejas y quan deplorable sea su omision en la enseñanza”*.⁴² Otro religioso, Daniel Parrondo, escribe a finales del Antiguo Régimen cual era el espíritu fundamental que debía guiar los pasos del auténtico misionero:

“A reformar con su predicación algunos pueblos o provincias de cristianos relajados en sus costumbres, o porque se les delegaba ciertas facultades, y privilegios extraordinarios para el mejor desempeño del ministerio; finalmente porque se distinguen sus sermones en algunos accidentes que constituyen un especial carácter, porque el misionero no predica por el estipendio justo, sino gratis, ni su predicacion se limita a un solo pueblo, sino todos aquellos que juzga necesarios para la conversion de los pecadores, y para la reforma de las costumbres”.⁴³

⁴² Francisco ROMEU. *Cura pastoral de almas en diez sermones*, Barcelona, Siglo XVIII., p. 27

⁴³ Daniel PARRONDO. *Historia de los colegios seminarios de misiones de la regular observacion existentes en la península de España*, Madrid, 1818., p. 2

La predicación misional se dirigía preferentemente a catequizar los núcleos rurales, muy desasistidos espiritualmente por un clero secular a menudo poco capacitado para desempeñar sus funciones, y cuyo trabajo pastoral se limitaba a la breve homilía predicada en la misa dominical, la mayoría de las ocasiones con un contenido superficial y que apenas tocaba los puntos esenciales para la formación espiritual del buen cristiano. Las ciudades, por el contrario, estaban mejor servidas a nivel religioso, pues en su interior había numerosas parroquias y conventos para las necesidades de su población.

Esta situación no era nueva. Es una característica de la estructura religiosa de la España del Antiguo Régimen heredada de la Edad Media, y de la que se poseen numerosos ejemplos. Como ha señalado Christian Hermann, la pastoral cristiana en el mundo rural de la Cataluña de la Baja Edad Media estaba básicamente en manos de los frailes franciscanos y dominicos, en detrimento de un clero secular que mostraba su abierta preferencia por catequizar los marcos urbanos.⁴⁴

En este marco, resultaba una utopía la aplicación de los decretos tridentinos en el interior de la Cataluña rural, lejos del centro episcopal de decisión religiosa. A la falta de una correcta instrucción doctrinal por parte de los fieles, se le añadía la grave escasez de recursos económicos de muchas parroquias rurales, que hacía todavía más difícil la labor de expansión de las normativas elaboradas en Trento fuera de los centros urbanos importantes. Un ejemplo paradigmático lo encontramos en una nota manuscrita de un ejemplar del ritual diocesano de Urgel correspondiente al año 1536 conservado en el Archivo Episcopal de Vic. En ella se nos informa que dicho libro litúrgico perteneció a la parroquia de Sant Pere Màrtir de les Caldes, adquirido en 1608 por el precio de diez reales de plata y que en 1613, al tomar posesión el nuevo rector, su empleo estaba en pleno vigor. No deja de ser auténticamente sorprendente que, en plena renovación espiritual postridentina, un ritual de setenta y dos

⁴⁴ “Les travaux de Christian Hermann montrent qu’il existe dans cette région une complicité sociologique profonde entre le clergé et le peuple vis-à-vis des pouvoirs de l’évêque, du roi et du pape. Le pape, patron de très nombreuses églises paroissiales et de chapelles, a beaucoup de prestige, mais il est loin. La cure d’âmes et la pastorale sont très faibles, puisque la majorité des paroisses ne comportent pas de bénéfices curiaux. Aussi les évêques, les abbés et surtout les patrons de paroisse dépendant de Rome délèguent-ils l’exercice de la “cura” à des vicaires choisis souvent parmi les réguliers. De ce fait, la pastorale dans les campagnes catalanes de la fin du Moyen-Age est assurée en grande partie par les “frailles”, franciscains ou dominicains, qui échappent à l’autorité du clergé séculier” (Cit. D. de COURCELLES. “Sermons et

años de antigüedad cuando fue comprado rigiera los destinos religiosos de una comunidad. El que dicho texto llegara tan tardíamente a manos del cura de almas, da noción de la extrema dificultad en la penetración de los ritos recientes por la carencia de medios económicos y materiales para conseguir la adquisición de los nuevos textos ceremoniales, confeccionados tras el Concilio de Trento. Es de imaginar que en este estado de cosas las costumbres y usos locales camparan a sus anchas, sin ningún tipo de control jerárquico, al no poseer muchos párrocos libro litúrgico a que atenerse, y sin tener la más remota idea de las cuestiones tratadas en Trento.⁴⁵ Los frailes misioneros formaban parte del vasto movimiento evangelizador destinado a difundir las doctrinas de la Iglesia de la Contrarreforma, para así terminar con el desorden espiritual reinante en muchas parroquias del Principado y por extensión de toda la península.

Aunque todas las órdenes religiosas participaron en mayor o menor grado en la empresa, fueron los jesuitas en un primer momento, y los capuchinos después, los máximos promotores de este vasto programa evangelizador que pretendía terminar con la lacra de la ignorancia cristiana que reinaba entonces en el campo peninsular. Entre los primeros destacan religiosos como Agustín de Grandes, José de Caravantes y Diego de Cádiz. De los segundos sobresalen misioneros de la categoría de Pedro de León, Jerónimo Dutari o Pedro de Calatayud.

Algunos de los más reputados misioneros combinaban la enseñanza cristiana sobre el terreno con su labor de escritor para bien orientar a los nuevos aspirantes decididos a consagrarse al trabajo misional. De este modo, a partir del siglo XVII se publican toda una serie de textos dirigidos a formar pedagógicamente a los religiosos misioneros sobre los mejores métodos y procedimientos didácticos para conseguir un más fructífero trabajo. Algunos

cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente”, *Melanges de la Casa de Velázquez*, XXI, París, 1985., p. 176)

⁴⁵ Los obispos eran muy conscientes de este grave problema. El sínodo de Solsona (1641), convocado bajo el pontificado del obispo Pere de Santiago, lesgiló sobre el particular: “La experiencia ha ensanyat, que tots los decrets, ordinacions, o constitucions que han fet en sos Synodos los Senyors Bisbes nostres antecessors se perden en lo punt ques fan treurer copias, o trasllat de ellas a las Iglesias, de se segueix no guardarse, ni remediarse cosa; manam a tots los Rectors, y vicaris perpetuos de nostre Bisbat, que dintra dos mesos, de la celebracio del Synodo; tingan copia cada un en sa Parroquia de las presents Ordenacions, y constitucions, y que las guarden para sí, y las fassen guardar, a tots lo quels tocara; y si per asso aparezca al Synodo quels fora mes comoditat y menos gasto lo ferlos imprimir en Barcelona” (*Synodo Caelconensis.*, p. 200-201)

libros eran de obligada lectura para todo misionero que se preciara: *El misionero perfecto*, de Martín Lanaja, Zaragoza, 1672; *Práctica de misiones* del capuchino José de Caravantes, publicado en 1674; *El misionero instruido* de Echevertz y especialmente la obra del jesuita Pedro de Calatayud que misionó el campo castellano a principios del siglo XVIII.⁴⁶ Estos textos eran fuentes importantes para la confección de los sermones de misión, a los que había que añadir la influencia teórica de los jesuitas italianos Saverio Vanalesti, y sobre todo, P. Segneri. La formación de los predicadores estuvo en principio a cargo de las escuelas catedralicias, después se extendió a los *studia* de las ordenes religiosas mendicantes, los estudiantes más dotados acostumbraban a recibir la instrucción en las facultades de teología.

Generalmente, los misioneros se desplazaban en grupos de tres o cuatro hacía una serie de localidades que habitualmente no solían hallarse demasiado alejadas de su convento. Las misiones exteriores a la diócesis eran la consecuencia de una invitación del obispo que tomaba a su cargo los gastos de estancia y manutención de los padres misioneros durante los días que duraba la misión, o más frecuentemente, de la fundación de un clérigo o laico que deja a su muerte un fondo económico para sufragar la realización de misiones en su parroquia durante un período de tiempo establecido.⁴⁷

Los misioneros centraban gran parte de sus esfuerzos en catequizar el medio rural. En este marco se evitaba misionar durante los meses de verano y otoño: desde mediados de junio hasta octubre. Los campesinos estaban demasiado ocupados en los grandes trabajos agrícolas de siembra y recolección. Se misionaba de preferencia de noviembre a mayo durante las pausas obligadas que imponía el calendario del ciclo agrícola. Por razones de calendario litúrgico se prefería no misionar durante los períodos de Adviento y Cuaresma, para no hacer coincidir el trabajo misionero con los ejercicios previstos por el clero parroquial en este tiempo de penitencia (predicación, catecismo, confesión). En estas condiciones, los meses de una actividad

⁴⁶ Pedro de CALATAYUD. *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud, maestro de teología, y misionero apostólico de la Compañía de Jesús, de la provincia de Castilla. Arte y método con que las establecen. Las cuales ofrece al publico en tres tomos para mayor facilidad y expedición de los ministros evangélicos, párrocos y predicadores en misionar, doctrinar y predicar, y para mayor fruto y bien espiritual de las personas*, Madrid, 1746

⁴⁷ F. LEBRUN. "Une mission à Brissac en 1707", *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, París, 2001., p. 49

misionera más importante se concentraban en noviembre, enero, febrero y mayo (o abril-mayo, según la fecha de celebración de la Pascua).⁴⁸

Normalmente el plan de trabajo de un sacerdote misionero era levantarse alrededor de las cuatro de la mañana para rezar y hacer la meditación personal. Hasta el mediodía se ocupaba del sermón y de las confesiones. Durante la tarde tenían lugar las clases de catequesis, para concluir el día con algunas horas más de confesión.⁴⁹ La misión combinaba los aspectos de la predicación catequética con el discurso penitencial que buscaba la conversión de las almas y cuyo punto álgido era el acto de la confesión general al término de la misión.⁵⁰ A tal fin los clérigos empleaban una serie de técnicas que garantizaban el éxito de la empresa. Veamos en primer lugar los recursos más frecuentes empleados en España por los seguidores del modelo de misión barroca del jesuita Segneri.

De los sermones insulsos, repetitivos y oscuros de los sacerdotes locales, se pasaba a una elocuencia exaltante que hacía compungir los ánimos. Oratoria directa que repercutía en los sentimientos emocionales de las personas más que en los entendimientos. Los misioneros hablaban más al corazón que al intelecto y a la razón. Su discurso contrastaba con el estilo culto de predicación que entonces se hallaba en su apogeo.⁵¹

El predicador, por el contenido del sermón y la violencia del verbo, tenía que conseguir un estado de excitación entre el auditorio que conllevara un remordimiento de las conciencias y una renuncia fulminante a las malas conductas condenadas por los misioneros en el transcurso de su instrucción pastoral. La predicación para que surtiera el efecto deseado tenía que ser clara y concisa, sin largas disgresiones y declaraciones teológicas para así poder ser fácilmente asimilada por el pueblo. Este era un punto al que los prelados de las diócesis catalanas prestaban mucha atención. El sínodo diocesano de

⁴⁸ *Ibid.*, p. 47

⁴⁹ M.MORAN y A.GALLEGRO. "El predicador"...*ar.cit.*, p. 195

⁵⁰ Una aproximación de tipo general al tema pero interesante es el artículo de A.DOMINGUEZ ORTIZ. "Le discours du missionnaire", J-P.DUVIOLS y A.MOLINIE BETRAND (eds.). *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américaine (Actes du colloque international)*, París, 1996., p. 199-211.

⁵¹ Sobre la predicación en el siglo XVIII y su reforma en España ver J.L.MOLINA MARTINEZ. "Aspectos ideológicos y expositivos en la oratoria sagrada del siglo XVIII en Lorca", *Areas*, 3 y 4., p.239-242; A.MESTRE SANCHIS. "Religión y cultura en el siglo XVIII español", R.GARCIA VILLOSLADA (ed.). *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII*, Vol.IV, Madrid, 1979., p. 583-743; J.SAUGNIEUX. *Les jansenistes et le renouveau ...op.cit.*

Barcelona de 1673 se preocupó de recordar a los predicadores cuales eran sus obligaciones:

“a tots els predicadors no traten coses difícils, curiosas, y subtils que no pertanyen a la edificació espiritual del poble, ni coses incertes, falsas, o supersticiosas, ni escandalosas; ans be procuren en sos sermons seguir la doctrinas mes comunas, y rebudas dels Sants y sagrats Concilis, exortant als faels a la virtut, y reprenent los vicis, y pecats, y en particular las blasfemias, juraments, y lo poch respecte que te al nom de Nostre Senyor, las usuras, furts, homicidas, pecats de la carn y demes vicis...procurant que las reprensions sian generals, de manera que ningun se puga ofendrer, ni se arribi a tenir noticia de que se repren alguna persona particular”⁵²

Seis años más tarde de la promulgación de esta ley sinodal, el predicador capuchino Félix de Barcelona incidía sobre las mismas cuestiones, insistiendo en la importancia de acomodar el discurso de redención espiritual a la capacidad intelectual del auditorio:

“De un modo de hablar use con los rústicos, idiotas, y plebeos, a quien puede tratar de vosotros, y de otro al auditorio de Doctos, Eruditos, Nobles, a quien tratará de señores. Según la calidad del auditorio han de ser las materias, predicando la doctrina según el estado dellos. Las palabras, el estilo y el modo de decir siempre ha de conformarse con la condición, calidad y capacidad de los oyentes. Según las materias que trata ha de ser el modo de decirlas, las palabras, y figuras, que convenga según pide la materia, sin apartarse de probar su intento, lo que se deja a la prudencia del predicador”⁵³

Félix Herrero Salgado al hablar de la predicación popular durante los siglos XVI y XVII la define de la siguiente manera:

“Representa la oratoria sin retórica y con una sabiduría muy limitada: los mandamientos y los novísimos y otras verdades elementales de la fe. Usa un lenguaje pobre y concreto, y un estilo directo. Sabedor el predicador de que es un representante a lo divino, aprovecha profusamente los recursos de la acción, de la voz y del gesto, del canto y la recitación, y de las imágenes”⁵⁴

A esta técnicas se añadía el uso consciente por parte de los misioneros de objetos sagrados (exposición pública del Santísimo o de reliquias durante el

⁵² *Constitucions synodales barcinonensis (1673)*. Tit.II. Const.V., p.156-157

⁵³ Félix de BARCELONA. *Instrucción de predicadores para hacer bien los sermones, y predicarlos provechosamente*, Barcelona, 1679., p. 108

⁵⁴ F.HERRERO SALGADO. *Aportación a la oratoria...op.cit.*, p. 260

acto de la predicación) que despertaban una afectividad dolorosa, delirio generado por el impulso transmisor de la fuerza sobrenatural, a la que la cultura popular estaba fuertemente arraigada en su peculiar sentido de contacto directo con el más allá.⁵⁵ Los predicadores ponían en movimiento toda una dinámica de acción teatral basada en resortes de funcionamiento audiovisuales. La aparatosidad barroca se adaptará, impecablemente, a los medios de expresión de la cultura popular, que estaban circunscritos a lo oral, visual y gestual.

La orden de San Ignacio es quizás el paradigma más claro de escenificación teatral barroca puesta al servicio de los intereses de la pastoral contrarreformista. La Compañía de Jesús fue una de las congregaciones religiosas más ardientes en su afán propagador de la doctrina católica. Misionaban a partir de los centros de cristianización que eran los colegios religiosos instalados en toda la península.⁵⁶ Las misiones de los hijos de San Ignacio integran, milimétricamente, todo el complejo ceremonial barroco que se requiere para apoderarse de la voluntad de las personas. El jesuita Pedro de Calatayud, que en el transcurso de los años adquiriría gran prestigio por la eficacia de sus misiones en buena parte de la península durante el siglo XVIII, nos ha dejado escritas las páginas probablemente más brillantes acerca de cómo debe comportarse el misionero para vencer las resistencias de las poblaciones a recibir el mensaje de redención eclesiástica.⁵⁷ La obra del padre Calatayud se convertirá en guía indispensable para los misioneros, no tan sólo de la orden jesuítica, sino también para el resto de congregaciones encargadas de evangelizar el marco rural de la España Moderna. Al mismo tiempo, sus informaciones son una fuente inestimable para el historiador que intenta reconstruir la lógica interna y el funcionamiento de la misión.⁵⁸

El ceremonial era siempre idéntico en todas las misiones a ejercitar, poniéndose en movimiento todos los espectaculares dispositivos barrocos.

⁵⁵ Sobre este aspecto de la religiosidad popular es sumamente interesante el dossier “Contactos con el más allá en la España Moderna”, *Areas*, 4, Murcia, 1977., p. 194-242

⁵⁶ A.ASTRAIN. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España (1540-1615)*, 4 Vols, Madrid, 1902-1913

⁵⁷ Cf. C.GOMEZ RODELES. *Vida del celebre misionero P. Pedro de Calatayud de la Compañía de Jesús y relación de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal (1689-1713)*, Madrid, 1882.

⁵⁸ M.GELABERTO. “Reforma católica y religiosidad popular. Las misiones de Pedro de Calatayud en la Salamanca del siglo XVIII”, *I Congreso de Historia de Salamanca*, Vol.II, Salamanca., p. 335-341

Previamente avisadas las autoridades locales y los religiosos y curas párrocos de los alrededores, a fin de prestar auxilio a la misión, esta empezaba sin demora. Los misioneros entraban al anochecer, seguidos por el cortejo que les esperaba en las afuera de la localidad, alumbrados con candelas y recitando sentencias en voz grave y profunda. El primer impacto estaba garantizado:

*“Cogidos de repente los gritos y amenazas divinas, les llenan de pavor y temor, les penetran, hieren y suelen darse a discreccion, y el crucifijo, luces, campanilla, la noche, el silencio de los que van entrando, y siguiendo, compunge, penetra, y hiere juntamente con las voces a varios que salen a las puertas, balcones y ventanas”.*⁵⁹

Los misioneros irrumpen en la localidad jugando a su favor con el miedo ancestral que provocaba en el ánimo de la gente las tinieblas y la oscuridad, simbolización popular de la muerte. La impresión que causaba la presencia súbita de los religiosos vestidos en hábito negro, con toda su parafernalia externa de luces resplandecientes, declamando sentencias, era del todo evidente:

*“Hacen que imaginen figuras horribles, y aun a los mismos espíritus malos, inmutando la imaginación, e infundiendo pavor y miedo en el apetito. Unas veces imaginan ya dormidos, ya despiertos, que oyen la campanilla con que les invocamos por las calles, como nos lo han asegurado varios; otros, que oyeron y vieron a los misioneros predicar de noche, hasta afirmar que con los ojos del cuerpo los vieron”.*⁶⁰

El primer impacto emocional estaba perfectamente creado. Tras llegar la comitiva a la plaza principal del pueblo y después de una breve exhortación, se iba a la iglesia a predicar la necesidad de la misión, convocando a los pueblos vecinos a asistir a los actos ceremoniales. El discurso religioso crearía, ulteriormente, pasado el primer choque de pánico, una expectativa de tensa atención por parte de la comunidad, que será aprovechada por los misioneros para dar a sus palabras un contenido de significación moral, integrándolo en una perspectiva de salvación eterna y esperanza.

⁵⁹ Pedro de CALATAYUD. *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud...op.cit.*, Vol.I., p. 136

⁶⁰ *Ibid.*, p. 138-139

Para Alain Cabantous el recurso a empezar la misión después de la puesta de sol es propio de la sensibilidad religiosa mediterránea, heredera de costumbres antiguas que le confería una dimensión espectacular y de gran rentabilidad en términos de conquista espiritual.⁶¹ Este mismo historiador piensa que la utilización de la noche como teatro de conversión moral no reposa sobre tradiciones festivas, barrocas y paganas de la cultura popular; más bien el tiempo nocturno favorecía la meditación y abría la vía a lo sagrado.⁶²

En los días que seguían los padres misioneros alternaban las lecciones de catequesis con la predicación de los asuntos más variados que condujeran a la reforma moral. Uno de los temas preferidos por los religiosos jesuitas era el sermón para la reconciliación de los enemigos. El mundo rural estaba plagado de odios, enemistades y venganzas. El predicador advertía a su auditorio sobre la gravedad del pecado del rencor y les ponía en guardia acerca del castigo que aguardaba a los recalcitrantes que rechazasen el perdón del enemigo:

*“Habeis visto, Señor, quanta es la ceguedad y obstinacion de los impios; quan terrible el monstruo de la enemistad y venganza; por mas que se les ha predicado, que se traten y reconcilien mutuamente los que se dan por agraviados, se salen en pecado de los sermones, aun despues que nos dan su palabra de no ofenderos. Tanta es la soberbia de su corazon y la venganza; tan poco o ninguna la humildad y caridad, que no hay modo de humillarse unos a otros, ni reconciliarse con amor cristiano: ¿hasta quando han de abusar de vuestra paciencia, y burlarse los pecadores? ¿hasta quando han de proseguir en sus odios y enemistades? Levantaos, Señor, con el brazo de vuestro poder, y destruyame vuestro enemigos; hoy salis a recibir los suspiros y plegarias de vuestro pueblo escogido; oid nuestros deseos para que se conviertan y teman, o para que los destruyeis de la tierra, si fueran tercos o obstinados”.*⁶³

Estas palabras estaban inmersas en una representación que, con el Santísimo patente, la imagen del misionero echándose una soga al cuello, ceñido de corona de espinas y crucifijo en mano, mandando abrazarse a los hombres: *“la presencia del Santissimo, la deprecación que se hace, el traje de reo que me visto, y las mismas bendiciones y maldiciones de todo el pueblo,*

⁶¹ A.CABANTOUS. *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe moderne, XVIIe-XVIIIe siècle*, París, 2002., p.118-125

⁶² *Ibid.*, p. 124

⁶³ Pedro de Calatayud. *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud...op.cit.*, p. 204

compungen, mueven, quebrantan y aterran a muchos".⁶⁴ Con este procedimiento dramático los jesuitas resolvían muchos de los pleitos entre vecinos y pueblos colindantes de la comarca misionada. Los hijos de San Ignacio no dudaban en golpear las conciencias hasta obtener el resultado apetecido:

"Siempre se ha de tirar a herir las conciencias, a remover las espinas del vicio, que estan ya como encalladas por los callos y dureza de sus conciencias: el vinagre y sal escuecen si llegan a la llaga, y se aplica baxando a casos particulares, como sal adonde esta la herida del pecado".⁶⁵

No menos trascendencia para la estrategia de los misioneros jesuitas poseía la procesión de la penitencia. Evento obligatorio durante los días que duraba la misión representaba uno de los acontecimientos cumbre de la estrategia religiosa diseñada por los miembros de la orden jesuítica. El pretexto para organizarla no ponía demasiados problemas. Las tierras misionadas frecuentemente padecían una sequía endémica. La falta de agua acarreaba la esterilidad de la tierra para todo cultivo y producía, asimismo, una alarmante escasez de pasto para el ganado. La supervivencia de la comunidad estaba en muchas ocasiones en serio peligro. La justificación eclesiástica no había de hacerse esperar. Dios mostraba su irritación por los pecados de los hombres, castigando su soberbia por medio del mal físico:

"Este es, hijos mios, el motivo de vuestro dolor, aflicion y penitencia, las culpas y vicios en que habemos vivido, mas si todos esos motivos no bastan para que os quebrante el dolor y sentimiento, bien sera que sorbais por vuestros ojos el estrago que han hecho vuestras culpas en el Hijo de Dios".⁶⁶

Según el discurso teológico la ceremonia de la procesión poseía extraordinarias virtudes materiales y morales. La procesión moviliza poblaciones enteras cuando la colectividad quiere renovar su fidelidad espiritual con Dios o reconciliarse con él cuando envía castigos sobre la tierra como vía de expiación para purgar las faltas cometidas. Este acto de arrepentimiento público es acompañado por todo el aparato litúrgico proporcionado por la

⁶⁴ *Ibid.*, p. 206

⁶⁵ *Ibid.*, p. 207

Iglesia, con la cruz procesional delante, los estandartes de las diversas cofradías devocionales que la siguen con sus devotos penitentes, y eventualmente, la presencia de reliquias para reforzar la sacralidad del acontecimiento. Toda esta manifestación de fe cristiana junto a los objetos litúrgicos y sacros presentes en el transcurso de la procesión, hace ahuyentar los demonios que pudieran estar en la localidad, renovando al mismo tiempo el aire corrompido por los maleficios que pudiesen haber causado en forma de enfermedades o calamidades. Esta ceremonia capta y canaliza en su provecho las fuerzas benéficas, haciendo retroceder a las fuerzas diabólicas. Ello crea, provisionalmente, un tiempo y un espacio de seguridad. El poder de la procesión procede de su carácter colectivo, ya que según los teólogos tomistas, Dios es conmovido por esta muestra de fervor unitario constituyendo el mejor remedio contra los peligros presentes y futuros. Para el clero tridentino la procesión sólo podía ser eficaz si era controlada, disciplinada y jerarquizada, únicamente de este modo abría la puertas del cielo y recababa la ayuda de Dios.

Para aplacar la indignación divina se organizaba la procesión de la penitencia, participando el grueso de todas las poblaciones circundantes. Hombres, mujeres, niños y disciplinantes, se aglomeraban en la misma. La organización de este tipo de procesiones era extremadamente complicada, no dejándose nada a la improvisación. Su organigrama estaba estructurado en distintas secciones de penitentes procedentes de todos los pueblos de las cercanías, que acababan fundiéndose en una sola. La procesión tenía lugar a primeras horas de la tarde, dirigiéndose normalmente hacia algún campo despejado fuera de la localidad con capacidad para recibir a un grupo nutrido de penitentes, evitando siempre los desplazamientos a lugares demasiado distantes por los inconvenientes que podría causar de distracción y falta de devoción, y que tanto preocupaban a las autoridades religiosas. El éxito estaba asegurado:

“El fin de estas procesiones es: el primero, aplacar la ira y justa indignación de Dios: el segundo traer mas gente a la mision, pues oyendo en la circunferencia que se ha publicado procesion de penitencia, decir varios (y los Angeles lo estimulan) esto no es perder, vamos a verlo, y entrando en la mision, con la

⁶⁶ *Ibid.*, p. 425

*predicacion y variedad de penitencias, se conmueven y resuelven confesarse. Son varios y muchos los efectos y conversiones que por este arbitrio se logran: el tercero, porque varias almas amantes de su carne, y que despues de mucha luxuria y maldades, sentian repugnancia a la penitencia, al sonar por las calles los azotes, cadenas y golpes, y ver tantas y tan rigurosas penitencias, aunque sean de bronce, se compungen y animan al castigo con el ejemplo al oir tanta lluvia de sentencias, desengaños, azotes y tanto ruido de cadenas se truecan y entran en cuentas”.*⁶⁷

Las descripciones de Calatayud hacen emerger el carácter interno de estas manifestaciones y lo que les daba cohesión. Carlo Ginzburg al comentar esta faceta de la religiosidad misionera en la Italia del sur califica a las procesiones penitenciales organizadas por los jesuitas como un acontecimiento estructurado en una dimensión folklórica carnavalesca. Constituían un evento excepcional, mediante el cual la comunidad se purificaba a través de una serie de comportamientos excesivos, anormales. En la procesión, la jerarquía y la distancia social eran suprimidas (el noble participaba vestido de penitente al lado del campesino). La presencia de disciplinantes introducía, además, un elemento de transgresión. La procesión era una gran y carnavalesca mascarada con la que los jesuitas triunfaban en sus esfuerzos aculturizadores.⁶⁸

Los jesuitas, y en general todos los predicadores dedicados a los menesteres misioneros, proponían en sus sermones una visión altamente pesimista de la naturaleza humana y del mundo material, estimulando una revitalización de lo macabro medieval y que acompañará al proceso de reforma católica.⁶⁹ La muerte concebida como un hecho inexorable que pone término a la iniquidad de la vida terrenal y deviene tránsito obligado para alcanzar la gloria celeste o desembocar en la condenación eterna. Esta preocupación por la suerte del alma humana tras la desaparición del cuerpo físico se ejemplificaba en los “Novísimos”. Serie de sermones intercalados dentro del programa general de predicación misionera que incidían sobre el destino del alma una vez traspasado el umbral de la muerte. Los títulos son suficientemente significativos para hacerse una idea aproximada de su

⁶⁷ *Ibid.*, p. 282

⁶⁸ C.GINZBURG. “Folklore, magia e religione nelle campagne italiana”, RUSSO (ed.), *Società, chiesa...op.cit.*, p.427-442

contenido: del pecado mortal; de la agonía de la muerte; de la Gloria: del infierno; de la eternidad, etc.

Las mayores críticas dirigidas a la misión barroca concernían a su espíritu estrictamente rigorista basado en la palabra demoledora que conmocionaba los ánimos y la imagen aterradora que atemorizaba incluso a los más aguerridos. Era el sistema más rápido para transformar las mentalidades a las reglas del verdadero cristiano, especialmente contra la muy arraigada creencia entre el pueblo que la condenación estaba reservada a los “otros”, los no cristianos: moros, judíos y heréticos. La idea comúnmente admitida era que Dios salvaba a todos los cristianos que le eran fieles, a condición de no desesperar de su misericordia,⁷⁰ sin ser necesaria la confesión y el arrepentimiento de los pecados para salvarse. El misionero jesuita Joseph Gavarri, en un libro publicado en 1675, arremete contra semejante creencia, frente a la cual hay que responder con un riguroso discurso de temor de la justicia divina y del infierno que ablande los espíritus de las personas más obstinadas:

“Lo primero, pues, que han de advertir los Padres Predicadores principiantes, y también los que no lo son, es, que en diez y seis años y más, que hago misiones, no me acuerdo, que haya llegado persona alguna convertida a confesarse conmigo, de más de ciento y cuarenta mil que habían llegado, según me parece que fuera motivada de la misericordia de Dios, ni de su grande amor, sino que todas fueron movidas sólo de temor, y miedo del infierno, y de la Justicia Divina, que nos oyeron predicar en las misiones... Y no hay duda, sino que el temor, es como piedra fundamental de las virtudes, y después del, entra el amor. Y así, por esto debemos siempre predicar de la Justicia Divina, del Juicio, y de los pocos que se salvan, para que atemorizados con esto, dexen sus malas vidas, pues de otra manera no lo hacen, más antes toman motivo los más, por no oír predicar de la Justicia Divina (y en particular la gente ignorante) de pecar más, y de perseverar en sus malas vidas, por entender, y decir comúnmente, de que ningún cristiano se condena; y por esto es necesario predicar con rigor divino, preparándolos con el temor...”⁷¹

Otra creencia popular muy extendida contra la que luchaban tenazmente los misioneros era la de que la Virgen María salvaría a sus devotos aunque

⁶⁹ Probablemente la mejor síntesis acerca de esta problemática se encuentre en las páginas del libro de J.DELUMEAU. *La péché et la peur...*, op.cit., p. 369-388

⁷⁰ A.MILHOU. “La péninsule ibérique”, J.M.MAYEUX, CH.PIETRI, A.VAUCHEZ, M.VENARD (eds.), *Histoire du Christianisme, le temps des confessions (1530-1622)*, Vol. VIII, París, 1992., p. 595-663

⁷¹ Joseph GAVARRI. *Instrucciones predicables y morales, no comunes, que deben saber los padres predicadores, confesores, y en especial los misioneros apostólicos*, Barcelona, 1675., p. 9-10

muriesen en pecado mortal, no siendo preciso para alcanzar la vida eterna confesar y comulgar. Las personas sencillas depositaban su mayor confianza de salvación en la figura de la madre de Cristo, personaje celestial sobre la que un gran número de cristianos encomendaba la suerte presente y futura de su salud física y espiritual. La predicación católica lanza contra esta creencia un discurso aterrador que no deja resquicio alguno a la esperanza. La Virgen María formará parte del tribunal divino acusador que juzgará los actos de nuestra vida terrena en el día del juicio final, y de la que no hay que esperar ningún gesto de conmiseración en aquel terrible momento. El predicador carmelita Magí Massó era así de rotundo en desacreditar semejante creencia:

*“Aquel día no le valdrá al condenado, ni la intercesión de la Virgen Santísima Madre de Dios, ni la cruz, ni la pasión, ni la preciosísima sangre de JesuChristo; la Virgen Santísima para ellos será una leona fiera, y aunque de todos los pecadores es Madre de Misericordia, aquel día para los malos será la Madre de la justicia, y como airada dirá, he aquí el mal hombre, que con sus pecados, sin enmienda, crucificó a mi hijo, y con esse sentimiento, instará la justicia. Ay fieles, que lo digo con interiores lágrimas, y con verdadero dolor de mi corazón, con miedo grande, que la Virgen nuestra Señora que ahora es nuestra abogada, la amadora de todos, es el aliento con que todos aspiramos, y respiramos, aquel día no nos será aliento para respirar, sino para espirar solamente. Ay quien dize que será nuestro fiscal, basta que no sea nuestra abogada, antes aviendolo sido toda la vida, aquel día sino empuñare la lanza que atravesase los pecadores, aportará a lo menos el escudo que los defiende...Desengáñate pecador, que aquel día, para los males, Dios todo será justiciero...para los malos estará la cara del juez terrible, que le saldrán llamas de fuego, y que a todos les anegará con aquel fuego...”*⁷²

El terror a la condenación eterna tenía que reforzarse hasta el infinito, a través del canto de versos llamados saetas que los predicadores declamaban en el mismo instante de su entrada en las calles de la población a misionar, siguiendo las directrices trazadas por la misión barroca de Jerónimo Dutari y su discípulo Pedro de Calatayud, recordando a la gente la fragilidad de la vida y la muerte como única realidad cierta que es preciso afrontar con el alma reconciliada con Dios:

*“Que aguardas a convertirte,
tu condenación esperas
si aguardas a cuando mueras.*

⁷² Magí MASSO. *Arbol fructuoso*, Barcelona, 1677., p. 182.

*Cuantos sin temor de Dios
en su torpeza anohecen,
y en el infierno amanecen.
Según los pasos que des
al infierno baxarás.
Que sabes mujer profana,
si llegarás a mañana.
Que sabes si en este día
Morirás en tu pecado,
para siempre condenado.
Hombre que estás en pecado,
y vives tan insolente,
teme morir de repente
para siempre condenado.
Cuantos sanos se acostaron
y a amanecer no llegaron.
No tienes hora segura
procura pues disponerte
para el lance de la muerte.
Ay de ti, pecador endurecido
si esta noche no sales convertido
ay de ti, a cuando esperas?
Si esperas a cuando mueras
ay, ay de ti!⁷³*

Este procedimiento de adoctrinamiento moral basado en la pedagogía del terror era en general muy empleado por los misioneros evangelizadores del campo europeo durante los siglos XVII y XVIII, curiosamente los lazaristas franceses en sus misiones interiores lo ignoraban totalmente

Probablemente, uno de los mayores obstáculos que encontraba este tipo de misión para triunfar plenamente estaba en la actitud tradicionalmente laxista de los párrocos locales frente a su rebaño de fieles. No se trataba de un laxismo doctrinal antecedente de las instrucciones morales formuladas por Alfonso de Ligorio (1748) que rompieron con el rigorismo y probabilismo anteriormente dominante.⁷⁴ Era simplemente la actitud complaciente de muchos sacerdotes rurales ante sus feligreses para evitar conflictos de convivencia vecinales. Un

⁷³ José Agustín RAMÍREZ Y ORTA. *Práctica de curas y misioneros, que contiene varios sermones, y doctrinas*, Barcelona, 1690., p. 3

⁷⁴ El laxismo encuentra su forma doctrinal en la obra *Theologia moral* de Alfonso de Ligorio publicada en 1748. En el siglo XVIII era una conducta adoptada por ciertos sacerdotes. Su triunfo definitivo se producirá posteriormente. En 1825, el Papa León XII publica la encíclica *Caritate Christi* donde invita al clero a ser menos riguroso en la administración de la penitencia.

comportamiento severamente recriminado por una buena parte del clero misionero:

“Muchos confesores no los osan desengañar, contemplanlos; y tratan a los penitentes, como un Señor al alcón, todo es estimaciones mientras vive. Assí el penitente adulado toda la vida del confessor, en morir es de los demonios arrojado al muladar del infierno. Son los tales ministros en las voces hombres; pero en los hechos sangrientos lobos, que desuellan las pobres ovejas que a sus pies llegan. El confesor que adula, todo es dilatar, y assí precipitar al infierno las almas”⁷⁵

También podía suceder el caso opuesto. El rigorismo llevado a su caso extremo producía el efecto contrario al buscado: el callar los pecados por vergüenza y la deserción de los fieles del confesionario. Los teóricos de la misión recomiendan prudencia en este aspecto tan delicado de las misiones:

“El confesor debe procurar excitar a dolor, y propósito de enmienda, representándole tres cosas: la suma bondad de Dios ofendido, la horrorosa fealdad de la culpa, y el peligro de condenación. Acontece al inquietarse algunos confesores, al referir los penitentes algún enorme pecado. Viendo esto los penitentes, unos quedan turbados, y callan los demás pecados; otros ya más desahogados al ver esos extremos y voces del confesor, se levantan y se van sin confesarse, y tal vez estos tales, suelen estar muchos años sin querer confesar”⁷⁶

Esta era uno de los inconvenientes más graves de la predicación cristiana basada en la pedagogía del terror, consagrada a los horrores de la muerte y los castigos indescriptibles que aguardan a los pecadores en el más allá:

“En cierta población de quatro o cinco mil vecinos, hacer misiones por tres veces en ella; y siendo así, que en la primera vez, oímos de docientas, y tantas confesiones sacrílegas de callar pecados por vergüenza; tuve también en la segunda vez más de ciento, y en la tercera vez, que estuve quatro, o cinco meses, tuve más de ciento treinta. Y diciéndoles que porque no se confesaron de los tales pecados callados en la primera, o segunda misión que oyeron, me respondieron, que por no atreverse, por el grande temor que tenían, y por pensar que no les absolverían”⁷⁷

⁷⁵ José Agustín RAMIREZ Y ORTA. *Práctica de curas y misioneros...op.cit.*, p. 409

⁷⁶ *Ibid.*, p. 245

⁷⁷ Joseph GAVARRI. *Instrucciones predicables...op.cit*

Era frecuente la utilización de símiles que mostraran la omnipresencia del demonio en la tierra con una resolución final dramática acabada con la reconciliación del alma pecadora con Dios, que sirviera como ejemplo a las personas reticentes en confesar sus pecados por vergüenza. Sin embargo, parece que el objetivo pedagógico no se alcanzaba muchas veces a causa del contenido altamente terrorífico de la narración:

“En este caso siguiente vereís, oyentes míos, como angustia el demonio a la Jerusalem del alma, procurando con todas sus fuerzas estorbar no se confiese el pecador. Refiere el P. Andrade, que llegó un hombre a pedir a un Padre para que le confesase, al Collegio de la Compañía de Jesús en Madrid. Dado el recado, el Portero le llamó, y baxo al instante. Preguntó al Padre, si era él que el día antes había confesado cuatro hombres valientes? Yo soy, le dixo, el que los confesé. Y dixo él, pues son compañeros míos, y por las buenas nuevas que me han dado de su virtud, y paciencia, he resuelto el venirme a confesar, habiendo determinado no hacerlo jamás. Animole el Padre, entrello al confesionario, y entró al mismo tiempo el demonio en batalla con él sintiendo la pérdida, por tener desde la edad de siete años pacto con él. Apenas empezó a confesarse, apareciösele el demonio con varias horrendas figuras; amenazándole con la muerte si se confesaba. Dixo al Padre el lugar donde estaba el demonio, el Padre tomó agua bendita, y roció el lugar donde estaba, y el demonio iba saltando de una parte a otra, amenazándole siempre si se confesaba. Prosiguió, aún que con grande trabajo, en confesarse, diciendo tantos, y tan enormes pecados, que sólo el demonio parece los podía haber cometido. Y llegando a confesar otro más feo, y grave, que siempre lo había callado, lo embestia el demonio, asiéndole de la garganta, apretándole para que no lo dixese. Clamó al Padre como pudo, diciendo: que me ahoga, Padre, ayudeme! Y haciendo en la garganta la señal de la cruz, mandole en nombre de JesuCristo lo dexase confesar; hizolo con muchas lágrimas y dolor asistiéndole Dios para lograr la ocasión que le dio...Temo oyentes míos, que los enemigos infernales en estos breves días de la Santa Misión os angustiarán, cercadoos como lobos sangrientos, y para despedazaros harán lo que el lobo con la oveja, pues asiendoos de las gargantas, y no dexandoos hablar a los pies del confesor, os harán callar por vergüenza vuestros más enormes culpas, y así el conocerlos será, sino los confesais, para mayor condenación, y confusión vuestra”.⁷⁸

Muchos misioneros se valían de imágenes representando escenas dramáticas de almas condenadas en el infierno, presentadas al público en grandes cuadros o sacando el religioso el cráneo de una calavera simbolizando a un pecador fallecido en pecado mortal, estableciéndose un diálogo ficticio entre el misionero y el alma de un condenado en el infierno, para producir un gran estado de alteración emocional. El mismo fraile Gavarrí, autor citado unas

líneas más arriba, nos proporciona una interesante y minuciosa descripción acerca de uno de los aspectos más cruciales de la estrategia educativa escenificada por la misión barroca:

“Lleve el padre misionero un cuadro, que de una parte esté pintado un feo condenado, y de la otra una alma en el cielo, y enseñarlos al pueblo en una plaza, y en el día de fiesta, para que los del campo las vieran, explicándoles, como el condenado está en el infierno por no haber hecho penitencia. Y para hacer grande fruto con el condenado, pintarle en la cabeza un fiero dragón, como que se le come, y en la boca unas mordazas, y en las manos, unas cadenas, y en el corazón, un sapo, y por todo el cuerpo, que tenga muchas llamas, y debaxo unos reales de a ocho pintados. Y para explicar todo esto, decirles quiero preguntar a este condenado me digo, por que padre tan singulares tormentos: y así, dime condenado, ¿por qué tienes en tu cabeza este fiero dragón? Y luego dices al público: oyd lo que dice, y sacando la mitad de la voz, dirá figurándolo algo, en nombre del condenado: Has de saber ministro de Dios, que en el dragón que tengo en la cabeza, es un fiero demonio que me la está atormentando, en castigo de lo soberbio que fui, y de los pensamientos que tuve en ella consentidos de venganza, y de sensualidad. Y luego dirá al pueblo, y con razón cristianos, para que tu escarmientes con esto, no consintiendo más en querer pecar, con deseos feos de pensamientos de sensualidad, o de venganza, porque tendrás este mismo tormento, sino, antes bien desecharlo. Y después lo dirá: y dime condenado, estas mordazas que tienes en la boca, por qué te las ha puesto?. Y responderás en nombre del condenado, diciendo, oyd lo que responde: Me los han puesto en castigo de que callé pecados por vergüenza cuando me confesaba, y también en castigo de los juramentos que hice, y por las murmuraciones. Entonces dirá, y con razón fieles, para que ahora también vosotros escarmenteis, en no callar pecados, porque os pondrán unas mordazas, como a este, si los callais. De manera, que ira discurrendo, por las cadenas de las manos, los dirá, que por haber trabajado sin necesidad en los días de fiesta. Por el sapo en el corazón, por no haber perdonado a sus contrarios. Por las llamas de todo el cuerpo, por haber sido sensual. Y es tan grande el fruto que se consigue por oír esto los oyentes, y ver al condenado, que muchísimos se confiesan, que no tenían animo de hacerlo”.⁷⁹

En esta misma línea doctrinal pedagógica se expresaba en 1679 el capuchino Félix de Barcelona, al instruir a sus hermanos de congregación en el más puro espíritu rigorista de predicación barroca, con el empleo de los más genuinos recursos teatrales para poner al auditorio en un alto grado de conmoción anímica:

⁷⁸ Agustín RAMÍREZ y ORTA. *Práctica de curas y misioneros...op.cit*

⁷⁹ *Ibid.*

“En el sermón de la muerte, o en otra ocasión algunos suelen sacar una calavera; para que esta acción se haga debidamente se han de observar semejantes avisos, preparando al auditorio como diximos, cuando la abra enseñando al auditorio, y ponderando como está sin hermosura, cubierta de fealdad, discurriendo por todos los sentidos, y partes de ella, cotejando con la gala, y bizzarria gastaba algún tiempo, le ha de hacer varias preguntas; unas en orden a su cuerpo: que es de aquella belleza de su rostro? Que de aquellos ojos lascivos, lengua, y otros en orden a su cuerpo: como salió del juicio divino! Que sentencia le dictaron? Y después de las preguntas, perderle que predique al auditorio, diciendo las penas que padece, las que ha pasado en el infierno, y cuanto siente hayan de durar para siempre, las maldiciones que se hecho a si misma, y contra Dios; y después el predicador volviendo su razonamiento al auditorio podrá decirle: Hermanos míos; lo que ha hablado este difunto no es para si; que para él no hay remedio; para nosotros ha predicado, que aún tenemos remedio si nos damos a la penitencia; pués como no os aprovecheis del sermón, como no pedís a Dios misericordia.⁸⁰

Con la misma contundencia expresiva dramática se había de mostrar el predicador cuando enseñaba la imagen del Cristo crucificado a los fieles:

“Si cuando saca la imagen ya lloran; no los haga callar, porque cesará el efecto movido, y entraría la imagen friamente, y no es bien se minore el efecto, sino que se acreciente; y si los clamores del auditorio son tan altos, que no puede ser oído, entonces hable con acciones golpeándose el pecho, señalando con el dedo las llagas, los clavos, la corona adorando a Cristo, abrazándole, echando gritos, y diciendo algunas palabras de gran eficacia. Vg: Misericordia Señor, Misericordia. No más pecar, no más pecar. Mea culpa, mea culpa. Rindete alma, rindete pecador. Esto es de fe. Esto es escritura sacra, que aguardas alma?⁸¹

El recurso a la pedagogía de las imágenes era admitido, e incluso aconsejado, a condición que el misionero comentara su contenido en una explicación doctrinal ajustada a las normas de la Iglesia postridentina. Bajo ningún concepto podía dejarse a los fieles la libre interpretación de la imagen.⁸² El método de conversión cristiana por medio de la impresión emocional causada por la visión de imágenes aterradoras, practicado especialmente en las misiones jesuíticas, es atacada por los sectores eclesiásticos opuestos a las prácticas de la misión barroca.⁸³ Frecuentemente

⁸⁰ Félix de BARCELONA. *Instrucción de predicadores...op.cit.*, p.102.

⁸¹ *Ibid.*, p. 111

⁸² D.ALEXANDRE-BIDON. “Une foi en deux ou trois dimensions? Images et objets du faire croire à l’usage des laics”, *Annales*, sept-oct 1996., p. 1155-1190

⁸³ L.CHATELLIER. *La religion des pauvres...op.cit.*, p. 270-271

se acusa a los frailes de la Compañía de Jesús y a todos aquellos religiosos de aplicar este procedimiento en sus misiones apostólicas, de permitir a los laicos interpretar libremente las imágenes representadas en cuadros o estampas, en contra de las disposiciones del Concilio de Trento. Se les responsabiliza de fomentar, inconscientemente, una vía religiosa que escapa al control de la Iglesia por el riesgo cierto de desplazamiento hacia formas de expresión cristiana heterodoxas, al pasar de la piedad sensible a la superstición pura y simple.⁸⁴ Como ha señalado Danielle Alexandre-Bidon, no puede exactamente saberse en que medida la imagen era interiorizada por la cultura popular. Es probable que las personas comunes olvidaran el mensaje transmitido por la Iglesia, y en su lugar privilegiaran la observación de las imágenes por su virtud profiláctica o mágica, sin verdaderamente discernir el sentido religioso profundo que las impregnaba.⁸⁵ Los mismos misioneros reconocen el frecuente fracaso de este procedimiento de conversión moral sobre las masas populares, siendo sus efectos sólo pasajeros:

*“Ve el cuadro de un alma en pecado, propone confesarse (por eso importa mucho que el cuadro que el misionero saca en el púlpito, después quede colgado a vista del pueblo en algún pilar de la iglesia durante la misión, causa algunos buenos efectos) llora amargamente, confesarse, cesa en sus gustos y entretenimientos torpes; pero apenas los ve arrullar, que ya se va la misión, vuelve otra vez a sus deleites”.*⁸⁶

Hubo prelados que no ocultaban su abierta hostilidad al uso de representaciones iconográficas para aleccionar a los fieles en las doctrinas de la Iglesia católica. El obispo Josep Climent (Castellón de la Plana, 1706-1781), que ocupó el trono episcopal de la diócesis de Barcelona durante nueve años, fue uno de los más virulentos en desaprobador esta vía de adoctrinamiento religioso a la que tan adheridos estaban los frailes jesuitas. En el transcurso de sus visitas pastorales este era uno de los aspectos que centraban su atención. En la inspección realizada en 1772 a la localidad de Piera, capital de uno de los deanatos del obispado barcelonés, Climent ordena lo siguiente: *“Prohibim que en lo Altar detrás de las Animas se posen los llums, o qualsevols acostumats*

⁸⁴ *Ibid.*, p. 271

⁸⁵ D.ALEXANDRE-BIDON. “Une fois en deux ou trois dimensions?”...*art.cit.*, p. 1157

⁸⁶ Juan Agustín RAMIREZ Y ORTA. *Práctica de curas, y misionero...**op.cit.*, p. 381

per fer resplandir las flamas pintadas, per ser notori abus, y una representació propia del teathre, y no de la iglesia".⁸⁷ El espíritu filojansenista de Climent le llevaba a censurar cualquier mínima relación que los fieles pudieran establecer entre la imagen sensible como objeto de piedad cristiana, y la virtud mágica que se le pudiera atribuir, donde lo onírico y lo real frecuentemente se confundían.

En esta línea, sus críticas más punzantes se dirigían a la práctica devocional indiscriminada del Sagrado Corazón de Jesús, veneración cristológica difundida especialmente por la congregación de la Compañía de Jesús en el curso de sus campañas misioneras a partir de las últimas décadas del siglo XVII, y que conoció una rápida y fulgurante aceptación popular en todo el continente europeo, incluso antes que las autoridades romanas decidieran sobre la cuestión, en unos años donde la opinión de la jerarquía de la Santa Sede estaba sumamente dividida sobre la conveniencia o no de autorizar semejante culto. Climent es consciente que detrás la adoración de la sagrada imagen se esconde una veneración supersticiosa, que es necesario desactivar por medio de la correspondiente explicación doctrinal del auténtico sentido de la devoción a la sacra figura de Jesucristo. En la misma visita a la localidad anteriormente citada, el obispo de Barcelona deja bien claro su propósito:

"Si be la devoció, y culto al sagrat de Jesús en los termes que se introduci, y ha aprovat la iglesia, com es prenent lo nom de cor metaforicament, per la excessiva caritat, quens manifesta Christo en haverse quedat sacrament en la Eucaristía, pera nostra major be, y conveniencia espiritual, no sols se permet sino que també es laudable; pues consisteix en fervorós obsequis, y actes de adoració a Jesús sacramentat en recompensa, y desagravi de las ofensas quels pecadors li fan, despreciant ingratement aquesta excessiva caritat, y amor quens manifesta en lo mencionat augustissim sacrament; pero com la experiencia haja fet veurer, que no tots son capaces pera fer o entendre la expressada reflexió, ja també perque haventse volgut extender la devoció referida ab demasiat conato, se han anat espargint y radicant varios errors contraris a las Sagradas Escripturas, a la verdadera Theologia Christiana; devent Nos ocurrir a tant graves danys en compliment de nostra Pastoral Ministeri, en virtut de Santa obediencia manam al Rector actual de aquesta Parroquia, que encontinent fasse apartar de la iglesia lo quadre del Cor de Jesús, que havent trobat en aquesta iglesia una fundació de la festa y Novena del mencionat Cor de Jesús, celebradas en la Octava del Corpus, y divendres immediatament següent, ab lo SS. Sacrament exposat, ordenam que se continue dita Novena y festa, dirigintles obsequi de Christo Sacramentat, y del

⁸⁷ ADB. *Visitae pastorales...* libr.cit., Fol. 419

*ardentissim amor que en aquest Sagrament nos manifesta simbolisat per lo Cor, pero no a aquesta sacratissima part del cos de Christo determinada, separadament, y aixis mateix permeten per ara, y fins ques prenga altre disposicio, que se colloque en lo Altar lo quadro sobreferit en lo sol divendres seguent a la dita Octava, y dedicat a dita festa, debent lo Rector ques trobes de aquesta iglesia prevenir, y encarregan al que hage de predicar, o fer alguna platica en dita festa o Novena, que procure persuadir e instruir al auditori de que deuen dirigir la devoció, y culto al Sagrament, y no al cor separat, conforme queda explicat”.*⁸⁸

El obispo Climent escribía esto en unos años en que los métodos de adoctrinamiento pastoral empleados por la inmensa mayoría del clero regular eran severamente cuestionados por el sector más reformista de la iglesia española, y del que el prelado castellanense formaba parte activa. Por su parte, la monarquía ilustrada de Carlos III compartía las preocupaciones de estos obispos, acusando al numeroso clero regular de no contribuir ni al desarrollo material ni al espiritual de la nación.

Entre los años 1750 y 1785 el movimiento reformista ilustrado auspiciado por las autoridades política del Estado, recibió el apoyo decidido de destacados prelados como Climent en Barcelona, Bertrán en Sevilla, Lorenzana en Toledo y Fabian y Fuero en Valencia. La reforma también contó con la complacencia de influyentes canónigos de cabildos catedralicios y de clérigos que enseñaban en establecimientos universitarios. Este clero reformista representaba una minoría elitista dentro del cuerpo de la Iglesia. Los reformadores de la segunda mitad del siglo XVIII toman conciencia de la persistencia de la ignorancia religiosa y la superstición en amplios sectores de las clases populares, a las que hay que hacer frente mediante una adecuada política de reforma institucional y pastoral, y del que hacen en gran parte responsable al clero misionero. Este sector eclesiástico inquieto por los vicios y la parálisis doctrinal de la que hacían gala los clérigos regulares en sus misiones apostólicas, se apoyará en el Estado carolino para llevar a cabo su política de reformas, ya que reconocieron que solamente el poder temporal poseía la necesaria capacidad y medios para emprender las medidas reformistas que se precisaban centradas especialmente en la pastoral educativa.

⁸⁸ *Ibid.*

Surge aquí un teatro de enfrentamiento donde se definen dos posturas bien enfrentadas. Para los reformadores la clave del éxito radica en volver a las fórmulas del cristianismo primitivo propugnadas por los humanistas erasmistas: una religión más interior y personal, conocimiento de las verdades de la fe y una práctica litúrgica sencilla, transmitidas al pueblo a través del sermón y la catequesis doctrinal. Para los conservadores, por el contrario, no existía otro remedio para despertar la conciencia espiritual de la gente que golpear su sensibilidad por medio de los sermones apocalípticos de terror, que condujeran a un firme arrepentimiento y a un auténtico resurgir del sentimiento religioso; explicado en otros términos, la continuación intacta de la pastoral barroca del horror al pecado.

Estas dos posiciones eran en el fondo irreconciliables, ya que si para los reformistas la llave maestra para resolver el problema se asentaba en la reforma institucional de la Iglesia como paso previo imprescindible a fin de afrontar el trabajo pastoral a la que la institución estaba destinada; los tradicionalistas, bien al contrario, defendían que la razón de la crisis por la que atravesaba la Iglesia no había de atribuirse a la decadencia de las instituciones eclesiásticas, sino únicamente al libertinaje y perversión de los hombres, siendo la misión tradicional heredada de los evangelizadores de los siglos XVI y XVII el sólo procedimiento válido para solucionar los problemas.

La influencia del pensamiento tradicional se hizo más intenso desde 1790 cuando la Revolución Francesa hizo cundir la alarma entre las clases privilegiadas españolas del Antiguo Régimen. La sensación de que la sociedad española estaba amenazada de desintegración por las ideas revolucionarias procedentes del país vecino se extendió con fuerza entre la clase dirigente. La Iglesia se convirtió en el principal valladar ideológico para frenar su avance. En estas circunstancias, el discurso conservador tenía un campo abonado para que fructificase su mensaje: la comunidad cristiana sólo podía salvarse del caos político que se avecinaba y de la corrupción moral de las costumbres, expiando sus pecados y regresando voluntariamente a los preceptos doctrinales instituidos por la Iglesia católica, de los que la misión apostólica era el principal exponente. Como muy bien ha señalado William J. Callahan acerca de este particular: *“la mentalidad misionera, basada en una visión teocrática de la existencia humana, convertiría finalmente a las misiones en instrumentos de*

*la reacción conservadora ante las reformas fomentadas por las autoridades civiles*⁸⁹. Además, las formas tradicionales de expresión religiosa de los sacerdotes misioneros continuaban triunfando sobre todo en las comunidades rurales, donde la religión era sinónimo de piedad emocional y práctica litúrgica protectora. En este marco, las iniciativas reformistas no tenían nada que hacer ya que para la mayoría de la gente “*no les resultaban atractivas a una población para la que la religión significaba emoción y ceremonia, y se basaba, a nivel popular, en una simbiosis de fe y de creencias populares*”.⁹⁰

La misión en Cataluña a fines del siglo XVII y durante el siglo XVIII: las misiones franciscanas y capuchinas

Estas características de la predicación misional hasta aquí expuestas ¿tuvieron su equivalente de aplicación en el campo catalán de finales del siglo XVII y siglo XVIII, o bien se articulaban en una realidad diferente?. Vamos a intentar responder a esta cuestión en las páginas que seguirán.

En general, las autoridades romanas presionaban a los prelados del Principado para que fomentaran entre el clero de sus diócesis la necesidad de propagar por medio del sermón misional la pedagogía de la pastoral del terror. A principios de 1689, el obispo de Tortosa, Severo Tomás Auter, publica una carta pastoral dirigida a todos los predicadores de su jurisdicción diocesana, insistiéndoles en la obligación de predicar conforme a las instrucciones recibidas de Roma, a través de una misiva remitida a 27 de noviembre del año anterior por el Cardenal Durazo, Nuncio de la Santa Sede en España, al titular de la diócesis, ordenando que la predicación se ajuste a las reglas del más puro estilo de la misión barroca de la escuela italiana establecida por el fraile jesuita Paolo Segneri: golpear las conciencias con saña por medio del discurso del miedo y la esperanza de la vida eterna si el cristiano se reconcilia con Dios, ayudándose en la empresa de imágenes que sirvan para ablandar las almas de las personas más impenitentes, suprimiendo del repertorio temático del predicador cualquier sermón que deleite los sentidos:

⁸⁹ W.A.CALLAHAN. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Barcelona, 1989., p. 70.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 74.

*“Así hemos de procurar, que se predique, si queremos dar buena cuenta a Dios de las almas que ha fiado de nuestra solicitud, y vigilancia. Sermones que den golpes a los corazones, y no sermones que precisamente deleiten... Si en los púlpitos repetidas veces se oyen voces de muerte, de juicio, y de infierno, si resuenan ecos de eternidad, temblarán los pecadores, y será indecible el fruto que rendirá la semilla de la Divina Palabra. Serán estas voces espadas que partirá corazones. Martillo que quebrantará la mayor dureza. Piedra que dará en la frente, y derribará al pecador más Goliath. Y finalmente trueno que despertará del profundo letargo de la culpa, al pecador más dormido. Habiendo tocado dentro de los sermones, algo de los Novísimos, será fácil concluir con el acto de contricción, porque aterrados los auditorios con el temor de una muerte cierta, de un juicio riguroso, de un infierno eterno, y otras voces atraídos con la dulzura de una gloria interminable, con poco trabajo se llevarán a desterrar el pecado mortal, que es por quien se pierde la gloria; y el infierno se adquiere, procurando que el motivo de llorar lo que a Dios hemos ofendido, ser el amor puro de Dios, para que así el dolor sea contricción perfecta”.*⁹¹

Siguiendo las mismas directrices emprendidas por el obispo de Tortosa, Benito de Salazar, a la sazón titular de la diócesis de Barcelona, publica un edicto en fecha 25 de enero de 1689, comunicando a los predicadores misioneros la obligación de respetar las instrucciones recibidas de la Santa Sede referentes al modo de predicar, con la amenaza de retirar inmediatamente la licencia concedida para misionar en el obispado, haciendo extensiva las sanciones a los rectores de las parroquias que no colaborasen en el cumplimiento de la normativa episcopal:

*“Y als predicadors que no predicaran en la forma mana sa Beatitut, y ab la Imatge de Christo Senyor-Nostre en lo pulpít, los llevaran las llicencias quels havem concedit per predicar en nostre bisbat de Barcelona, y als curats que permetian se predique sens dita Imatge, y no ab la forma y modo dels referits, los castigaran rigurosament a principalment culpats”.*⁹²

En este asunto reaparece una antigua polémica iniciada en los años posteriores a la terminación del Concilio de Trento, cuando la Santa Sede quiso poner bajo control directo de los obispos la institución de la predicación y frenar de este modo el monopolio imperante de las órdenes mendicantes.⁹³

⁹¹ Severo Tomás AUTER. *A los amados en Christo, curas, y predicadores de la Divina Palabra, así seculares, como regulares de nuestra diócesis, salud en el Señor, y zelo de la conservación de las almas*, Tortosa, 1619. Sin numerar.

⁹² ADB. *Registra Communium*, Vol. 90., Fol. 665

⁹³ R.LIBRANDI. “Selecció de public i selecció de registres comunicatius en la predicació de la Contrareforma”, F.FELIU y N.IGLESIAS (eds.). *Llengua i religió a l’Europa Moderna*, Barcelona, 1997., p. 158-159

Durante el Antiguo Régimen, Cataluña siguió las pautas del movimiento misionero promovido por las autoridades religiosas postridentinas. Los sermones de misión popular eran principalmente dirigidos a las clases populares de la sociedad catalana, predicados en catalán, con un lenguaje sencillo y comprensivo, poco afectados por los vicios y los excesos de la predicación barroca, cubriendo todo el área geográfica del Principado.

Sin embargo, las fronteras administrativas del Principado no coincidían necesariamente con los límites diocesanos. Este factor explica que parte de la actividad misional de los frailes catalanes se desarrollará fuera del estricto marco geográfico del Principado.

La mayor evidencia nos la proporciona las predicaciones populares efectuadas por los frailes franciscanos de Escornalbou, establecimiento religioso situado en la Archidiócesis de Tarragona al que ya nos hemos referido en otra parte de este estudio. La actividad pastoral de los religiosos franciscanos se extendía a las comarcas septentrionales de las provincias de Castellón y Teruel, enmarcadas en la diócesis de Tortosa, a buena parte de las tierras más orientales de la provincia de Huesca, bajo jurisdicción episcopal de Lérida, sin olvidar la diócesis de Elna en el Rosellón, territorio incorporado a la administración de la corona francesa tras la firma del tratado de los pirineos en 1659. Toda esta amplia demarcación geográfica se inscribía dentro de la provincia eclesiástica de Tarragona.

La estrategia misionera se llevaba a cabo dentro de la comunidad conventual franciscana en las reuniones llamadas conferencias, desarrolladas en la biblioteca del convento y donde se trataban y discutían los principales puntos doctrinales, morales y prácticos que habían de tocarse en los sermones, así como el tratamiento que había de proporcionarse a la doctrina cristiana para su transmisión verbal al pueblo. Estas conferencias eran la base teórica sobre la que trabajaban los *escritores del seminario*, religiosos encargados de sintetizar por escrito las conclusiones de las conferencias a través de manuscritos llamados *Doctrinas*, guías esenciales de los misioneros para su trabajo apostólico de predicación.⁹⁴

⁹⁴ J.MARTI MAYOR. "Escornalbou, colegio-seminario de misiones de Propaganda Fide", *Archivo Ibero-Americano*, XLII, 1982., p. 310-311

El fundamento doctrinal de la misión franciscana se recoge en un manuscrito conservado en el Archivo Provincial de los Franciscanos de Cataluña, *Explicació clara, y copiosa de la Doctrina Christiana, sobre los manaments de la lley de Deu, y de la Iglesia segons las opinions, mes probables, y seguras, compostas per los R.R.P.P.. Missionistas del Colegi Seminari de Sant Miquel de Escornalbou de la Provincia de Catalunya que ab gran fruyt enseñan en las suas missions*, síntesis general de todas las aportaciones basadas en las experiencias del trabajo de campo de los misioneros durante más de un siglo, de 1686 a 1777, y que la comunidad conventual utilizó profusamente en sus misiones durante otro medio siglo, de 1777 a 1835, cuando la aplicación de las leyes desamortizadoras de Mendizabal les obligó a exclaustrarse y poner fin al ciclo misional empezado en la segunda mitad del siglo XVII.

Otro manuscrito, *Jornadas Apostólicas*, conservado en el mismo archivo nos proporciona el registro detallado de toda la actividad misionera de los frailes franciscanos de Escornalbou, a lo largo de sus casi ciento cincuenta años de historia de trabajo apostólico. De 1686 a 1835 se predicó en 1165 lugares diferentes, en 3.184 campañas misioneras, la mayoría una sola vez, pero en otros casos hasta catorce o quince ocasiones. Por obispados el número de localidades misionadas da el siguiente resultado: Tarragona, 143; Tortosa, 133 (65 de Cataluña, 4 de Aragón y 64 de Valencia); Lérida, 180 (88 de Cataluña y 92 de Aragón); Urgel, 220 (204 de Cataluña, 1 de Aragón, 6 de Andorra y 9 correspondientes a la Alta Cerdaña, hoy territorio francés, entonces parte de la diócesis de Urgel); Gerona, 184; Vic, 105; Solsona, 63 y Barcelona, 81. El Archiprestazgo de Ager y el Priorato de Meià, jurisdicciones eclesiásticas exentas dentro de los límites episcopales, recibieron 23 (20 de Cataluña y 3 de Aragón) y 6 visitas, respectivamente. Fuera del marco geográfico de la provincia eclesiástica de Cataluña, los frailes franciscanos predicaron en 6 parroquias del Valle de Arán, territorio bajo jurisdicción eclesiástica del obispado francés de Cominges; 10 en la diócesis de Elna, en el Rosellón, y 15 en Valencia.⁹⁵

⁹⁵ Los datos han sido extraídos del artículo de Joan Bernardas i Torné. “El manuscrito *Explicacio de la Doctrina Christiana* d’Escornalbou i la llengua catalana en el segle XVIII”, *I Congrés d’Història de l’Església Catalana* (Solsona, septiembre 1993), Vol. II., p. 83-91

El ciclo misional de los religiosos franciscanos solía iniciarse a partir del mes de octubre hasta la segunda Pascua, cubriendo toda el área geográfica de Cataluña:

*“Los padres misioneros, que todos los años salen de este seminario para las misiones, son regularmente quatro ternas, que se dividen en los obispados de Catalunya, según el beneplacito de los Señores Obispos y Arzobispos, y llegan a penetrar hasta los reynos de Francia, Aragon y Valencia, a los quales Reynos se extienden algunos obispados”.*⁹⁶

Si nos ceñimos a la actividad del probablemente mayor centro misionero franciscano de Cataluña, se nos ofrecen datos ciertamente reveladores acerca de la estrategia pastoral seguida por los predicadores itinerantes de la Cataluña de fines del siglo XVII y a lo largo de todo el XVIII.

En primer lugar, la proximidad geográfica del colegio seminario con respecto a las diócesis vecinas implica una mayor frecuencia del número de misiones en aquellos ámbitos geográficos. Hasta 1700, los obispados de Tortosa y Tarragona acapararon toda la atención misionera de los religiosos franciscanos. Posteriormente, su influencia se extendería a todo el Principado. En segundo lugar, se constata la predilección por misionar las diócesis rurales fronterizas con Francia (Seo de Urgel, Vic, Gerona) que poseían un número absoluto más elevado de núcleos parroquiales y donde se ubicaban las poblaciones dispersas que habitaban los valles y montañas de los pirineos, zonas tradicionalmente muy desasistidas a nivel religioso, en detrimento del resto de los obispados catalanes que contabilizaban un menor número de parroquias, a la cabeza de las cuales se situaba la sede diocesana barcelonesa, la más poblada y la de mayor peso político, sin duda por estar mucho mejor asistida espiritualmente en virtud de los numerosos establecimientos religiosos que poblaban su jurisdicción eclesiástica.⁹⁷ Por lo demás, las misiones de los franciscanos de Escornalbou transcurrían por los cauces habituales de expresión religiosa ya apuntados en las páginas precedentes.

⁹⁶Cit. J.BORRAS GALCERAN. “Geografía i incidències historiqués de les missions populars d’Escornalbou”, *I Congrés d’Història de l’Església Catalana ...op.cit*, Vol. II., p. 94

⁹⁷ *Ibid.*, p.98-100

A una hora determinada toda la población encabezada por las autoridades religiosas y civiles había ido al encuentro de los misioneros en un lugar previamente señalado. A continuación, se organizaba una procesión que les conducía hasta la iglesia parroquial, al frente de la cual se llevaba un gran crucifijo desmontable que presidía todas las misiones. La complejidad ceremonial estaba presente desde el mismo inicio de la misión:

*“Parten 3 misioneros a sus respectivos señalados obispados, con el beneplacito, y cartas recomendativas de los Ilustrísimos Señores Obispos; llevando el viatico, un baculo, breviario, y en el pecho un crucifijo. Cuando se descubre de cerca la ciudad, villa, lugar, en donde se ha de hacer la mision se rezan algunos versos del salmo 67, implorando el auxilio Divino para el buen éxito, y fruto de aquella mision. Empiezas regularmente la mision aquella misma noche, y habiendose congregado a son de campana alguna gente en la iglesia, se pide la asistencia del Espiritu Santo”.*⁹⁸

Como los frailes jesuitas, el clero franciscano comenzaba la misión la misma noche de su llegada. Después de invocar el patrocinio de la Virgen María y de San Francisco se organizaba enseguida una procesión de recogimiento y preparación espiritual para las jornadas a venir:

*“Empiezan luego los padres misioneros a cantar con el tierno, y devoto tono, que se llama de San Buenaventura, la letania de Maria Santissima, y llegando al verso: Sancta Maria, se levantan, y se ordena la procesion, disponiendose que vayan delante los muchachos, despues de estos, los hombres seculares, despues los Reverendos Sacerdotes, y uno de ellos lleva el Santo Christo, a cuyos lados hay dos sacerdotes con hachas, en ultimo lugar siguen las mujeres. Los dos cantores padres misioneros puestos en el medio de la procesion, cantan la letania, y el otro padre lleva una campanilla, y sin parar la procesion, se canta una saeta, alternando los tres padres en las saetas, y habiendo andado algunas calles, vuelve la procesion en la iglesia”.*⁹⁹

La procesión de la primera noche de la misión se acompañaba de cánticos llamados *saetas de desengaños* estructurados en diversos temas: Aviso de la misión, de la misericordia divina, de la proximidad del tiempo, de la preciosidad del alma, de las agonías de la muerte, del juicio particular, del infierno, de la eternidad, de la gloria, de la gravedad del pecado, de la comunión sacrílega, de

⁹⁸ J.PAPIO. *El colegio seminario del Arcangel San Miguel de Escornalbou manifestado en los tres estados que ha tenido; en las vidas del fundador y otros padres misioneros; en los casos raros de las misiones*, Barcelona, 1765., p. 139

la mala confesión, de diferir la penitencia, del pecado de escándalo, del pecado deshonesto. Los textos eran cantados en catalán pese a que en el ejemplar del libro donde están impresos aparecen escritos en lengua castellana, circunstancia mencionada al pie de los versos penitenciales: *se dicen en idioma catalán, por ser las misiones regularmente en este idioma*. Para hacerse una idea de su contenido pasamos a transcribir el primero de ellos:

*“Christo sale por las calles
con llagas, y con dolores
en busca de pecadores.
Christo en la cruz clavado
te ofrece el perdón,
en esta Santa Misión
si tu dexas el pecado.
Somos de Christo enviados
a esta Santa Misión
con amplia comission
para absolver los pecados.
Si con esta diligencia
el Señor te va buscando
este es el tiempo, y cuando
has de lograr su clemencia.
Si pierdes ahora el tiempo,
Después tiempo no hallarás
y siempre lo llorarás.
Cuando esa mala vida
se acabará pecador?
Mira que este Señor
a perdonarte convida.
La misericordia llama
por esta procesión
a una buena confesión.
Hombre que estás en pecado
si esta noche murieras
piensa bien que anduvieras
a el infierno condenado.
Jesu-Christo puesto en cruz,
te ofrece su clemencia
si tu limpias la conciencia.*

Posteriormente los misioneros comunican a la gente reunida en el templo el horario diario de la misión. Los actos eran los siguientes: por la mañana los fieles se reúnen en el templo parroquial y se lee un resumen del sermón

⁹⁹ *Ibid.*, p.98

predicado el día antes, de este modo las personas que no habían asistido a la predicación de la jornada anterior tenían aquí una síntesis. A continuación se celebraba la misa. Por la tarde, se convocaba al pueblo a toque de campana, se rezaba el rosario y enseguida se explicaba la doctrina cristiana y el sermón correspondiente a aquel día. Las explicaciones doctrinales estaban a cargo del misionero con más prestigio, llamado Padre Doctrinero, el cual entablaba un diálogo con otro fraile, presentándole dificultades y dudas, a las que aquel respondía sin dilación. La sesión no se prolongaba más allá de los cuarenta y cinco minutos para no cansar demasiado al auditorio. Por último, se cantaban cantos concernientes al tema del sermón que iba a predicarse. Los actos de la misión franciscana se prolongaban durante varias semanas, la más breve podía durar quince días y la más larga cuarenta y dos.

La misma noche de iniciarse la misión o a la mañana siguiente, un padre misionero se encargaba de realizar un exorcismo mandando a los demonios que habitasen en la localidad que se fueran y no impidieran el buen desarrollo de la misión; y rebatiendo dramáticamente la impiedad de quienes osaban criticar su trabajo, amenazándolos con el fuego eterno del infierno si es que no tuviesen propósito de enmienda. Como vemos, tiene lugar toda una representación dramática con la finalidad de conmover las conciencias de los parroquianos.

Mientras duraba la misión estaban prohibidos los juegos y otras actividades de tipo festivo para no enturbiar el clima de meditación religiosa requerida. Los misioneros, además, procuraban enterarse de la vida íntima de la comunidad, cuáles eran los principales vicios de los vecinos y todo clase de escándalos que se hubieran producido en el pueblo con la consecuencia de odios y rencores irreconciliables.

Como el resto de sus coetáneos peninsulares, durante los días que se prolongaba la tarea apostólica de los frailes de Escornalbou, se alternaba el trabajo de catequesis con la exposición discursiva de temas doctrinales que despertaran el sentimiento de culpa en el auditorio, y condujeran al arrepentimiento espontáneo de los espíritus humanos manifestado en una veritable y constricta confesión:

*“En los otros días antes del sermón, hay media hora de explicación de Doctrina Cristiana, de los preceptos del Decálogo, con individuación de lo que es pecado venial, o mortal, o ningún pecado. Esta doctrina es después de haberse rezado el rosario, en el cual se cantan letrillas de los misterios. También se canta la copla, o letrilla del punto de la doctrina, y otra del sermón. Todas estas santas funciones se hacen en el espacio de dos horas cada día, y como hay tanta variedad de cosas, no es tiempo largo ni pesado al auditorio, como llegan a confesarlo los oyentes”.*¹⁰⁰

Diariamente se predicaba un sermón que tocaba un asunto trascendental de la doctrina cristiana en un orden preestablecido, algunos de los cuales ya han sido mencionados al abordar la temática de los “novísimos”: De la divina misericordia; de la misericordia de Dios; de la preciosidad del tiempo; de la preciosidad del alma; de la preciosidad de la Gracia; de la confesión general; de la mala confesión por falta de examen; de la mala confesión por falta de propósito; de la mala confesión por callar pecados por vergüenza; de la comunión sacrilega; de la gravedad del pecado, en cuanto ofensa a Dios; de las agonías de la muerte; del juicio; de la Gloria; del infierno; de la eternidad; del número de pecados; del número de los auxilios; del pecado de la deshonestidad; de la murmuración; de la ocasión próxima y mala costumbre de pecar; del cargo, y obligación del cristiano; del pecador obstinado; de la preparación de la comunión general; del perdón de los enemigos; de la perseverancia; del purgatorio.

El grado más elevado de paroxismo emocional e intensidad dramática colectiva se alcanzaba durante la predicación de los sermones penitenciales. El religioso ponía en movimiento todos los recursos de la teatralidad barroca, fundamentados simultáneamente en los gestos y las palabras, acomodando perfectamente las técnicas de conversión espiritual comunitarias, mediante el contenido verbal violento de su discurso y la puesta en escena de un entorno visual aparatoso. Un ejemplo de la efectividad de estos teatrales procedimientos aculturizadores religiosos que frecuentemente rayaban la histeria, nos lo ofrece el franciscano Antonio Llinás en sus periplos misionales por tierras catalanas a fines del siglo XVII:

“Salio pues el año 1686, con los compañeros a hacer misiones en las villas de Falset, Riudoms, Villanueva, Monroig, Riudecañas, Reus, y en otras del campo

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.142-143

*de Tarragona. Predicando mision en la grande villa de Reus, se arrobo en el pulpito, y fue levantandose hasta el tornavoz; de manera que desde el auditorio, se le descubrian los pies; y al verle en esta postura, con los brazos cruzados los del auditorio, se deshacian en lagrimas, clamando a Dios misericordia de sus pecados. Predicando asi mismo la mision en la villa de Riudecañas, dos muchachos de 11 a 12 años, oyeron desde la plaza grandes gritos, y llantos en la Iglesia, y pensando, que habia sucedido alguna desgracia en la Iglesia, corrieron a verlo, y vieron desde la puerta de dicha Iglesia al Varon de Dios en el pulpito con los brazos extendidos, y los ojos elevados en el cielo, elevado hasta el tornavoz, y pendulo en el aire, y esta postura tan devota, movio tanto a los del auditorio, que llorando, y gritando, pedian a Dios perdon de sus pecados”.*¹⁰¹

Aportar aquí más ejemplos documentales no aclararía más el tema. La cuestión de fondo era el tremendo impacto emocional que semejantes métodos dramáticos provocaban de inmediato en las personas, cuyo éxito final se medía por el número de confesiones y comuniones que tenían lugar al final de la misión. Precisamente, un hecho que facilitaba el éxito de la campaña misionera era conseguir vencer la resistencia de las personas en rendir cuentas de sus faltas en la confesión auricular. La gente tenía mucha más inclinación en acercarse a confesarse a los frailes misioneros que no a los curas párrocos de la localidad. Hay que tener en cuenta que para una mayoría de fieles el acto de la confesión individual, obligatorio por lo menos una vez al año, representaba un hecho difícil de aceptar. Son muchas las personas que sentían aversión de confesar a un sacerdote las faltas cometidas, y un sentimiento de vergüenza, por el temor de que no respetara el secreto de confesión. Confesar las intimidades personales al sacerdote, especialmente a los párrocos rurales, significaba revelar lo más íntimo de la conciencia, y muchos callaban por desconfianza o temor a ser severamente reprendidos por el ministro de Dios. Al ser el misionero una persona venida de fuera, desconocedora de las intrigas vecinales que a menudo se tejían dentro de la comunidad rural, favorecía la confianza de los laicos a confesarse.

Tres o cuatro días antes de empezar las confesiones los misioneros ya daban aviso de ello. Empezaban a las cinco de la mañana con el toque de campana para despertar a la gente y se prolongaban hasta el mediodía. Sólo podían confesarse las personas que hubieran asistido a seis o siete sermones. Por la tarde no se confesaba.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 148

La comunión general tenía lugar a media mañana. Para las personas que por su labor no podían acudir a esa hora se organizaba otra ceremonia a primera hora del día. En la tarde del mismo día se predicaba el sermón final de misión, se bendecían imágenes, rosarios, estampas y toda clase de objetos religiosos, a las que los religiosos aplicaban muchas indulgencias. El último acto era la plantación de una cruz en la cima más alta de la localidad como recuerdo de la misión.

Los frailes franciscanos al término de su trabajo pastoral repartían unos libritos entre el pueblo misionado, recuerdo de la misión y un verdadero manual del buen cristiano. Estaban redactados en catalán para de este modo facilitar su comprensión a la gente sencilla. En estos textos había escritas letras en verso referentes a ciertos aspectos de la doctrina moral de carácter instructivo que se habían explicado y cantado en los días de la misión (mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia, reglas para bien vivir y alcanzar la salvación, misericordia de Dios, etc). Estos textos conocieron numerosas reediciones a lo largo del siglo XVIII.¹⁰² Aunque bien es cierto que la difusión de su contenido doctrinal entre una población masivamente analfabeta tendría un resultado más bien modesto.¹⁰³

En general, las misiones de los franciscanos, y también las que realizaban los frailes capuchinos, poseían un carácter más austero, lejos de la pompa y aparatosidad de los jesuitas (ausencia de disciplinantes y de niños vestidos de ángeles en las procesiones, renuncia del recurso a las imágenes como uno de los sistemas principales de transmisión de la pastoral cristiana...), más

¹⁰² Los títulos de estos textos eran bien expresivos en referencia directa a su contenido: *Ramillete de Cvarias flores para el espiritual recreo de las almas y desterrar del mundo el hedor de las letras profanas que cantan los mundanos, sale parte en letra castellana y parte en catalana para que así pueda aprovechar a todos...* Barcelona, 1710; *Rosari de la Reyna dels Angels...ab algunas lletres que solen cantarse en las Missions*, Barcelona, 1727; *Espiritual recreo del anima para exaltarla a alabar y servir a Deu. Conté lo Rosari en vers de María Santíssima, y otras lletres devotas, que cantan en las Santas Missions, que predicán los Missionistas Apostolichs de la Regular Observancia de N.P.S.. Francesch del convent de S. Miquel de Escornalbou, a fi de que quedian impreses en los cors dels oyents, y se desterren las lletres profanas, que cantan alguns, sens temor de Deu, y conté tambe una Instrucció molt profitosa pera illuminar als que menos saben, per fer una vida christiana, y assegurar sa salvacio; ab lo exercici que deu fer lo Christià, de dia y nit; y tambe lo modo de visitar las Creus del Via-Crucis ab las oracions y pregarías*, Barcelona, 1735; *Aliment sabròs repartit en varios y profitosos menjars*, Gerona (sin fecha de edición); *Mina riquíssima dels tresors de la Divina Gracia*, Tarragona, 1763; *Amorosas veus ab que los PP. Missionistas Franciscanos del Seminari de S. Miquel de Escornalbou...convindan als pecadors y a tots los fiels christians a deixar sos vicis y abrassar las santas virtuts*, Reus, 1830

¹⁰³ Sobre las relaciones entre misiones rurales y cultura del escrito son interesantes dos trabajos: J.QUENIART. "Contenus et pratiques du livre de cantiques dans la France catholique", *Le livre religieux*

conforme a la línea establecida por la misión catequética de influencia francesa, pero manteniendo todavía buena parte del componente de la misión barroca (procesiones nocturnas, predicación centrada sobre el tema de la muerte...) Su objetivo era básicamente la formación del espíritu cristiano a través de una prolongada y exhaustiva enseñanza de su doctrina que llevara a las personas a asumir plenamente las virtudes morales cristianas. Ambas Ordenes, adheridas a la Regla de San Francisco, practicaban unos métodos de adoctrinamiento cristiano muy parecidos.

Al igual que la Orden franciscana, la irradiación pastoral capuchina abarcaba todo el Principado por medio de las diversas casas de religiosos distribuidas por todo el territorio catalán.¹⁰⁴ Su Colegio-Seminario para la formación de misioneros estaba instalado en la localidad costera de Calella, a unos sesenta kilómetros de Barcelona. Como los hijos de San Francisco, al finalizar su trabajo pastoral plantaban una cruz en un sitio bien visible de la parroquia como recuerdo de haber predicado misión en ella, al mismo tiempo que repartían entre los fieles unos opúsculos impresos con las principales oraciones y doctrinas que todo cristiano debía saber. Las ceremonias exteriores como las procesiones tenían un carácter mucho más sobrio. Las ordenaciones de la Orden capuchina de 1676, y vigentes durante todo el siglo siguiente, dirigidas a los religiosos misionistas de Cataluña son bien claras a este respecto:

“...una devota procesión, sin pompa ni curiosidad, y sin alguna representación material, porque la tal procesión ha de ser exemplo de christiana humildad y penitencia. Después hagan los misionarios un sermón para el pueblo en el cual, dexado todo aparato y adorno superfluo y compuestas palabras, según la suerte de N.P.S. Francisco exhortarán a los fieles con gran fervor de Espíritu; y lo demás del tiempo lo emplearán en oír confesiones y enseñar la doctrina christiana. Los misionarios y sus compañeros no permitan que alguna de sus funciones se haga con aparato demasiado, o demostración exterior; antes con modestia procuren impedir las pomposas superficialidades, para que estas devotas acciones no cedan más en curiosidad que en compungión. Los misionarios y sus compañeros totalmente se abstengan de conversaciones

et ses pratiques...op.cit., p. 252-265; L.CHATELLIER. “Livres et missions rurales au XVIIIe siècle. L'exemple des missions jésuites dans les pays germaniques”, *Ibid.*, p. 183-193.

¹⁰⁴ La primera fundación capuchina en España tuvo lugar en 1578 en Barcelona, en la capilla de Santa Eulalia de Sarrià (Barcelona). a petición del Consejo Municipal barcelonés. A los pocos meses siguió la fundación del convento de Montecalvari, en Barcelona. De la provincia capuchina de Cataluña salieron los fundadores de la provincia de Valencia (1576-97), Aragón (1597) y Castilla (1610). De la provincia capuchina aragonesa se formó la de Andalucía y de la de Castilla la Cantábrica. En España antes de la exclaustación de 1835 existían 116 conventos y 2.131 frailes.

*superfluas, de comidas preciosas y de cualquier otra recreación; sino que haciendo vida de pobres, solamente condesciendan con la necesidad de la naturaleza, porque más fácilmente provocarán la gente a penitencia con exemplo de vida penitente, que con instancia de palabras”.*¹⁰⁵

En esta misma dirección, el fraile Miguel de Santander insistía a los misioneros capuchinos en la necesidad de renunciar a prácticas religiosas de carácter excesivamente teatral en el transcurso de las misiones, donde se privilegiaban las ceremonias externas a la riqueza del contenido doctrinal de los sermones. Refiriéndose a esta clase de predicación, a la que tan aficionados eran los jesuitas, este clérigo se expresa en los siguientes términos:

*“Nuestra desgracia ha sido que sin tener su virtud y sus talentos, abrazamos los mismos ministerios, y acompañamos la Palabra de Dios de varias maniobras ruidosas, que debilitaban su virtud, y ridiculizaban al predicador. No han olvidado los oyentes, todavía, el crujir de las cadenas, los faroles para buscar las almas perdidas, y otros inventos semejantes que manifestaban, bien a las claras, la pobreza de nuestros talentos, la miseria de nuestros sermones, y la ignorancia de nuestros oyentes”.*¹⁰⁶

Las misiones populares en la Cataluña del siglo XVIII reflejan el período de fuerte contraste y de conflicto entre las diferentes tendencias teológicas y pastorales, una rigorista y acusadora, prototipo de la misión barroca jesuita del fraile Paolo Segneri, y otra liberal o justificadora, inspirada en el modelo de la escuela de espiritualidad francesa de Vicente de Paúl y Jean Eudes. En el Principado, las misiones de los hijos de la Regla de San Francisco no siguen un modelo de pureza doctrinal estricta de ninguna de las dos corrientes espirituales. Toman prestado de cada una de ellas determinados elementos culturales, adaptándolos a su práctica cotidiana misionera. Pese a los indiscutibles progresos de los métodos de la misión catequética en detrimento de la misión barroca en el espíritu de la iglesia a medida que avanza el siglo XVIII, lo cierto es que en la Cataluña del Antiguo Régimen la misión apostólica mantendrá en gran medida su carácter barroco.

Una de nuestras hipótesis de trabajo, que habría que verificar en estudios posteriores, es que existen circunstancias históricas excepcionales que

¹⁰⁵ Cit. V.SERRA DE MANRESA. “La predicació dels caputxins catalans al llarg del segle XVIII”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, CLVII, Barcelona, p. 95-96,

preparaban el terreno para el éxito de la campaña misionera. A este respecto, el panorama que nos brindan las relaciones de misión de los frailes franciscanos de Escornalbou en los últimos años del siglo XVII y primeras décadas del XVIII es ciertamente brillante por sus resultados. Para llegar a una comprensión en profundidad del fenómeno, y analizar la causa del fulgurante éxito de los predicadores itinerantes, tendremos que disociar dos realidades subyacentes que estructuraban en buena medida la mentalidad popular de las comunidades rurales de la Cataluña de aquella época. La primera ya ha sido debidamente abordada al hablar de la teatralidad barroca puesta en marcha por los misioneros apostólicos con todas sus procesiones pomposas, exposición de reliquias, etc. Teatralidad reforzada por la virulencia de la palabra sagrada. Así, de los sermones insípidos y oscuros de los sacerdotes locales, se pasaba bruscamente a una elocuencia verbal demoledora de espíritus que hacía gritar, llorar, suplicar. Oratoria directa que repercutía en el clima emocional de las personas más que en el entendimiento. Todo este montaje escénico se ajustaba, perfectamente, a los moldes expresivos de la cultura tradicional rural, cimentados en gestos y palabras.

Sin embargo, no creemos que esta explicación proporcione por sí sola la clave del elevado número de conversiones que registran las fuentes documentales. A nuestro entender, el éxito de la misión radicaba en que derivaba en una especie de fiesta campesina.¹⁰⁷ Todo ello hay que contextualizarlo con la época de catastrofismo en que los hijos de San Francisco desarrollaron sus misiones. La ya de por sí depauperada situación material en que habitualmente se encontraban muchas comunidades rurales, se vería notablemente agravada en el transcurso de aquellos años como consecuencia de las hostilidades de la guerra. Durante aquel período de la historia del Principado el campo catalán fue teatro de cruentos enfrentamientos bélicos. A fines del siglo XVII por la presencia de los ejércitos franceses en su territorio y los asedios a los que se vieron sometidos muchas ciudades y pueblos; y poco después por el inicio de las operaciones de la guerra de Sucesión (1700-1714) que tan graves repercusiones acarreó para Cataluña, durante y después del conflicto armado.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 104

¹⁰⁷ Y.M.BERCE. *Fête et revolte. Des mentalités populaires aux XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1976., p. 135

Bruscamente alterado por la agresión exterior, el mundo rural queda expuesto entonces al miedo y a la incertidumbre de la supervivencia presente y de los años a venir, por las crisis sociales y económicas que estos trágicos acontecimientos acarrearán en el seno de las poblaciones, sin contar las posibles enfermedades de tipo epidémico que periódicamente diezmarán el campo catalán, reflejado en una elevada mortalidad de personas que a veces, incluso, ponía a ciertas comunidades al borde de la desaparición.

En este marco caótico, las fiestas tradicionales campesinas que proporcionaban la cohesión comunitaria, auténtica columna vertebral de la estabilidad social, habrían cesado en gran parte, si no desaparecido, no pudiendo constituir ninguna seria amenaza para los intentos aculturizadores misioneros. Libres los representantes de la cultura eclesiástica de este escollo, la misión derivaba entonces en una suerte de feria espiritual, supliendo la función liberadora de la fiesta campesina tradicional.¹⁰⁸ Esto implica una incapacidad, al menos momentánea, de la cultura popular en poder reproducir los anteriores esquemas de comportamiento social, fundamentados en la vida festiva y en sus mecanismos de expresión mágico-religiosos. Se produce, de este modo, una fractura en el funcionamiento interno de la comunidad campesina que desestructura el antiguo orden, y que es aprovechada por los misioneros para transmitir un mensaje de consuelo religioso a las poblaciones desamparadas moralmente por las consecuencias de trágicos acontecimientos.

En un memorial que los frailes dominicos del Convento de Castejón de la Fuente, en la provincia de Huesca, enviaron en 1711 a los obispos de Lérida y de Barbastro, como balance de sus misiones en el norte de aquellos obispados, una de las partes de la península que conoció con mayor rigor los desastres de la guerra de Sucesión, este hecho no escapa a la observación de los religiosos que participaron directamente en las misiones:

“...y en medio de averse ofrecido varias dificultades en estos últimos años, motivados de la calamitosa constitución del tiempo, porque las hostilidades de la guerra, las parcialidades, con que se han exasperado los naturales, y los

¹⁰⁸ Hay una serie de textos que continúan siendo fundamentales para analizar la función de la fiesta en la sociedad europea del Antiguo Régimen y su carácter de transgresión liberadora: Y.M.BERCE. *Fête et revolte...op.cit*; R.MUCHEMBLED. *Culture populaire et culture des élites...op.cit*; P.BURKE. *Popular culture...op.cit*; N.Z.DAVIS. *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, Paris, 1979; M.BAKTIN. *La cultura popular...op.cit*.

trabajos que se han padecido, tenían impacientes, y turbados los animos, y por esta causa recelavan muchos aun de los más prudentes...nunca parecen que son mas precisas las misiones, que quando los animos abundan amargura, para suavizarlos con la dulzura, que ocasiona la pureza de conciencia, mayormente, que siendo cierto, que los pecados suelen ocasionar los trabajos, y las calamidades de las guerras, no ay medio mas proporcionado para facilitar la paz, y las bendiciones del cielo, que el de purgar las almas de las culpas mediante una dolorosa, y entera confesion, que es el fin primario de las misiones, para que los hombres con el desengaño, y arrepentimiento de los excesos cometidos, se resuelven a mudar de vida, y a executar fervorosas virtudes...han continuado las misiones por muchos lugares de estas montañas, y es imponderable el fruto que con ellos se ha conseguido, porque de diez años a esta parte, se avran logrado mas de ocho mil conversiones de personas que vivian muy relaxadas, y con grande peligro de su eterna condenacion, por aver muchos años que callaban pecados, y hazian malas, y sacrilegas confesiones, y con las luzes de la mision han salido de las tinieblas en que vivian, enmendando sus costumbres, y disponiendose devotamente para hacer confesion general con verdadero arrepentimiento de sus culpas...y mas expresamente con muchos pecadores, que estaban tenazmente obstinados, y resueltos a precipitarse antes que convertirse, de que pudieran expresarse diferentes casos maravillosos".¹⁰⁹

El contundente éxito de las misiones populares en la Cataluña rural de entonces se explicaría en gran medida por la impotencia de la comunidad campesina en hallar respuestas propias adecuadas a sus necesidades vitales para hacer frente a las adversidades de los tiempos. Eliminada la traba principal que daba cohesión a las comunidades aldeanas, los misioneros encuentran el camino allanado para convertirse en elementos liberadores de las angustias humanas. La fiesta, antaño sinónimo de vida, se transforma en una pastoral de muerte.

Fuera de estas circunstancias excepcionales, lo normal era que transcurrido algún tiempo después de finalizada la misión la gente olvidara las enseñanzas y el clima de recogimiento espiritual conseguido en los días de predicación. La vida cotidiana de las poblaciones retornaba a la rutina y, también, a los antiguos vicios:

"...pasado aquel tiempo como haya de parte de los oyentes, poco cuidado de rumiarse lo que desprendieron y encomendado a la memoria luego se cae, y cuando vuelven otra Cuaresma lo hallan olvidado, de suerte que el negocio

¹⁰⁹ ACL. Memorial que los sacerdotes de la congregación de la misión, fundada en Castejón de la Fuente en 1711, presenta con reverente, y cordial atención a los señores eclesiásticos, especialmente a los de la diócesis de Lérida y Barbastro, Sin numerar.

desta gent (especialment labradors y gent ocupada) es desprender y olvidar...hablo todo esto de vista y experiencia".¹¹⁰

Si hemos de creer el contenido de ciertas relaciones escritas por clérigos dedicados a sembrar la enseñanza cristiana en la Cataluña rural de la segunda mitad del siglo XVIII, la ignorancia religiosa estaba aún bien viva entre muchas familias campesinas. De esta situación se quejaba un religioso entregado a esta labor y del que la historia no ha dejado su nombre:

"Es cosa digna de plorarse ab llagrimas de sanch veurer la gran ignorancia que hi ha entre los cristians, acerca dels Misteris de Nostra Santa Fe, pues se troban pares y mares carregats de fillls ab tanta ignorancia, que no lo que han de saber forçosament per salvarse, saben, y esta mateixa obligacio diuen per excusa de la mateixa obligacio".¹¹¹

Fuera de las misiones populares, el catecismo no se impartía regularmente. Los obispos o sus delegados episcopales reiteran en el transcurso de las visitas pastorales la obligación de sacerdotes y maestros de enseñar la doctrina cristiana. En la visita realizada en 1696 por el visitador de la diócesis de Barcelona a la localidad de San Jaime de Noya, constata con pesadumbre como el rector de la parroquia no enseña la doctrina cristiana a sus feligreses desde hace más de un año.¹¹² Parece que no se hubiera producido ningún avance substancial en el adoctrinamiento cristiano de las comunidades rurales catalanas desde el siglo XVI. Los textos de la época no dejan de sorprendernos sobre el estado de indiferencia religiosa que mostraban un buen número de catalanes:

"Ha de saber y creurer, que Jesucrist esta real y verdaderament en la hostia consagrada tant alt, y tant poderos com esta en lo cel. De manera que quant un va a combregar, ha de creurer ab tota certesa, que alli esta lo fill de Deu fet jome, aquell mateix que nasque de Maria Santissima; gran llastima es veurer la gran ignorancia que hi ha entre las criaturas acerca de estas cosas".¹¹³

¹¹⁰ Felipe de MENESES. *Luz del alma...op.cit.*, p.287

¹¹¹ BUB. *Explicacio dels manaments de la lley de Deu*, Ms. 1424., Sin numerar

¹¹² ADB. *Visitas pastorales*. Vol. 65., Fol. 131

¹¹³ BUB. *Explicació dels manaments...Ms.cit.* Sin numerar

La falta de escuelas primarias en muchas localidades rurales del interior de Cataluña y la indiferencia de muchos campesinos que preferían ocupar su tiempo en los trabajos agrícolas, antes que aprender las bases de la doctrina cristiana, explicarían la persistencia de la ignorancia religiosa entre mucha gente rural. Muchos padres eran reacios en enviar a sus hijos a las escuelas para que adquirieran los conocimientos fundamentales del cristianismo, prefiriendo emplearlos en las labores domésticas de la casa y en los trabajos agrícolas. Para Kamen la razón del fracaso de las clases de catecismo en la Cataluña de la Edad Moderna era la resistencia de la gente. Los adultos eran hostiles a ir mientras que los varones rechazaban tajantemente asistir, porque pensaban que podían perder su buena imagen ante la comunidad.¹¹⁴

La inquietud por la constatación de que en muchas parroquias del Principado no se enseñaba regularmente las lecciones de la doctrina cristiana, alcanzaba hasta las más elevadas esferas eclesiásticas. En la curia diocesana de Barcelona se recibe una carta del Nuncio en España del Sumo Pontífice Inocencio XI, fechada en Madrid a 20 de enero de 1685, dirigida al obispo Benito Salázar, prelado que ocupaba en aquel año la silla episcopal de la diócesis barcelonesa. En la misiva el representante diplomático de la Santa Sede en la Corte de Carlos II, comunica la honda preocupación del Papa por los informes recibidos en la curia romana acerca de la insuficiente diligencia de algunos prelados del Principado en hacer cumplir las disposiciones de Roma referentes a la enseñanza obligatoria de la doctrina cristiana, ante la noticias de que en muchas parroquias no se enseña habitualmente:

“Siendo Nro. Smo. Pr. Inocencio XI, tan vigilante Pastor de su rebaño, con noticias que se halla de que en alguna parte de estos Reynos está defraudado del fruto de los primeros rudimentos de nuestra Santa Fe, por negligencia de los parrochos, quienes (conforme a lo que de estos mismos Reynos han representado a su Sanct. Personas muy celosas del mayor servicio de Dios) no explican la Doctrina Christiana, sino en la Quaresma. Y aunque muchos no lo hacen, y no siendo posible que los que gobiernan almas cumplan bien su obligación con exercitar solamente en una parte tan pequeña del año un ministerio tan necesario a la salut eterna de los pueblos que les están encomendados, pues fácilmente se olvidarán en el resto de el de lo que les importa tanto; Me ordena su Beat. Encargue generalmente a todos los Prelados de ellos, hagan cumplir a dichos sus parrochos una obligación tan preciosa todos los días de fiesta de entre año, a lo menos todos los domingos de el,

¹¹⁴ H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p.360

cumpliendo lo qual bien que considero que V.S. con su santo celo tendrá prevenido e impuesta esta misma obligación en su diócesis se lo participa a V.S. que se servirá avisarme del recibo de esta, paraque yo pueda dar cuenta a Su Sanct."¹¹⁵

De este abandono de las cosas espirituales se lamentaban los misioneros evangelizadores del siglo XVIII, alzando su voz de protesta:

*"Jo no apar que ascolto alguns que diuhen: May havia sentit a dir tal cosa. Ara diuen una doctrina tota nova que jo no la entench...tots saben que hi ha cosas de fe; pero no saben quines cosas son, que diuhen, no ho entenen. Uns per falta de coneixement, que may los han sentit anomenar, com son aquells que son fills de tan rudos, y omissos en encenyarlos la doctrina com diuen, que no la saben, ni la volen saber. Estos tals van continuant las mateixas ignorancias, y omissions, de sos mals pares; y aixis se segueixen las suas generacions, quedantse tots ab la sola fe implicita, y confusa, privats per tots ab la sola fe implicita, y confusa, privats per sa culpa de entrar en lo cel. Altres, encara que conegan los antichs de fe, no saber fer diferencia de uns als altres. Saben lo Crech en un Deu, pero tot a las foscas. Preguntarlos, que vol dir la Iglesia? No sabem que cosa es. Que se enten per la comunio dels Sants? May no han encertat; tots faltats de llum quels aclaresca estas cosas. Y no obstant que ho coneixen, lo veuran tan tercs per aprederho, que ni son per demanarho, ni ferso encenyar per algu, no sen confessan; Y fins se donan pena de assistir a la doctrina quant se explica, pero mes pena tindran en lo tribunal de Deu".*¹¹⁶

El texto de este religioso que misionó la diócesis de Vic a mediados del siglo XVIII es bien expresivo en su condena moral a la indiferencia que manifestaban muchas personas de este obispado a las cuestiones de la fe cristiana, pese a los esfuerzos de ciertos prelados que tomaron conciencia de la gravedad de la situación y promulgaron repetidos mandatos sobre el particular. Así, el obispo Ramón de Marimón publicó diversos decretos dirigidos a los rectores de todas las parroquias de la diócesis de Vic en fecha de 4 de enero de 1732, 16 de enero de 1736 y 10 de junio y 10 de noviembre de este último año, ordenando que todos los párrocos usaran de un mismo catecismo en las clases de doctrina cristiana, rogando a la autoridad municipal no permitiera ninguna clase de juego ni de diversión durante el tiempo que durase el período de instrucción religiosa. En las casas donde alguien supiera leer, se procederá a la lectura de diversas partes del catecismo a los niños en forma de preguntas y respuestas

¹¹⁵ ADB. *Registra Communium*. Vol. 90., Fol. 181

¹¹⁶ BPEB. Domingo COLLDERAM. *Explicacio de la doctrina christiana dels manaments de la llei de Deu, composta per ensenyar en las suas missions*, 1742., Ms. 312

para de este modo facilitar su memorización, y de este modo favorecer la explicación del sacerdote en la clase del domingo siguiente mediante ejemplos fáciles de comprender para todos: *“Ha de explicar la doctrina ab paraulas senzillas, acomodadas a la sua capacitat, ab termes intelligibles, a fi, que ells no formen alguna idea menos confusa, en quant arribia son poch coneixement, y flaca capacitat”*.¹¹⁷ Los maestros, por su parte, estaban encargados de hacer memorizar por medio del canto las partes fundamentales del catecismo, y una vez a la semana los mismos estudiantes tenían que hacerse preguntas entre ellos sobre cuestiones elementales de la religión católica, para de esta manera medir el maestro el grado de conocimiento de los fundamentos de la doctrina cristiana de sus alumnos. Termina el obispo de Vic lamentándose del poco interés que tienen los padres de familia en llevar a sus hijos a las clases de catecismo los domingos, fuente principal de la ignorancia religiosa denunciada por los misioneros apostólicos.

Esta visión tan negativa del estado espiritual de mucha gente rural de la Cataluña interior del siglo XVIII es compartida por el obispo de Solsona, Josep de Mezquia, para su territorio diocesano:

“Que importara ensenyarlos lo mysteri de la Santíssima Trinitat, lo de la Encarnació, lo Pare Nostre, y altres cosas de nostra Santa Lley, si ho saben malissimament pronunciar, y a vegadas dient heretgies entre mitg, y no entenen res de lo que diuen?...Se ha de inclinar los minyos a la Doctrina Christiana; a que vajan a ohirla en las iglesias. O quina omissio tan gran hi ha en aquest punt. Mentres se explica la doctrina en la iglesia, veure una tropa de minyons, jugant, y enredant per las plaças, y carrers, los pares no ho esmenan, ni ho castigan”.¹¹⁸

En esta percepción altamente negativa de la conducta moral humana, habría que preguntarse cuanto hay en realidad de porcentaje de “imaginario” clerical. En un estudio publicado en 1969, Alfredo Martínez Albiach¹¹⁹ destaca el acentuado pesimismo que invade al clero español, especialmente a las ordenes regulares, a partir de 1750. Tanto para los clérigos reformistas ilustrados como para los más acérrimos partidarios de las posiciones más conservadoras, en la península reinaba la más absoluta de las anarquías

¹¹⁷ Ramón de MARIMON. *Medis ab que facilitarán los Parrocos aprengar la Doctrina Christiana a los seus feligresos*, 1736., p. 1-2

¹¹⁸ *Documents y avisos espirituales del Illm. y Revm. Senyor D. Fra Joseph de Mezquia...op.cit.*, p. 367.

espirituales. La corrupción y la inmoralidad se habían adueñado de la sociedad española. España había retrocedido en su degeneración de costumbres a los niveles de la vieja religión pagana.

En esta situación probablemente tendría también un peso considerable la posición de los ilustrados españoles frente a la política de escolarización de la Iglesia. Sobre este particular Joel Saugnieux desarrolla una hipótesis interesante. Para este historiador francés el Estado absolutista demostraba una total indiferencia, sino hostilidad, a los esfuerzos emprendidos por la institución eclesiástica en el ámbito educativo. El argumento principal de los ilustrados del siglo XVIII era que el progreso de la instrucción popular sólo podía provocar la decadencia de la agricultura y el comercio. La administración ilustrada española temía una promoción cultural excesiva de las clases trabajadoras como un potencial fermento destructor de la sociedad.¹²⁰ Emmanuel Le Roy Ladurie comparte la misma opinión. Este investigador piensa que la educación popular de los siglos XVII y XVIII es un subproducto de la Contrarreforma más que una manifestación de las Luces.¹²¹

Según esta interpretación estaríamos ante un hecho paradójico, la educación de los niños se hallaría bajo la tutela de una Iglesia ideológicamente oscurantista pero que garantizaría el acceso a la alfabetización a un buen número de criaturas, en oposición a la elite ilustrada que consideraría la escolarización popular como algo potencialmente peligroso para la estabilidad social y económica de España, defendiendo en su lugar un malthusianismo intelectual estricto, en otras palabras, una concepción elitista de la educación.¹²²

La misión frente al fenómeno de la superstición

Uno de los temas incluido en los sermones de los predicadores fue la condena de las prácticas supersticiosas. Frecuentemente las referencias a este asunto estaban inscritas dentro de otras pláticas misionales. Por este motivo no es en absoluto extraño que este tema no aparezca bajo su denominación concreta en los programas de misión de las distintas órdenes religiosas.

¹¹⁹ A.MARTINEZ ALBIACH. *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969.

¹²⁰ J.SAUGNIEUX (ed.). *Foi et lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Lyon, 1985., p. 8-25

¹²¹ E.LE ROY LADURIE. *Histoire de la France rurale*, Vol.II, París, 1975., p. 515

Normalmente, en los catecismos de doctrina cristiana las conductas supersticiosas van incluidas dentro de los pecados contra la virtud de la religión del primer mandamiento de la ley de Dios, y puestas en forma de diálogo sencillo de preguntas y respuestas para la buena comprensión del pueblo. Los clérigos, ya fuera a través de las misiones apostólicas, ya fuese por las clases de doctrina cristiana impartidas por el sacerdote de la parroquia, enseñaban los errores a evitar para no caer en prácticas supersticiosas. Valga como ejemplo el catálogo que de estas nos ofrece las páginas del catecismo compuesto por el obispo de Urgel Simeón de Guinda y Apestegui, ya reseñado en otra parte de este capítulo, algunas de cuyas prácticas citadas por el prelado serán objeto de estudio más adelante:

“P. Qui pecca contra la virtut de la Religió?

R. Lo qui usa de falsa, y vana superstició.

P. Que cosa es superstició?

R. Dar a la criatura aquell cultu, y reverencia, y que sols se deu a Deu; o dar cultu a Deu ab modo indebit, e impropri.

P. Se pot usar de moltes maneres la superstició?

R. Per malicia, o per ignorancia; ab pacte exprés, o tacit del Dimoni, en moltes maneres se practica; que tots son neganyes del mateix Dimoni, per portar moltes Animas al Infern.

P. Qui dona ab afecte interior a la criatura aquella reverencia, que sols se deu a Deu, pecca?.

R. Pecat gravissim de idolatria, contra las virtuts de sa Fe, y Religió.

P. Pecan tambe contra esta virtut de Religió, los qui fingeixen que tenen extasis, y reve

Lacions, o publiquen Reliquies, o miracles falsos?.

R. Si Pare; perque son cultos falsos, y supersticiosos.

P. Si per alcasar algun favor de Deu, o dels Sants, diuhen que has de dir tantas Oracions, pero ni mes, ni menos, o has de fer cremar tantas candelas, y de tal pes, y te has de senyar tantas vegadas, ni mes, ni menos, y altres coses semblants, peccaras si ho creus, y executes?.

R. Si Pare; que tot es cultu superfluu, e indebit, que ni serveix pera gloria de Deu, ni per mourer a la devocio Christiana.

P. Los que per descubrir moneda, averiguar las malalties que tenen; o per saber altrás cosas ocultas, fessen algunas ratllas, escrits, o uffesen de altres medis inútils, o be de proposit ho consultessen ab persones suspitosas, que tenen pacte ab lo Dimoni, vulgarment anomenats Endevinayres, peccarian?.

R. Sino que la ignorancia invencible los escuses, cometrian un gran pecat; y es cas de inquisició.

P. Creurer en somnis, en cants de aucells, y en las ratllas de las mans, y en cosas semblants, es pecat?.

R. Es vana observancia, superstició, y pecat.

¹²² J.SAUGNIEUX. *Foi et lumières...op.cit.*, p.20-21

P. Dir Oracions vanas, y usar de Creus, y senyaments, o de Breus no aprobats per la Iglesia, pera curar de algunas malalties, sera licit?.

R. Peca qui las usa, y qui premet fer curat desta manera; porque lo menos sempre hi ha un pacte implicit ab lo Dimoni; y estas cosas no tenen virtut de Deu, ni de la Iglesia pera curar de eixas malalties.

P. Pero fi estas Oracions, Breus y senyaments no tenen virtut pera curar, com moltas vegadas per estos medis se alcanza la salut?.

R. En eixas ocasions lo dimoni es lo metge; y dona aquell poch de alivio, porque pecant en la superstició, li puga despres donar torment etern en lo Infern.

P. Si certament creus, que dient tals Oracions, o portant tals Reliquies, o los sants Evangelis, no pots morir de mort violenta, o en pecat mortal, o sens confessió, pecas?.

R. Tot es pecat, y engany del Dimoni, porque moltas personas viscan descuydadas per la hora de la mort.

P. Totas las hetxiseras, que per art del dimoni, mouhen a amors torpes, y a discordias, o be destrueixen los fruits de la terra, causan graves malalties, dolors, impotencias, y altres danys, cometen gran pecat?.

R. Pare, del mes execrables, y feos; porque estas tenen regularment tenen pacte expres ab lo Dimoni; faltan contra la Fe, estan en obligacio de innumerables restitucions; y molts altres gravissims pecats, indignes ques publiquian.

P. Es licit demanar a un hetxiser, curia de algun hetxis?.

R. Si ha de curar ab altre hetxis, no Pare; porque seria concorrer al pecat, y buscar una pena eterna, per alivio de un mal temporal.

P. Y quant duptes, si un cura ab art del dimoni, o si en algunas Oracions, o accions per diferents fins, esta embibida alguna superstició, antes de valersen, y usar de ella, que deus fer?.

R. Preguntarho a un home pio, y docte; porque obrant ab eix dupte, per lo perill se exposaria, pecaria, mortalment.

P. Tenen remey los hetxisers, y hetxiseras, encara que tingan pacte expres ab lo Dimoni, y li agen firmat cedula, ab qualsevol promesa de no confessarse, ni revelar lo pacte?.

R. Si Pare, arrepentirse, y confessar ab dolor enterament sos pecats, que la infinita misericordia de Deu los ofereix lo perdó, encara que sas culpas fossen mes graves, y enormes.

Los predicadores y autores eclesiásticos no hacían distinción entre los diversos tipos de prácticas supersticiosas denunciadas, todas estaban interrelacionadas en una compleja mezcla de ignorancia religiosa e influencia diabólica.

Tanto para los sacerdotes misioneros como para los clérigos seculares, la mayoría de las supersticiones eran hijas de la ignorancia que era preciso desterrar de la mentalidad de las personas:

*“Las supersticions son cosas fora de la esfera, y no fan mes que portar la gent espantada, y los omple de vanissimas esperanzas, y presuncions, y a altres de temors, y espants extraordinaris, que no sels poden treurer del damunt, y uns y altres tenen una vida esposada a gravissims pecats”.*¹²³

La preocupación primordial era establecer si las prácticas calificadas de supersticiosas por el clero podían tener un origen diabólico, aunque poseyeran una forma inocente. Por lo general, la Iglesia admitía que todas las formas de superstición podían poseer potencialmente alguna relación, implícita o explícita, con el demonio. Para el misionero Antonio de Escobar no había ningún tipo de duda al respecto, escribiendo en 1645 sobre ello lo siguiente: *“En la superstición se invoca tácitamente al demonio, demandando medios que no tienen virtud para tales efectos. La superstición es una religión contra el verdadero Dios”.*¹²⁴ De algún modo, el diablo siempre estaba detrás de las prácticas de la magia supersticiosa aunque las personas que recurrían a sus servicios estuvieran guiadas por la buena fe.

Una de las principales preocupaciones de los frailes misioneros jesuitas nada más empezar la misión, era advertir al público oyente de la necesidad de renunciar a toda una serie de comportamientos muy extendidos dentro de la práctica cotidiana de la cultura popular, a los que la gente común se entregaba sin ninguna clase de sentimiento de culpabilidad, como la creencia de que la simple fornicación no es pecado, ni el acto de masturbarse o incumplir la obligación de asistir a misa los domingos eran faltas contrarias a la ley cristiana. En unas instrucciones, *Advertencias muy necesarias, que se hará al principio de la misión*, se recogen las malas conductas de las que todo cristiano debe acusarse de conciencia. La denuncia de la superstición ocupa el segundo puesto de una lista de diez. La segunda de las *advertencias* dice lo siguiente: *“Si en alguna ocasión para curar los niños, o otros enfermos, fue causa, o permitió hiciera otra persona hechizos, atándole al enfermo un cinta con tantos nudos, y no más”.*¹²⁵ Era necesario que el confesor escudriñara en la intimidad más profunda de la conciencia del cristiano para sacar a la luz las prácticas y las creencias contrarias a la ley de Dios:

¹²³ BUB. *Explicacio doctrinal dels manaments*, Ms. 1126., Fol. 78

¹²⁴ Antonio de ESCOBAR Y MENDOZA. *Examen de confesión y práctica de penitentes, en todas las materias de teología moral*, Barcelona, 1645., p. 18

¹²⁵ Agustín RAMÍREZ y ORTA. *Práctica de curas, y misioneros...op.cit.*, 36

*“De los dichos pecados, como de si lleva nominas, o cédulas de palabras falsas, malas o buenas, para sanar alguna enfermedad, o no morir de muerte arrebatada, o si creyó firmemente de que le había de suceder algún mal, por oír aullar animales, o derramarle la sal, que todos son pecados mortales. Procure el confesor de preguntar a cada uno todo lo dicho en general, que si está comprendido en alguna cosa de las dichas lo dirá. Y también advierta mucho, que si conoce que en los dichos pecados, del todo no consintieron, o no determinaron, hará que se confiesen de ellos como dudosos, porque no saben discernir los rústicos y mujeres simples, si consintieron determinadamente, y con plena advertencia de la voluntad, o no”.*¹²⁶

Las cuestiones mencionadas en la primera parte de este texto y otras vinculadas con semejante problemática serán desarrolladas ampliamente en los próximos capítulos.

En este contexto, la Iglesia postridentina estimula dos vías de cristianización aparentemente contradictorias que pretendían terminar con las actividades mágico-supersticiosas de la cultura popular. De un lado, la represión – pedagógica o penal- dirigida fundamentalmente contra los aspectos de la cultura popular considerados más hostiles y opuestos al poder de la iglesia institucional. En este ámbito, la censura eclesiástica se centró primordialmente en las actividades del especialista mágico rural, quien por el ejercicio de sus artes y técnicas tradicionales de manipulación de la naturaleza, era visto como una seria amenaza para el monopolio sacro del sacerdote parroquial, única persona con un poder de mediación ultraterrena reconocida, y manifestada mediante la práctica de los ritos y ceremonias prescritos por la iglesia. De otro lado, la recuperación de un conocimiento folklórico por parte de la cultura eclesiástica que el movimiento catequético bajomedieval había hecho aflorar a la superficie, y que fue puesto al servicio de los intereses de la emergente iglesia postridentina mediante la transcripción en letra impresa de los *exempla* y relaciones de sucesos.

En esta política de reforma religiosa se observa el cambio sustancial de posición que se opera en el interior de la Iglesia desde los albores de la Edad Moderna. Del silencio y la indiferencia de los teólogos católicos respecto a las tradiciones mágicas populares durante la mayor parte de la Edad Media, en

que la Iglesia no mostraba una hostilidad abierta a las actividades supersticiosas de la cultura popular, y tampoco las consideraba un impedimento grave para la salvación del alma del cristiano, se pasa a una creciente preocupación por saber si detrás de estas prácticas se encontraba la mano del enemigo de Dios.¹²⁷

En las siguientes páginas abordaremos la problemática de la predicación y catequesis contra la superstición en el contexto histórico de la Cataluña del Antiguo Régimen, a través de esta dualidad dialéctica, centrada en cuatro ámbitos fundamentales sobre los que se asentaban gran parte de las creencias cotidianas reguladoras de las conductas religiosas de las personas: la brujería y el mundo mitológico, la salud corporal, la adivinación y el mundo festivo. Dentro de estos cuatro grandes epígrafes se incluyen otros aspectos relacionados con el mundo mágico-religioso de la cultura popular (magia amorosa, conjuros de tempestades, ritos de protección de la tierra...), prácticas que formaban parte esencial del complejo cultural del folklore europeo del Antiguo Régimen.

CONCLUSION

A fines del siglo XV se inicia en España un amplio movimiento de reforma que afecta tanto a la institución eclesiástica como a la religiosidad vivida cotidianamente por los laicos. Uno de los objetivos prioritarios será extender la educación cristiana entre las clases populares para erradicar la gran ignorancia religiosa en la que estaba inmersa gran parte de la población española, especialmente la que residía en núcleos rurales.

De esta labor se ocuparon principalmente los misioneros apostólicos que evangelizaron el campo catalán en los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, los esfuerzos por catequizar la población campesina resultaban frecuentemente estériles por la resistencia de sus habitantes en acudir a las clases de doctrina cristiana y preferir dedicarse a las labores del trabajo agrícola. Esta situación, unida a la falta de escuelas primarias en muchas localidades del Principado, donde en teoría había de enseñarse los rudimentos de la fe cristiana, impedían

¹²⁶ Joseph GAVARRI. *Noticias singularísimas de las preguntas necesarias que deben hacer los padres confesores con las personas que oyen de confesión, las cuales hasta hoy no se han impreso con este método y claridad*, Barcelona, Segunda mitad del siglo XVII., p. 113

completar con éxito el plan catequizador iniciado en la Baja Edad Media y continuado por la Iglesia postridentina.

¹²⁷ R.MUCHEMBLED. *Une histoire du diable, XVIe-XXe siècles*, París, 2000., p. 23

II

BRUJERIA, MITOLOGIA POPULAR Y
APOLOGETICA CRISTIANA

MITOLOGIA CRISTIANA Y MITOLOGIA FOLKLORICA: LA GENESIS DE LA BRUJERIA DIABOLICA EN EUROPA.

El cristianismo posee, al igual que otras culturas históricas, un sistema de representaciones y esquemas míticos acerca del origen del mundo y de la humanidad, contruidos alrededor de una serie de relatos legendarios que justifican el orden simbólico de las ideas y las estructuras sociales de la cultura en la que se inscribe. La noción de mito aplicada al campo de las ciencias religiosas y por extensión a la historia cultural del cristianismo es definida como un tipo de narración, frecuentemente transmitido por vía oral antes de ser registrado por escrito, que expresa las verdades esenciales de una sociedad. Su contenido habla de los dioses, de los orígenes del mundo y las razones sobre las cuales se articula la organización social, de los fundamentos legendarios de las costumbres y de las actividades de los hombres.¹

La mitología cristiana forma un cuerpo heterogéneo de creencias de tradiciones culturales muy diversas (judaísmo, paganismo grecolatino, tradición mítica indoeuropea, tradiciones folklóricas de origen celta o germánico, etc), y de diferentes géneros literarios (mitos, leyendas, cuentos...), que se enmarcan en un discurso coherente sobre la creación del universo y el futuro de la humanidad. La Biblia es el libro donde se recogen todas las aportaciones de las tradiciones culturales aquí reseñadas. El cristianismo tiene una mitología propia producto de la fusión de dos fuentes principales: los mitos de la cultura greco-romana y la rica tradición mitológica indoeuropea.

A pesar de la oposición del cristianismo al paganismo, la cultura cristiana incorporó gran parte del legado cultural antiguo grecolatino a sus esquemas de interpretación filosófica del mundo. La mitología pagana de la Antigüedad es transmitida a la Iglesia por mediación de las obras de los filósofos neoplatónicos. Por su parte, la influencia de las estructuras míticas de procedencia indoeuropea se ejerció básicamente a través de las fuentes de la literatura medieval céltica, y más especialmente gala.

Existe también una tradición mítica folklórica fantástica que el cristianismo opta por marginar de sus esquemas de valores y que se recluye en la tradición oral. Jean-Claude Schmitt se pregunta acerca de cuál es el grado de

¹ J-CL.SCHMITT. *Le corps, les rites, les rêves, le temps...op.cit.*, p. 53-54.

autonomía de esta “mitología popular” respecto a sus relaciones con la mitología cristiana.² En muchos casos, la literatura hagiográfica y los *exempla* transcritos dentro de los sermones misionales, son una fusión íntima de mitos donde convergen en una misma narración tradiciones de origen docto y folklórico. La brujería es en este aspecto un punto de intersección entre la tradición cultural cristiana de la Iglesia y la tradición oral folklórica europea, que marcará la historia de la sociedad del continente de una manera importante durante varios siglos.

Durante la Alta Edad Media el tema de la brujería quedaba circunscrito para la Iglesia a un fenómeno exclusivo de tradición pagana. La creencia popular de mujeres que volaban por los aires para asistir a asambleas nocturnas en lugares lejanos es rechazada por la jerarquía eclesiástica como una simple ilusión de la gente común causada por los engaños del demonio. No será hasta después del inicio del proceso de centralización de la Iglesia a finales de la Baja Edad Media, tras el período de divorcio que para la cristiandad significó Avignon, cuando las autoridades eclesiásticas emprendan medidas de carácter coercitivo contra la brujería, dentro del marco de la política represora de doctrinas que atacaran frontalmente la estructura ideológica de la Iglesia.

A partir de los siglos XIII-XIV con el surgimiento y propagación en Europa de las herejías cátara y valdense, la Iglesia preservará ante todo la pureza ortodoxa de la religión católica persiguiendo cualquier desviación ideológica que se produjera en su seno. De este modo se crea la Inquisición medieval con el objeto de reprimir toda disidencia a la fe. Al mismo tiempo se ordena a los obispos a extremar la vigilancia, y si fuera preciso, a castigar las herejías doctrinales que pudieran aparecer en sus diócesis, con la amenaza de suspender de sus cargos a los prelados que no fueran diligentes en cumplir con esta obligación. Paralelamente, la teología escolástica elabora a partir del siglo XIII un discurso teórico, basado en las fuentes patrísticas de los primeros siglos y heredero directo de saber mitológico cristiano de la Alta Edad Media, que será el basamento de la cultura doctrinal católica hasta finales del Antiguo Régimen.³ Esta corriente de pensamiento teológico justifica la presencia de los

² *Ibid.*, p. 68.

³ Son útiles para una introducción al estudio de la filosofía escolástica y su impacto en la cultura occidental los siguientes textos: F.ALESSIO. “Scolastique”, *Dictionnaire raisonné de l'occident*

seres espirituales en el mundo y su intervención directa en los asuntos terrestres que incluye la existencia real de la brujería. Entre Dios y los hombres se encuentra el mundo de las inteligencias puras benéficas, los ángeles, y las fuerzas maléficas, los demonios.

La naturaleza y las facultades de los ángeles quedaron definidas en el IV Concilio de Letrán (1215). En la doctrina católica los ángeles son los auxiliares de Dios en la gobernación del mundo. Según el discurso teológico los ángeles son substancias espirituales con existencia real, creados sin pecado y que gozan de una perfecta espiritualidad. Su constitución es etérea, sin necesidad de un cuerpo físico. Santo Tomás afirma que les fueron infundidos los dones sobrenaturales desde el mismo momento de su creación. La Biblia nos informa sobre el conocimiento de los ángeles y su división en ocho grados: querubines, serafines, principales, potestades, dominaciones, virtudes, tronos y arcángeles.⁴ Los ángeles son los emisarios encargados de llevar a cabo los designios de la justicia divina. Sobre ellos Dios puede delegar sus funciones vengativas en forma de epidemias, plagas aniquiladoras de los campos cultivados, tempestades devastadoras de lluvia y granizo, como instrumento recordatorio de su omnipotente presencia en todos los asuntos de la existencia humana, y castigo a las maldades de los hombres por no cumplir debidamente con los preceptos de la vida cristiana.

Este pensamiento es herencia de la teología medieval fundamentada en la filosofía escolástica basada en la resignación y temor ante la cólera divina frente a las penalidades enviadas por Dios. El Concilio de Trento sanciona y refuerza la tradición medieval. En la sesión del 25 de noviembre de 1551 se ratifica la idea que las catástrofes naturales que flagelan a la humanidad pueden proceder de la voluntad divina, a las que hay que acoger con serenidad pues en ellas se contiene la purgación de los pecados cometidos por infringir la ley cristiana.⁵ Frente a la concepción católica los teólogos protestantes admitían la existencia de los ángeles bíblicos, pero los excluyen de toda intervención en el gobierno de almas y pueblos, relegándolos al plano celeste.

mediéval, París, 1999., p. 1039-1055; J.BALDWIN. *The scholastic culture of the Middle Ages, 1000-1300*, Princeton, 1970; J.LE GOFF. *Les intellectuels au Moyen-Age*, París, 1985

⁴ Ph.FAURE. “Angeles”, *Dictionnaire raisonné...op.cit.*, p.42-54; J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 293-328; Voz “Angel”, *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Vol.V, Madrid, 1966., p. 525-529.

Los ángeles celestiales comparten su presencia en el mundo con los espíritus rebeldes que se enfrentaron a su creador: los demonios. Los autores eclesiásticos estaban de acuerdo en asignar la palabra demonio a los ángeles malos que se revelaron contra Dios y que fueron condenados a morar en un lugar terrible, el infierno, para toda la eternidad, siendo considerados enemigos de los hombres. Según las declaraciones teológicas, a algunos demonios se les permite salir de tan siniestro lugar para tentar a las personas hasta el día del juicio final en que serán para siempre condenados a permanecer recluidos en el infierno, junto a las almas cuya conducta en el transcurso de sus vidas se hubieran hecho merecedoras a este espantoso castigo. Este permiso otorgado por Dios, se fundamentaba, según las fuentes eclesiásticas, en que los ángeles fueron destinados para intervenir cerca de los hombres, de lo cual Dios creyó no ser conveniente privar de esta facultad al ángel malo, circunstancia extraordinariamente positiva a escala espiritual para las personas que poseen el coraje espiritual de resistir las tentaciones del espíritu maligno.

Las fuentes eclesiásticas dicen que después del pecado de soberbia que los enfrentó a Dios, y tras ser arrojados al infierno, los demonios perdieron los dones sobrenaturales, y de ahí su entendimiento quedó obscurecido. No obstante conservaron las fuerzas naturales de su entendimiento.⁶ Su voluntad está tan obstinada en el mal, que no pueden hacer bien alguno.

Los teólogos medievales elaboraron una lista completa de las potenciales facultades de los demonios para obrar el mal. Los demonios conservan la capacidad locomotora que les permite no sólo desplazarse de un lugar a otro de la tierra, sino incluso trasladar los objetos materiales, y tomar posesión de cuerpos inanimados, y moverlos a su antojo.

La literatura religiosa señala que la ciencia natural del diablo es muy superior a la del hombre más sabio, y es la razón de su poder de influencia en los fenómenos de la vida vegetativa, sensitiva y moral del hombre. Esta potestad le confiere los medios para causar graves enfermedades, producir dolor o placer a su voluntad, imitar la voz del hombre o de los animales, y manipular las

⁵ J.DELUMEAU. *Le péché et la peur...op.cit.*

⁶ Sobre la conceptualización teológica del demonio y su imagen en el mundo cristiano: J.BASCHET. *Les justices de l'au-delà. Les représentations de l'enfer en France et en Italie (XIIe-XVIIIe siècles)*, París, 1993; J.DELUMEAU. *La peur en Occident (XIVe-XVIIIe siècles). Une cité assiégée*, París, 1978; J.RUSSELL. *Satan. The early tradition*, Londres, 1981.

funciones físicas para que pronuncien palabras o hablen lenguas desconocidas. Asimismo poseen capacidades de orden físico que superan las leyes conocidas, como levantar por los aires a personas y objetos sin instrumento alguno y proyectarlos a gran distancia, detener las aguas impetuosas de un río sin levantar obstáculos materiales y otros fenómenos que escapan a la lógica natural. Pero remarcan los teólogos que nada puede hacer el demonio sin el consentimiento de Dios.

El demonio, siempre con el permiso de Dios, puede atormentar a los hombres con los fenómenos de la obsesión y posesión diabólica, por medio de los cuales invade el cuerpo de las personas y altera sus facultades mentales. Estos fenómenos los permite Dios como procedimiento para castigar los pecados humanos, al mismo tiempo es un acto de fortaleza espiritual y física para el individuo que lo padece, vía de sufrimiento y expiación para reconciliarse con Dios. También puede el demonio poner sus fuerzas maléficas al servicio del hombre malvado para satisfacer sus ambiciones por pacto diabólico. Esta interpretación teológica será uno de los fundamentos del discurso diabólico-brujeril elaborado a fines de la Edad Media.⁷

Esta conceptualización del mundo sobrenatural conduce a una visión de la vida donde la tierra deviene un campo de confrontación entre el bien y las fuerzas malignas representadas por los ejércitos diabólicos. Satanás y sus huestes pueden hacer daño dentro de los límites trazados por Dios. Dentro de su marco de actuación el demonio está siempre presto a aprovecharse de las flaquezas humanas, y es un tentador dispuesto a ofrecer riqueza y placer terrenal a cambio del alma de la persona beneficiada por sus perversos servicios.

Esta presencia del demonio en la vida cotidiana se alimenta en la época de una literatura que alcanzará su cenit durante los siglos XVI y XVII. Su fundamento teórico descansará sobre los autores escolásticos medievales reforzado con las aportaciones proporcionadas por las sagradas escrituras, la Biblia y demás textos sagrados (Deuteronomio, Levítico...). Un manantial de información inestimable para los demonólogos como prueba irrefutable de que

⁷ Esta exposición es, en su mayor parte, deudor de la voz "Demonio", *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe...op.cit.*, Vol. XVIII., p. 62-64. Son también muy útiles los textos de J.BASCHET. "Diable", *Dictionnaire raisonné...op.cit.* p. 260-272 y J.DELUMEAU. "Demon", *Dictionnaire de spiritualité*, Vol.III, París, 1957., p. 141-241.

Lucifer recorre el mundo sembrando la desgracia y la discordia con el permiso de Dios para castigo de la humanidad. Las desdichas de los hombres son atribuidas cuando no se comprenden a la acción maléfica del diablo. Las conflagraciones, las crisis sociales y religiosas, el desánimo producido por las precarias condiciones de vida, favorece esta situación de miedo. Todas las precauciones son pocas para apagar la codicia del demonio, esforzado siempre en avivar los sufrimientos y penalidades del género humano, cuyo último objetivo es la condenación del mundo. Detrás de cada acto puede esconderse la mano perversa que conduce al infierno. Se reconoce al diablo, de hecho, una soberanía real sobre toda la tierra que conduce en muchos casos a la angustia –sino a la obsesión- por el constante potencial de riesgo de manifestación demoníaca.

La literatura demonológica ilustra a la perfección los poderes de los que podía valerse el maligno para atemorizar a los hombres. Francisco de Toledo en 1613 enumera los principales:

“Moviendo de una parte a otra algunas cosas materiales o artificiosas porque tienen potestad sobre todas estas cosas inferiores, en cuanto al moverlo de una parte a otra. Para lo cual algunas veces pone delante alguna serpiente u otras cosas en un abrir y cerrar de ojos.

Aplicando ocultamente causas naturales y haciendolas obrar con brevedad, porque conoce bien la naturaleza de piedras, yerbas y demas cosas del universo. Puede hacer nacer un arbol en brevissimo tiempo, aplicando las causas necesarias para esto. Otras veces hace nacer los frutos, en otros sanar las enfermedades.

Engañando los sentidos. Un medio es por fascinacion, proponiendo a los sentidos objetos verdaderos, no como parecen en el exterior, sino hechos de aire condensado, moviendolos el mismo demonio. Y asi a veces hace aparecer serpientes, dragones y otros animales que no son verdaderos.

Otro metodo es impidiendo los mismos sentidos para que no sientan lo que tengan delante y moviendo las imaginaciones, para que les parezca que tienen algunas cosas presentes, que, verdaderamente no lo estan cuando se sueña.”⁸

Uno de los principales demonólogos de principios del siglo XVII, Francisco Torreblanca, califica los demonios en diecinueve categorías (acuáticos, terrestres, del fuego, familiares...), poseyendo cada una determinadas

⁸ Francisco de TOLEDO. *Instrucción de sacerdotes y casos de conciencia*, Valladolid, 1613., p. 185-186

funciones especializadas para atormentar a los seres humanos.⁹ A fines del siglo XVI el jesuita Martín del Río era más prudente a la hora de realizar sus cálculos con respecto al número de integrantes de los ejércitos diabólicos. Apoyándose en el estudio de las fuentes de las sagradas escrituras y de la literatura greco-latina pagana, establece una clasificación basada en el lugar de residencia de los ángeles caídos: ígneos, aéreos, terrestres, acuáticos y lucíferos. Veamos, por ejemplo, la descripción que este jesuita hace de los dos primeros:

*“El primer genero es de aquellos que se llaman igneos porque ellos estan errando alrededor de la region superior del aire, y no tienen ninguna relacion con los hombres. Los del segundo genero tienen la cualidad aerea porque ruedan por el aire y estan cerca de nosotros. Estos pueden descender y, formandose cuerpos del aire mas pesados aparecen alguna vez a los hombres. Turban el aire, excitan tempestades y truenos y, todos juntos encaminan a la ruina al genero humano”.*¹⁰

Otro reputado demonólogo contemporáneo, Pedro de Valencia, está básicamente de acuerdo con la clasificación del jesuita. Para ambos escritores las huestes diabólicas se estructuran en una gama de gradación espacial que va de la esfera superior, donde se sitúan los demonios aéreos que engendran tempestades, hasta los niveles más ínfimos, que se corresponde con los demonios subterráneos, responsables de causar los terremotos, pasando por las escalas intermedias de los diablos terrestres, encargados de torturar cotidianamente los cuerpos y las almas de la gente, y los acuáticos, provocadores de las desgracias marítimas en forma de maremotos, naufragios, y también fluviales, en ocasión de desbordamiento de ríos y otros tipos de tragedias. Cada categoría poseía sus caracteres y funciones particulares dentro del panteón demonológico, moviéndose en un marco de acción específico e inscritos en una estrecha vinculación hombre-naturaleza. Otro erudito de principios del siglo XVII, Strozzi Cicogna, basándose en las fuentes de la mitología clásica, los ejemplos bíblicos y las obras literarias de la patrística cristiana, clasifica los espíritus demoníacos en nueve categorías: los

⁹ Francisco TORREBLANCA VILLALPANDO. *Epitome delictorum in quibus apperta vel oculata invocatio daemonis intervenit*, Sevilla, 1618., p. 119-121

¹⁰ Martín DEL RÍO. *Disquisitionum magicarum*, 1599

soberbios que quieren ser adorados como dioses; los mentirosos; los coléricos, los malévolos y los desobedientes; los perversos; los engañadores que sirven a los magos y les enseñan los maleficios; los espíritus aéreos responsables de las tempestades con truenos y rayos; las furias que siembran por el mundo el rencor, las guerras, las rapiñas y los incendios; los espías y los acusadores; los tentadores y los seductores. Este autor deduce que los demonios están en relación con los cuatro elementos de la naturaleza, afirmando que cada tipo de demonio descrito en su clasificación es susceptible de ser responsable de una forma de adivinación específica y un consumado especialista de un maleficio concreto.

Hubo escritores incluso que llegaron a contabilizar el número de efectivos de la escuadra diabólica. Jean Wier en su *De praestigis daemonum* eleva a 7.409.127 los miembros de la secta demoníaca. En una obra anónima aparecida en 1581, *Le cabinet du roy de France*, las cifras son similares: 7.405.920 demonios repartidos entre 72 príncipes. Otros autores pensaban que cada persona tenía asignados dos demonios personales para atormentarle toda la vida, y de ahí la aparición de la figura del “ángel de la guarda”.

El jesuita y teólogo Francisco Suárez (1548-1617), siguiendo el relato bíblico del ciclo de Tobias, argumenta que los bautizados tienen un ángel guardián, pero también un diablo guardián presto en todo instante a tentar el alma del cristiano para así incorporarlo a las filas de los acólitos de Satanás. Este religioso otorga seis funciones principales a los ángeles guardianes en su lucha cotidiana contra las tentaciones del maligno: alejan los peligros que amenazan el cuerpo y el alma, incitan al bien, reprimen los demonios, presentan las plegarias de los cristianos a ellos encomendados a Dios, ruegan por su salvación, corrigen y castigan las faltas cometidas.¹¹

Para justificar la presencia de los demonios en el mundo y la lucha mortal de estas inteligencias malignas contra la humanidad, la Iglesia comúnmente expone un discurso explicativo basado en los orígenes de la creación divina. Esta explicación argumenta que Dios creó en un principio un número perfecto de ángeles para servir a su obra celestial, pero la rebelión y posterior caída de los ángeles rebeldes rompió esta armonía primitiva. Después, el Creador hizo al hombre y a la mujer con el propósito de que ocupasen en el cielo el lugar del

que habían sido expulsados los ángeles caídos. Al sucumbir Eva a las tentaciones del diablo, encarnado en la figura de la serpiente, por comer la fruta prohibida del árbol del bien y del mal, y participar también Adán de la quiebra de la prohibición divina de su compañera, ambos son expulsados del paraíso terrenal para siempre, emprendiendo el camino del exilio, situándolos Dios en la tierra, a medio camino entre el cielo y el infierno. Según esta cosmogonía cristiana, sólo los ángeles malos de la más elevada jerarquía viven en el infierno. Los demás habitan en la tierra o en el aire para tormento de los hombres. Estos demonios de menor categoría temen mucho el día del juicio final, cuando Dios regrese a la tierra para juzgar a vivos y muertos, ya que los lugares vacíos del cielo reservados para ellos en los primeros días de la creación, antes del desafío de Lucifer y de los ángeles que lo secundaron a Dios, serán ocupados por las almas de los elegidos, y todos los demonios serán encerrados junto con las almas de los condenados eternamente en el infierno. Este es el motivo principal por el que los diablos esparcidos en el mundo se esfuerzan en limitar el número de elegidos a la gloria celestial por medio de la incitación al pecado.

El papel protagonista del diablo en el mundo se nutre de una revisión teológica que había dominado los espíritus de los hombre de la Iglesia desde San Agustín, y que Jean-Claude Schmitt destaca su importancia. De una concepción unificada del mundo como creación de Dios, donde todos los fenómenos eran atribuidos inmediatamente al poder único de Dios, se pasa, bajo la influencia del redescubrimiento de la filosofía natural de Aristóteles, a la idea de una división más compartida entre la “naturaleza”, a la cual le es asignada un cierto grado de autonomía, y lo “sobrenatural”, fuera de origen divino o diabólico. El diablo sacará partido a esta separación. Por supuesto que el enemigo de Dios estará siempre subordinado a su creador, y no podrá de ninguna manera ocupar su rango. Sin embargo, adquiere una más gran libertad de acción en su rol de manipulador maléfico de la naturaleza.¹²

El diablo es identificado como el principio del mal, responsable de todas las catástrofes de orden natural y social. Las desgracias son atribuidas a los demonios y a sus cómplices, los brujos y las brujas, y también a Dios (que

¹¹ S.CASSAGNES BROUQUET. *Les anges, les démons*, Rodez, 1993., p. 102-104

¹² J-CL.SCHMITT. “Sorcellerie”, *Dictionnaire raisonné...op.cit.*, p. 1090

permite que las calamidades se abatieran sobre alguien). Satanás y sus secuaces, las brujas, constituirán una contra-Iglesia diabólica que se manifestará en una triple dimensión: el pacto demoníaco, la participación en las asambleas satánicas –el sabbat- y la práctica de maleficios. ¹³La brujería deviene de esta manera un medio de interpretar el mundo.

El pacto con el demonio es un compromiso formal de la persona que recaba la ayuda de las fuerzas infernales mediante el cual establece una serie de condiciones: apostasía de la fe cristiana, renuncia a la veneración de Dios, juramento de adorar al príncipe de las tinieblas, Lucifer, y de hacerle entrega del alma, a cambio de lo cual el diablo se compromete a prestarle su ayuda para acceder a conocimientos vedados para el resto de los mortales, como conocer de antemano los acontecimientos futuros, revelar donde se encuentran las cosas ocultas, proporcionarle inmensas riquezas, etc. Los teólogos diferenciaban dos tipos de pacto diabólico: el pacto explícito y el pacto implícito. El pacto explícito con el demonio implicaba un contrato escriturado firmado con la sangre del individuo que entregaba su alma. El pacto implícito, por su parte, era un compromiso tácito con idéntico contenido pero que no es redactado. En ambos casos el demonio tomaba posesión del alma de la persona dejando su particular marca satánica en su cuerpo por medio de una señal sobre la piel, o bien definía una zona insensible sobre una pequeña parte de la superficie epidérmica. Estas marcas eran minuciosamente buscadas por los cazadores de brujas, responsables de enviar al cadalso a numerosos inocentes al atribuir un origen diabólico a señales corporales presentes desde el nacimiento de la persona, y lo mismo sucedía para determinadas partes de la fisiología corporal menos sensibles al dolor que otras.

Las herejías de la Baja Edad Media prepararon el camino para la formación del discurso demonológico,¹⁴ simiente de la futura brujería diabólica cuyo símbolo central estará representado por el sabbat. El sabbat designaba la reunión nocturna de los demonios con los brujos y las brujas en un lugar remoto para rendir homenaje y pleitesía a su maestro Satanás. El sabbat es producto de la fusión de dos tradiciones culturales que se opera en el transcurso del siglo XIV: las creencias populares que bebían en antiguas

¹³ *Ibid.*

¹⁴ A.DONDAINE. *Les hérésies et l'Inquisition., XIIIe-XIIIe siècles*, 1990

tradiciones culturales mitológicas y la imagen proyectada por los religiosos basada en la literatura demonológica docta.¹⁵

Para Carlo Ginzburg, el estereotipo del sabbat creado por los inquisidores medievales y por los jueces laicos que provoca la gran oleada de represión de la brujería en Europa durante el Renacimiento y el primer Barroco, se forja en el transcurso del siglo XIV y la primera mitad del siglo XV. La zona de los Alpes occidentales, el Delfinado, la Lombardia, el Piamonte y parte de Suiza, serán los enclaves geográficos que a causa de sus peculiaridades históricas y culturales (centros difusores de herejías medievales, punto de encuentro de arcaicas tradiciones culturales indoeuropeas), darán origen a la idea infernal de la reunión de brujos y brujas que posteriormente se extenderá por todo el continente. Ginzburg cree que la elaboración del estereotipo del sabbat se apoya en una sólida tradición. La cultura popular atribuye las desgracias de la época a todo un conjunto de chivos expiatorios: judíos, leprosos, templarios...los cuales canalizan toda la ira de todas las frustraciones y las impotencias de las colectividades sociales. Paulatinamente, la Iglesia traslada esta responsabilidad a los brujos agrarios, practicantes de una serie de rituales benéficos de la fertilidad de procedencia indoeuropea relacionados con el mundo chamánico, del contenido de los cuales forman parte sustancial el éxtasis corporal, la metamorfosis en animales y el vuelo nocturno.

A este respecto y enlazando con las hipótesis propuestas por Ginzburg, era creencia extendida entre los demonólogos más reputados, que el viaje de las brujas hacia el lugar de encuentro con el príncipe del mal tenía su fase preparatoria con la unción de una grasa preparada por el demonio que la bruja se aplicaba preferentemente en sus partes sexuales, grasa que se ponía en relación con los maleficios sobre los recién nacidos al atribuirse su procedencia orgánica a los cuerpos de las criaturas de pocos días. Era la fase previa para abandonar el mundo físico y poder penetrar en el mundo diabólico de las tinieblas. A continuación, la bruja caía en un profundo sueño y su espíritu viajaba a través del espacio hacia el sabbat, o bien se desplazaba físicamente por los aires hasta el lugar del encuentro. La bruja también podía acudir a la

¹⁵ Ver los trabajos contenidos en R.MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours...op.cit.*, p. 1994

sinistra cita demoníaca transformando su forma humana en animal, convirtiéndose en un gran pájaro que le permitía recorrer grandes distancias.

Carlo Ginzburg ve en las manifestaciones del vuelo nocturno y la metamorfosis de la naturaleza corporal humana en bestia de las que habla la literatura demonológica, dos elementos arcaicos de la cultura popular europea de procedencia euroasiática con una clara naturaleza cultural de religiosidad chamánica.¹⁶ Estos restos antiguos de un paganismo muy extraño al cristianismo, de los cuales Ginzburg encuentra huellas desde Lituania hasta la Lombardia, pasando por Suecia, Alemania y Suiza, serán diabolizados por la Iglesia bajo la imagen del sabbat clásico con toda su parafernalia de elementos que incluyen orgías sexuales, banquetes desenfrenados con ingestión de carne humana y profanación de ritos cristianos. Esta conceptualización del sabbat creada por los clérigos acabará por penetrar en las conciencias de las capas sociales populares.

Esta hipótesis de este historiador italiano ha recibido grandes elogios y también importantes críticas. El portugués Francisco Bethencourt, especialista en la historia de la Inquisición de los países mediterráneos, resume las objeciones que plantea esta teoría. En primer lugar señala la gran erudición del trabajo, sin embargo, considera la operación de separación que realiza de los elementos estructurales de un conjunto mítico construido con un semejante sincretismo como algo científicamente discutible. El fondo chamanístico del vuelo o de la metamorfosis nocturna es indiscutible, pero los elementos presentes en las narraciones del sabbat no existen desgajados y en un estado puro en ninguna cultura específica, todos se inscriben en un contexto cultural determinado donde adquieren su sentido. El riesgo de este análisis de carácter morfológico es el de producir resultados abstractos muy generales que se alejen de los diferentes marcos sociales donde los fenómenos culturales revelan una configuración concreta.¹⁷

Por nuestra parte, añadiremos que dejando de lado la visión unitaria que posee del fenómeno de la brujería y el aplicar a todo el marco geográfico europeo un mismo modelo de representación de la brujería donde prevalece

¹⁶ C.GINZBURG. *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona, 1991

¹⁷ F.BETHENCOURT. "Un univers saturé de magie: L'Europe méridionale". R.MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie...op.cit.*, p. 177

especialmente la presencia del elemento satánico representado por el sabbat, el historiador italiano descuida el tratamiento del problema de las diferencias culturales y regionales en sus aspectos geográficos y de derecho penal. Ricardo García Cárcel ha cuestionado en diversos trabajos la validez de la aplicación de este modelo al ámbito mediterráneo. En sus estudios sobre los procesos incoados por el tribunal inquisitorial de Valencia, ha destacado la ausencia del sabbat como elemento definitorio de la brujería valenciana. Esta brujería poseería un carácter más funcional dirigido al control de la naturaleza en los ámbitos de la salud, el sexo, el conocimiento del futuro y la ambición económica. García Cárcel tampoco detecta ninguna traza de paganismo precristiano. Por su lado, José Luis de la Torre en su análisis de las relaciones de causas de fe del tribunal de Barcelona llega a conclusiones parecidas. Por su parte, Norman Cohn le acusa de analizar de una manera secundaria la importancia de la presencia de la herejía valdense en la formación del estereotipo del sabbat diabólico. Sobre este punto, Cohn resalta, contrariamente a lo que piensa el historiador turinés, que es precisamente el desarrollo de este movimiento herético de la Baja Edad Media en aquel enclave alpino, más que no el clima de angustia causado por la peste negra, el factor principal desencadenante que conduce al proceso que desembocará en la formación de la imagen del sabbat por los grupos sociales dominantes.

Durante las últimas décadas ha ido ganando fuerza entre los historiadores especialistas de la historia de la cultura europea la idea que el mito del sabbat se originaría en el norte de Italia a mediados del siglo XIV, difundándose por el continente a partir de los años 1420-1430. El epicentro intelectual y físico del fenómeno se situaría en los Alpes, área geográfica en relación directa con la herejía valdense, y que posteriormente se expandiría a las zonas de intenso enfrentamiento confesional (Este de Francia, Suiza, Noroeste y Sudoeste de Alemania y Países Bajos).¹⁸ La epidemia brujeil que recorrió Europa durante los siglos XVI y XVII cubriría un largo pasillo desde los Alpes septentrionales hasta el mar del norte, siendo un fenómeno marginal en el mediterráneo y alcanzando el centro y el este del continente muy tardíamente.¹⁹

¹⁸ R. MUCHEMBLED. *Une histoire du diable...op.cit.*, p. 19-94

¹⁹ *Ibid.*, p. 76

Por lo general, los historiadores especialistas en la historia de la brujería europea dividen el continente en dos zonas, correspondientes al distinto grado e intensidad de la represión durante la caza de brujas. En el primer grupo se sitúan los países que conocieron una especial brutalidad (Alemania, Suiza, la región del Jura, este de Francia e Inglaterra). El segundo grupo lo componen los territorios caracterizados por la suavidad de la represión. En este apartado se incluirían las tierras nórdicas orientales y mediterráneas (Suecia, Polonia, Italia, España, Portugal...), con la excepción de Venecia que conoció una especial virulencia represora.

A la vista de las informaciones proporcionadas por los documentos judiciales de la época, los historiadores llegan a la conclusión de que la mayor represión se cebó en aquellos territorios europeos que habían padecido las guerras de religión y que sufrían las consecuencias de la Reforma protestante (Alemania, Suiza, Países Bajos, Inglaterra...) asociadas con fuertes tensiones políticas y sociales. Una fosa separaba el mediterráneo, todavía iluminado por los resplandores del Renacimiento y del humanismo italiano, de la Europa del Noroeste, en especial los territorios pertenecientes al Sacro Imperio Germánico de Occidente, donde se desarrollaba una fuerte confrontación confesional.²⁰

A partir del siglo XVI se desata en Europa una sistemática persecución de brujas que tiene su reflejo en las escalofriantes cifras que dan idea del alcance de la represión en las tierras que sufrieron la mayor actividad represora judicial en toda la historia de la brujería. Según Jean Delumeau sólo en el suroeste de Alemania fueron ajusticiadas 3.229 brujas en el período 1560-1670; en Escocia pagaron con sus vidas más de 4.400 personas durante los años 1590 a 1680, y en Lorena (Francia) el número se elevó a más de 2000 víctimas entre los años 1576 a 1606.²¹ A partir de la segunda mitad del siglo XVII el fragor de la represión disminuyó progresivamente en Europa hasta extinguirse completamente en el transcurso del siguiente siglo.

Esta histeria antibrujeril que azotará gran parte del continente se sustentaba en un discurso cuyo eje central era la figura del diablo. Para los demonólogos más reputados (Bodino, del Río, Lancre...), la brujería estaba inspirada por el mismo demonio para conseguir la ruina del mundo. Los brujos y las brujas

²⁰ *Ibid.*, p. 77

²¹ J. DELUMEAU. *La peur en occident...op.cit.*, p. 486

participaban como plenos miembros de la secta diabólica en un complot universal cuyo objetivo último era la destrucción de la humanidad y de toda la obra divina. Era pues, licito, combatir a los servidores de Satán con todos los recursos que la Iglesia poseía para hacer frente a tan colosal enemigo, incluidos los procedimientos violentos.

Julio Caro Baroja hace retroceder los primeros procesos por brujería al siglo XIV, cuando son mencionadas explícitamente en una serie de procesos las reuniones nocturnas de brujas y diablos. Dos mujeres residentes en el área comprendida entre Carcassone y Toulouse, en el Languedoc francés, confiesan ante sus jueces haber participado en estas abominables asambleas, cuyos participantes se entregaban a todo tipo de excesos orgiásticos, que incluían el asesinato ritual de niños recién nacidos, previamente raptados de los brazos de sus madres y nodrizas mientras estas dormían, y su posterior ingestión entre los comensales del infernal banquete. Además, los participantes preparaban encantamientos y venenos para sembrar la desgracia y la muerte, para finalmente rendir culto al diablo:

*“Que muy a menudo, y siempre en la noche del viernes al sabado, han asistido al sabbat, que se celebraba ora en un lugar, ora en otro. Que allí, en compañía de hombres y mujeres sacrilegos como ellas, se libraban a toda clase de excesos, cuyos detalles causan horror...alli adoraba al macho cabrio y se daba a el, asi como a todos los presentes en aquella fiesta infame. Se comian en ella cadaveres de niños recién nacidos, quitados a sus nodrizas durante la noche; se bebian toda clase de licores desagradables y la sal faltaba en todos los alimentos...cocia en las calderas, sobre un fuego maldito, hierbas envenenadas, susbtancias extraidas bien de los animales, bien de cuerpos humanos, que, por una profanacion horrible, iba a levantar del reposo de la tierra santa de los cementerios para servirse de ellos en los encantamientos; merodeaba durante la noche alrededor de las horcas patibularias, sea para quitar jirones a las vestiduras de los ahorcados, sea para robar la cuerda que los colgaba, o para apoderarse de sus cabellos, uñas o grasa”.*²²

Gran parte de los ingredientes que configuraban la imagen del sabbat diabólico se hallan presentes en la narración. El historiador y antropólogo vasco piensa que los antecedentes culturales de la brujería europea hay que buscarlos en las zonas geográficas del sur de Francia, lugar donde se desarrolló con mayor vigor la herejía cátara que puso en jaque a la jerarquía

²² Cit. J.CARO BAROJA. *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1966., p. 116-117

romana. Estos primeros procesos parece que no dieron lugar a ninguna epidemia de brujería generalizada por contagio.

Este pavor hacia las actividades maléficas de ciertas personas que habían establecido un pacto secreto con Satanás se sustentaba, en gran parte, en los tratados que sirvieron como guía para los inquisidores medievales. En el siglo XIV se publicaron dos importantes manuales que tuvieron una gran repercusión en la práctica cotidiana de los tribunales inquisitoriales de la Baja Edad Media.

En 1324, ve la luz el manual escrito por Bernard Gui, texto muy utilizado durante los siglos XIV y XV. En 1376, aparece el famoso manual del catalán Nicolau Aymerich, obra impresa en 1503 y reeditada numerosas veces a lo largo de los siglos. En el manual de Bernard Gui no aparece el sabbat. La brujería es simplemente una imaginación exagerada de la gente sencilla. El discurso demonológico está aún poco desarrollado, limitándose a la explicación de las invocaciones y conjuros de los demonios. En el manual de Aymerich, por el contrario, se asiste a un endurecimiento teológico. La elaboración de la base teórica que justifica la criminalización de las brujas empieza a configurarse seriamente.

La brujería satánica no adquirirá carta de naturaleza legal hasta en 1484, cuando el pontífice Inocencio VIII promulgue la bula *Summis desiderantis affectis*, reconociendo la realidad del fenómeno y abriendo la veda para la caza indiscriminada de los acusados de formar parte de la conspiración diabólica contra la Iglesia:

“Ha llegado a nuestros oídos que gran número de personas de ambos sexos no evitan el fornicar con los demonios incubos y sucubos; y que mediante sus brujerías, hechizos, conjuros, sofocan, extinguen y hacen perecer la fecundidad de las mujeres, la propagación de los animales, la mies de la tierra, las uvas del viñedo y el fruto de los árboles, así como a los hombres y mujeres, el ganado y otras clases de animales, las vides y los manzanos, los pastos, el maíz y otros frutos de la tierra; haciendo y procurando que los hombres y las mujeres, el ganado y otros animales sufran y sean atormentados tanto desde dentro como desde fuera, de modo que los hombres no pueden engendrar y las mujeres concebir; e impiden la acción conyugal de los hombres y de las mujeres”²³

Dos años más tarde se reafirma el carácter demoníaco de la brujería con la publicación del *Malleus maleficarum* por los inquisidores dominicos alemanes

Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, en cuyas páginas se contenían las bases teóricas fundamentales que justificaban la persecución, tortura y muerte de los seguidores del diablo. Es sin lugar a dudas el manual de demonología más famoso. La obra está elaborada sobre los complejos razonamientos acerca de la posición y estatuto de la bruja como sujeto intermedio entre el demonio y los hombres, las capacidades potenciales maléficas de las que disponen, desarrolladas siempre contando con el apoyo del demonio, y los maleficios dirigidos hacia la naturaleza y la humanidad. A partir de entonces las causas judiciales por brujería irán en progresivo aumento en Europa hasta alcanzar los trágicos resultados que la historia conoce.²⁴

PROBLEMÁTICA EN ESPAÑA Y CATALUÑA

La conceptualización que poseían las autoridades religiosas españolas de la brujería estaba lejos del criterio dominante de sus colegas coetáneos europeos, fundamentalmente adheridos a la idea de la conspiración diabólica mundial. La literatura teológica publicada en España durante los siglos XVI y XVII denota, por lo general, un claro escepticismo ante un fenómeno que en otras partes de Europa se había convertido en una obsesión.

Salvo contadas excepciones de episodios concretos de persecución brujeril, entre los cuales podemos mencionar por su importancia y repercusión el proceso a las brujas de Zugarramordi (Navarra) entre los años 1610 y 1614, donde fueron condenadas a muerte siete personas y cinco más en efígie, y de opiniones de escritores plenamente convencidos de la existencia de estos seres, como Martín del Río en su obra *Disquisitionum Magicarum* (1599) y Juan Maldonado en su libro *Traité des anges et des demons* (1603), textos

²³ Cit. R.GARCIA CARCEL. *Historia de Cataluña...op.cit.*, p. 412

²⁴ La bibliografía sobre la historia de la brujería europea es abundante. Entre las obras remarcables, aparte las ya citadas en las notas anteriores, destacaremos: C.R.QUAIFE. *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Madrid, 1990; C.GINZBURG. *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991; J-Cl.SCHMITT. *Historia de la superstición*, Barcelona, 1991; F.CARDINI. *Magia, brujería y superstición en el Occidente Medieval*, Barcelona, 1982; M.ROMANELLO (ed.). *La stregoneria in Europa*, Bolonia, 1975; J.TREVOR-ROPER. *The european witch-craze in the 16 th and 17 th centuries*, Londres, 1970; N.COHN. *Los demonios familiares en Europa*, Madrid, 1982; B.P.LEVACK. *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, 1995; R.MANDROU. *Magistrats et sorciers en France aux XVIe-XVIIe siècles*, París, 1967. Una buena síntesis sobre el estado de la cuestión es la efectuada por W.FRIJHOFF. "Sorcellerie et possession du Moyen-Age aux Lumières", *Revue d'histoire ecclésiastique*, CLXVI, Lovaina, 2000., p. 112-142.

emblemáticos de la literatura demonológica que alimentaron durante mucho tiempo los fantasmas imaginarios de la cultura europea, y deudores intelectuales del *Malleus maleficarum*; la casi totalidad de las autoridades religiosas españolas mantuvieron el criterio mayoritario que este tipo de manifestaciones eran simples supercherías fruto de la ignorancia popular provocadas por ilusiones diabólicas. Se impuso, pues, la opinión de que era preferible recurrir al trabajo pedagógico, a través de los sermones de reforma de costumbres y las clases de catequesis de moral cristiana, antes que al procedimiento inquisitorial, reservado para los casos más graves.

La posición racionalista también era la predominante entre la mayor parte de los inquisidores. Inquisidores de la talla de Fernando Valdés –que llegaría a desempeñar el cargo de inquisidor general- y Salazar Frías, hacían evidente su abierta incredulidad sobre la existencia de las brujas.²⁵ El primero manifestaba en 1525, siendo miembro del Consejo de la Suprema, una opinión plenamente racionalista acerca del fenómeno: “*castigo proporcionado a la realidad de la imaginación, o según el efecto o propósito que tuvieren para apartarse de nuestra fe y atribuir al demonio la honra que a solo Dios debe*”.²⁶

Aunque bien es cierto que hubo inquisidores que expresaron con acciones sangrientas su fe ciega en la existencia de la secta de los adoradores del diablo, como los casos del inquisidor Avellaneda en Navarra en los años 1527-1528 y del inquisidor Sarmiento en Barcelona, en 1580, destituido por la Suprema por haber ajusticiado a seis brujas sin haber consultado previamente con ella.²⁷

¿Cuáles son las fuentes de reflexión intelectual de los inquisidores españoles que les llevaron a tomar partido por esta visión escéptica y racional de la brujería?. A este respecto, hace ya algunos años Ricardo García Cárcel calificó la represión de la brujería en España como una “caza menor”. Para este historiador la psicosis antibrujeril en la península fue frenada por el distanciamiento inquisitorial de la cultura popular. La mayoría de los inquisidores, contrarios a cualquier tipo de innovación ideológico, les llevó a

²⁵ Sobre la posición racionalista de Fernando Valdés ver J.L.GONZALEZ NOVALIN. *El inquisidor general Don Fernando de Valdés*, Oviedo, 1968. Acerca de la aptitud de Salazar Frías ver “Alonso Salazar Frías. Ese famoso inquisidor desconocido”, *Homenaje a Julio Caro Baroja*, Madrid, 1978., p. 579-586

²⁶ Cit. R.GARCIA CARCEL. “Brujería o brujerías”. *Historia 16*, 80, Madrid, 1982., p. 55

adoptar una lógica racionalista que les condujo a no asumir en ningún momento la brujería como un problema teológico, como una hipotética alternativa de la religión oficial.²⁸ Por su parte, Julio Caro Baroja dice que la falta de beligerancia del Santo Oficio sobre la brujería se debería esencialmente a la formación jurídica de la mayoría de los inquisidores españoles, mucho más instruidos en la jurisprudencia que en asuntos humanistas y teológicos, con una marcada actitud escéptica ante las manifestaciones de la brujería.²⁹

Por otra parte, la jurisdicción inquisitorial ejerció el monopolio sobre los procesos por brujería en una fecha tardía. El motivo radicaba en que las autoridades eclesiásticas cuestionaban seriamente si todo delito de sortilegio llevaba necesariamente asociado el componente de brujería. No será hasta mediados del siglo XVI cuando el tribunal del distrito inquisitorial de Barcelona entienda plenamente en este tipo de causas, hasta entonces también juzgadas por los tribunales civiles y episcopales. No obstante, los conflictos de competencias se prolongaron mucho en el tiempo.³⁰ Así, en 1555 la Suprema ordenó que ninguna bruja fuera procesada sin el previo consentimiento de esta institución. Pero en realidad, las reiteradas protestas de alcaldes, corregidores y jueces eclesiásticos episcopales fueron tan numerosas que, otra vez, hubo que admitir la pluralidad de jurisdicciones, una pluralidad que dejó la puerta abierta a una multitud de irregularidades procesales y que favoreció la expansión de la fiebre antibrujeril en algunas regiones de la península. Hasta 1623 la Inquisición española no asumirá plenamente las competencias judiciales sobre este género de delitos.

Desde la década de 1520 la Inquisición española se vio confrontada a diversos casos de episodios de caza de brujas, que suscitaron en el interior de la institución una profunda reflexión teológica y una afirmación de una política de mayor control sobre el delito de brujería. En 1526, el Consejo de la Suprema frenó el inicio de una ola de represión contra supuestas brujas, desencadenada por el tribunal de Navarra, en las tierras montañosas del norte de aquella

²⁷ H.KAMEN. "Inquisició i bruixeria", *L'Avenç*, 61, Barcelona, 1983., p. 55-58.

²⁸ R.GARCIA CARCEL. "Brujería y hechicería: marginación y exclusión funcionales", A.REDONDO (ed.). *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)* Paris, 1986., p. 95-103,

²⁹ J.CARO BAROJA. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1970

³⁰ A.GARI. "Variedad de competencias en el delito de brujería, 1600-1650 en Aragón", J.PEREZ VILLANUEVA (ed.). *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980., p. 67-78.

provincia. Este suceso provocó un debate interno dentro del mismo Consejo acerca de la realidad o ficción del sabbat y del vuelo de las brujas. Constituida una comisión para analizar el asunto, seis jueces se pronunciaron a favor contra cuatro que mostraron su abierta incredulidad. No obstante, los mismos jueces introdujeron una serie de normas que limitaban los excesos de procedimiento hasta entonces habituales, como por ejemplo, la consulta obligatoria al Consejo antes de pronunciarse en firme la sentencia, supresión de la confiscación de bienes cuando el acusado expresara una firme voluntad de arrepentimiento, y la aceptación de una segunda acusación sin incurrir por ello en la pena de muerte del procesado.

En esta línea de contención represiva, el 25 de enero de 1530 el Consejo de la Suprema envía una “carta acordada” a todos los tribunales de distrito recomendándoles la más estricta prudencia a la hora de juzgar casos de brujería. Pese a estas advertencias apelando a la prudencia, algunos tribunales dieron prueba de una evidente crueldad. En un Auto de Fe celebrado en 1549 en Barcelona, cinco brujas fueron relajadas al brazo secular y quemadas en la hoguera. La Suprema mandó a la capital del Principado a un funcionario comisionado para investigar los hechos, él cual, tras reunir las pruebas pertinentes, denunció la dureza de la sentencia por injusta. Un caso muy parecido tuvo lugar en 1610, cuando en un Auto de Fe organizado por el tribunal de Logroño envió al cadalso a seis brujas. La Suprema abrió una investigación que terminó en 1614, reconociendo la falta de base jurídica para condenar a muerte a aquellas pobres mujeres.

Después de esta fecha el escepticismo de los inquisidores frente al fenómeno de la brujería es prácticamente total, reduciendo su explicación a vanas ilusiones de mujeres débiles de espíritu, causadas por la flaqueza mental de su naturaleza física, circunstancia de la que se aprovechaba muchas veces el demonio para hacerlas vivir situaciones aparentemente reales que en realidad no eran más que simples fantasías.

Cuantitativamente la brujería fue poco relevante en España, aunque más prolongada en el tiempo que en el resto de Europa. En un discurso pronunciado en las Cortes de Cádiz el 11 de enero de 1813, el conde de

Toreno indicó que en 1780 fue quemada públicamente en la ciudad de Sevilla una mujer encontrada culpable del delito de brujería.³¹

Jaime Contreras y Gustav Henningsen han cuantificado la actividad de los diversos tribunales inquisitoriales de distrito españoles por lo que respecta al delito de supersticiones, entre los que se incluye la brujería. Desgraciadamente, sólo para el período 1540-1700 contamos con una serie continuada de registros judiciales, las relaciones de causas de fe (resúmenes de los procesos incoados por cada tribunal que eran enviados a la Suprema), que permite cuantificar la represión ejercida por la institución inquisitorial sobre esta parcela de delitos contra la fe. No obstante, hay que tomar en consideración ciertos aspectos a la hora de trabajar con este tipo de documentos. Kamen advierte que el catálogo de las relaciones de causas de fe debe de utilizarse con suma precaución. Dice el historiador británico que muchas causas judiciales consideradas atentatorias contra la fe, algunas con cierta importancia y normalmente despachadas rápidamente, no fueron registradas por los funcionarios inquisitoriales en esta clase de documentos que tenían que ser remitidos obligatoriamente a la Suprema, sin contar las causas juzgadas por los inquisidores itinerantes en sus visitas, muchas de las cuales se limitaban a una simple amonestación verbal, sin necesidad de testimonio escrito. Kamen cree que el catálogo de las causas de fe representa algo más de la mitad de la actividad inquisitorial.

Para los siglos XVI y XVII Contreras y Henningsen contabilizan un total de 44.674 procesos inquisitoriales; 3.532 corresponden a la brujería y la superstición que a nivel de porcentaje apenas llega al 8 por ciento del total de las causas incoadas. Las variaciones temporales son significativas. Entre 1540 y 1559 las causas de brujería son realmente escasas representando un 2 por ciento del global de todos los procesos elaborados por los diversos tribunales del país. De 1560 a 1614 el índice alcanza el 3,5, porcentaje que conoce un substancial incremento entre 1615 y 1700 con un 17 por ciento.³² La distribución geográfica de este delito indica que los tribunales de mayor actividad represora fueron por orden decreciente: Sicilia, entonces territorio

³¹ J.CARO BAROJA. *El señor inquisidor...op.cit.*, p. 61

³² J.CONTRERAS y G.HENNINGSEN. "Forty four thousand cases of the Spanish Inquisition (1540-1700). Analysis of a historical data bank", G.HENNINGSEN, J.TEDESCHI (ed.). *The Inquisition in early modern Europe. Studies an sources and methods*, Illinois, 1986., p. 100-129.

perteneciente a la corona española, con un total de 456 encausados, seguido de Logroño con 365 procesados; a continuación se sitúan Valencia y Zaragoza con 331 y 321 personas, respectivamente, acusadas de prácticas supersticiosas; a una cierta distancia encontramos Toledo con 266 y Barcelona que contabiliza un total de 263 causas judiciales.

Contreras y Henningsen deducen de esta estadística que el delito de superstición estaba repartido por toda la geografía peninsular y territorios de ultramar, constatándose incluso su presencia en zonas donde tradicionalmente se ha venido negando la existencia de la brujería, como en el caso de Andalucía en que se cuentan 309 procedimientos penales. Por lo general las penas impuestas no fueron graves. Tan solo fueron relajadas al brazo secular el 0'25 del total de las personas procesadas por este motivo. La pena más frecuente fue la abjuración *ab levi*, con destierro por un cierto período de tiempo de la localidad donde habitualmente se residía y penas accesorias, como ir en peregrinación a determinado santuario para implorar el perdón de Dios o asistir a la misa dominical vestido de penitente durante algún tiempo. Las cifras totales indican que la pena de muerte fue muy raramente aplicada.

En Cataluña las primeras noticias sobre actividades relacionadas con la brujería están fechadas en 1424, cuando las autoridades de la Vall d'Aneu, en el pirineo de Lérida, amenazan con conducir a la hoguera a quienes fueran encontrados culpables de adorar al diablo en una misteriosa cueva llamada Biterna, pero no se tiene constancia que se ejecutaran brujas.. Este lugar aparece mencionado años después en el *Spill o Llibre de les dones* (1460) de Jaume Roig.

La actividad represiva de la Inquisición del Principado sobre los acusados de practicar artes supersticiosas fue más bien modesta, siguiendo la política de tolerancia religiosa hacia esta vertiente de la cultura popular. Juan Luis Palos ha periódificado la actividad del Santo Oficio de Barcelona por lo que respecta a su relación con la brujería en el transcurso del siglo XVI. Así, en el período comprendido entre los años 1560-1599, de un total de 1379 personas procesadas por el tribunal barcelonés sólo contabilizamos 11 causas vinculadas directamente con prácticas brujeriles. Cifra realmente exigua si la comparamos con el número que nos proporciona la misma fuente en lo referente a los procesos incoados a individuos acusados de profesar la religión

protestante, 389; manifestar proposiciones heréticas, 386; o encontrados culpables de mantener relaciones bígamas, 111; Palos desglosa cronológica y numéricamente el ejercicio de la represión inquisitorial antibrujeril del distrito de Barcelona en el siglo XVI de la siguiente manera:

1 de enero de 1574 – 2 de mayo de 1575= 2

Después del 23 de mayo de 1575= 2

Causas pendientes, año 1591= 2

Año 1593= 1

Año 1596= 1

Año 1597= 1

Visitas a las diócesis de Vic, Urgel, Solsona y Barcelona:

Año 1598= 1

Año 1599= 1

Este historiador, a vista de las informaciones judiciales, define las características de la brujería catalana del siglo XVI por la presencia mayoritaria de acusados del sexo femenino y su ubicación geográfica en áreas montañosas de los pirineos (especialmente los valles andorranos).³³ El siglo XVI está, pues, caracterizado por una falta de beligerancia de la Inquisición de Barcelona contra los encartados en delitos considerados de brujería y superstición. La actitud hostil que se desencadenará posteriormente es un acontecimiento privativo de la primera mitad del siglo XVII.

En Cataluña los casos de abierta hostilidad contra las personas acusadas de tratos con el diablo fueron protagonizados por los tribunales civiles. La gran fiebre de persecuciones, procesos y condenas a muerte de brujas tuvo lugar en el transcurso del primer tercio del siglo XVII auspiciados por las autoridades locales, no contando en ningún momento con el apoyo de la administración real, ni la eclesiástica. De lo primero da fe una carta del rey Felipe III enviada al virrey de Cataluña, Duque de Alcalá, en 1620, instándole a tomar medidas para frenar la proliferación de casos:

“Tengo entendido que ay gran cantidad de bruxas en ese principado y particularmente en los condados de Rosellon y Cerdaña, y aviendose considerado en la forma que se podria remediar con gran daño se ha ofrecido

³³ J.L.PALOS. “El tribunal del Sant Ofici a Barcelona (segle XVI)”, *L’Avenç*, 47, Barcelona, 1982., p. 21-31

*un medio que es conceder perdon general a los que huviessen incurrido en ese pecado, por ser tantos, para castigar a los que reincidiesen con mayor riesgo”.*³⁴

En aquellos mismos años, la jurisdicción eclesiástica también expresaba su inquietud en términos parecidos. Sobre este particular el obispo de Solsona, Fray Joan Alvaro, se manifestaba de la siguiente manera:

*“Esta materia de brujas es dificultosisima y quantos escriben dellas lo dizen desta manera, particularmente un inquisidor, que haziendo experiencia en una mujer que ella misma habia confesado ser bruja, hallo ser gran parte dello falso, y que todo son embustes y embelecocos del demonio para llevar almas al infierno y busca para esto sujetos mas debiles y flacos, que son las mujeres, y ordinariamente viejas, y todos los jueces seculares, queriendolo llevar juridicamente, se engañan en muchas ocasiones, porque por miedo de los tormentos confiesan y muchas mueren sin culpa”.*³⁵

La brujomanía que durante los primeros decenios asoló buena parte del interior del Principado llevó al clérigo Pedro Gil, rector del colegio de los jesuitas de la ciudad de Barcelona, a dirigir en 1619 un memorial dirigido al Duque de Alburquerque donde expresa su punto de vista sobre la brujería, despojándola de todo contenido satánico y atribuyendo su existencia a un conflicto de orden social.³⁶

Gil reafirma el pensamiento teológico heredado de la Edad Media de que las calamidades naturales pueden proceder de la acción de los demonios, permitiéndolo Dios como punición de los pecados:

*“Porque estas cosas de tempestades y piedras permite Dios que los demonios lo hagan por ejercicio y bien de algunos siervos suyos, como sus hijos, y en castigo de nuestros pecados, como lo ha permitido en algunas provincias cuyas historias nos lo refieren”.*³⁷

En su exposición, Gil rechaza rotundamente la posibilidad que el diablo posea la capacidad de manipular las fuerzas de la naturaleza para provocar daño, por invocación de supuestas brujas, sin la autorización de Dios:

³⁴ Cit.R.GARCIA CARCEL. *Historia de Cataluña...op.cit.*, p. 413

³⁵ *Ibid.*

³⁶ BUB. “Memorial que el P. Pedro Gil, rector del collegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque, en defensa de las brujas, el año 1619”, *Miscelánea político-elesiástica*, Ms. 1008-10., Fol. 335-337

³⁷ *Ibid.*, p. 335

“...que aunque ellas piden al demonio que haga tempestades, y el demonio les diga que lo hara, y despues cuando se siguen las tempestades les dice que lo ha hecho, las mas veces de esta es mentira y engaño del demonio, porque ni el las hace, ni ellas las hacen, sino que sabiendo y viendo el demonio con la suficiencia natural que tiene conforme las nubes en el aire a de proceder tempestad y granizo, dira a las brujas y hechiceras, y encantadoras que el lo hace por pedir solo ellas, y no es verdad que el lo haga sino Dios”.³⁸

El análisis del jesuita atribuye la creencia popular en brujas a las frustraciones de la sociedad, válvula de escape a situaciones de tensión extrema. Gil destaca el hecho que la mayoría de acusados sean generalmente mujeres de avanzada edad con poca educación cristiana, escasos recursos económicos o rozando la indigencia, fáciles víctimas de los engaños del demonio. La maldad les es otorgada por el pueblo que busca chivos expiatorios ante las adversidades de la vida cotidiana. La cólera comunitaria recae sobre personas marginadas, frecuentemente con una gran debilidad psíquica, a las que el tormento se encarga de dar el viso de credibilidad:

“Comunmente los pueblos y gente digan contra las brujas, que hacen infinitos males, y que merecen mil muertes, y asi los jueces se inclinan a mandar ahorcarlas. Porque como son pobres, desamparadas, cortas de juicio, ignorantes en la fe y religion cristiana, y observancia de los mandamientos y buenas costumbres, ninguno aboga por ellas. Algunos jueces proceden a castigarlas con pena de muerte, solo por haber sido convencidos por testigos, de que ellas han causado en tales dias tempestades de truenos, rayos y piedra, en tales tierras, terminos, o distritos de tales ciudades y villas, y ellas mismas han confesado y ratificado en tormentos, y es incierto”.³⁹

Esta visión racionalista del fenómeno estaba totalmente de acuerdo con la opinión manifestada por la mayoría de eclesiásticos del Principado. El razonamiento formulado por Gil no detuvo la ira contra la brujas que se había desencadenado unos años antes de la redacción del memorial en numerosas localidades rurales de Cataluña, y que se prolongó durante cierto tiempo.

Geográficamente la gran caza de brujas en el Principado protagonizada por los tribunales civiles se iniciaría antes de 1619 en las comarcas de la Segarra y del Urgell, en el interior de la provincia de Lérida. Posteriormente los procesos

³⁸ *Ibid.*, Fol. 336

se extenderían hacia la zona interior de la provincia de Barcelona –Manresa, Vic, Sabadell, Terrasa, Bergueda y el Montseny- para pasar más tarde hacia la comarca de la Cerdaña, en el norte de las provincias de Gerona y Lérida, limítrofe con Francia y el Rosellón. Según Antoni Pladevall el período de mayor intensidad represora transcurrió entre los años 1619 y 1627.⁴⁰

La mayoría de estas causas judiciales fueron promovidas por la presión popular de las comunidades campesinas que de este modo exteriorizarían sus temores colectivos.⁴¹ Los historiadores de la cultura catalana moderna piensan que gran parte de la responsabilidad de la gran oleada de procesos y ejecuciones de brujas que se sucedieron en aquellos años en el Principado recae en la figura de Pierre de Lancre, juez de Burdeos, que durante diez años (1612-1622) desencadenará una feroz persecución contra los discípulos de Satanás en el Labourd, parte occidental del territorio situado en el hoy departamento de los pirineos atlánticos franceses, antiguamente formando parte de la región de la Gascuña, y que rápidamente se contagiará a Cataluña. Según Joan Reglà fueron colgadas más de 400 brujas en Cataluña durante los años de mayor actividad represora. En la comarca de Osona, según Antoni Pladevall, fueron juzgadas y ejecutadas 45 brujas entre los años 1618 y 1622. Gustav Henningsen, por su parte, da la cifra de 300 brujas conducidas al patíbulo por las autoridades municipales catalanas entre 1619 y 1622.

Por el contrario, las relaciones de causas de fe del tribunal inquisitorial de Barcelona elaboradas en el transcurso del siglo XVII revelan un comportamiento muy relajado de los inquisidores respecto a la brujería, en lo concerniente al número total de procesos incoados y a la gravedad de las penas impuestas, situación radicalmente opuesta a la frenética represión que se llevaba entonces a cabo en muchos núcleos rurales catalanes por parte de los tribunales civiles. Disponemos de varios estudios que permiten establecer la actividad del Santo Oficio de Barcelona por lo que respecta al delito de superstición durante el siglo XVII. De un total de 369 causas, tan sólo 36 hacen

³⁹ *Ibid.*, Fol. 337

⁴⁰ A.PLADEVALL. *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Barcelona, 1974., p. 332-336

⁴¹ Sobre la represión de los tribunales civiles en la Cataluña del siglo XVII: R.GARCIA CARRERA. *Caça de bruixes al Vallès*, Terrasa, 1987; T.ALSINA. *Les bruixes: les de Caldes, les de Castellar i les de Sabadell*, Sabadell, 1983; L.ORIOLS i MONTSET. *Les bruixes segrestades*, Barcelona, 1991; N.SALES. “El bisbe Alet i les bruixes del Capcir”, *Homenatge a Pierre Vilar*, Vol. I, Barcelona, 1987., p. 133-143

referencia expresa a la brujería, lo que representa un 9'76 por ciento del total. Cronológicamente el siglo conoce diversos períodos de distinta actividad. Incremento muy fuerte de 1595 a 1615; estabilización de 1615 a 1639, con una notable elevación del número de procesos en 1627, que coincide con la época de mayor represión en la historia de la brujería en España; descenso marcado entre los años 1640 a 1654, atribuible por las particulares circunstancias que vivía la Inquisición en aquellos años; y finalmente un alza muy considerable entre 1654 y 1670, con una punta máxima entre 1665 y 1670, para volver a descender de nuevo en las últimas décadas del siglo XVII.⁴²

Durante el siglo XVIII la Inquisición en Cataluña continuó incoando procesos a brujas, mucho tiempo después de terminada la fiebre antibrujeril en Europa. Referente a este punto, Gustav Henningsen señala que en el año 1791 el tribunal de Barcelona procesó a una mujer inculpada de pacto con el diablo. Queda por saber si estas estadísticas corresponden efectivamente a la realidad, y si tal como piensa Henry Kamen no habría otros documentos generados por la justicia inquisitorial que modificaran nuestra interpretación del fenómeno. Papeles procesales, que de existir, se perdieron para siempre tras el asalto e incendio del palacio inquisitorial de Barcelona en 1820.

LOS DISCURSOS SOBRE LA BRUJERIA EN LA CATALUÑA MODERNA

En este marco de aplicación los investigadores han recurrido para la confección de sus estudios casi exclusivamente a la documentación judicial – inquisitorial y civil. Nuestro propósito aquí es observar el análisis de esta problemática dentro del ámbito de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII, fundamentalmente a través de las ricas informaciones que nos proporcionan sobre este tema los sermones y pláticas doctrinales de misión popular, y las obras de literatura catequética dirigidas a la reforma de las costumbres.

A grandes rasgos, la visión que nos ofrece el discurso eclesiástico sobre el fenómeno de la brujería en la Cataluña moderna se expresa bajo una

⁴²J.L. de la TORRE DIAZ. “Bruixeria i superstició en la Inquisició catalana (segle XVII)”, *L’Avenç*, 61, Barcelona, 1983., p. 50-59; *Ibid.*. “El delito de brujería en el tribunal de la Inquisición de Barcelona durante el siglo XVII”, *I Congrés d’Història Moderna de Catalunya*, Vol. II Barcelona, 1984., p.479-489; J.M.BLAZQUEZ MIGUEL. *La Inquisición de Cataluña. El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*, Todelo , 1989., p. 252-261

perspectiva dual que coincide con el principal criterio sobre el que se apoyaban los teólogos, juristas y jueces inquisitoriales del Antiguo Régimen en España. Según este pensamiento la brujería puede originarse por dos causas: las simples ilusiones de la gente sencilla con una escasa formación religiosa, que el maligno produce perturbando sus facultades mentales con alucinaciones diabólicas; y las prácticas abominables de los discípulos de Satán, entregados en cuerpo y alma a propagar el mal en toda la tierra. Ambas interpretaciones, aunque aparentemente contradictorias, no se excluyen, sino que se complementan dentro de un mismo discurso religioso, como ya se verá más adelante.

Las estrategias diseñadas por la iglesia contra la propagación de la brujería en Cataluña muestran la aplicación de una doble política de combate religioso: un discurso racionalista tranquilizador, y al mismo tiempo, la difusión de un discurso demonológico de terror.

El discurso racionalista

La cuestión de la brujería y de los maleficios diabólicos ocupa una posición secundaria dentro del repertorio temático de la catequesis y predicación popular a lo largo de la Edad Moderna. Los sermones dedicados exclusivamente a este asunto son bastante escasos en Cataluña. La mayoría de las veces estas cuestiones son tratadas dentro del capítulo de la catequesis doctrinal del primer mandamiento, pero sin otorgarles una excesiva importancia. Dentro de este contexto, la representación conceptual de la brujería que se nos presenta a través de las páginas manuscritas o impresas de los sermonarios es la clásica del chivo expiatorio, la fuente de mal fácilmente localizable, la válvula de escape de la agresividad latente de la sociedad. Los frailes franciscanos no se cansaban de predicar contra esta creencia tan arraigada en la mentalidad de muchas personas:

“Perque apenas hi ha poble per petit que sia, en que no hagia algun o alguna que sia tingut per tal. Y estos mals judicis provenan del odi, que a tal persona tindran, o de la simpleza ab que facilment creuhen qualsevol maldad del proxim. Deya algu que fulano es bruxot o bruxa, los que ouen axo, no sols ho

*creuen que ho diuen a altres, llevant de esta manera la fama a qui tal vegada es millor que ells*⁴³

Las áreas rurales del interior de Cataluña, tradicionalmente afectadas por estallidos periódicos de caza de brujas, parecen ser los centros predilectos para esta clase de predicación. A este respecto, la documentación administrativa elaborada por los visitadores diocesanos en el transcurso de sus inspecciones denota el fuerte malestar social en que se desarrollaba la vida cotidiana de muchas comunidades rurales, terreno abonado para la aparición de fenómenos relacionados con la brujería. En esta situación de inestabilidad y temor colectivo tenían un papel destacado ciertos individuos reputados como consumados especialistas en descubrir brujas por algunas señales que habría impreso el demonio en el cuerpo de estas mujeres. Estos personajes acudían a requerimiento de las autoridades locales para localizar supuestas seguidoras del diablo, muchas de las cuales acabaron colgadas en la horca. Algunos de estos cazadores de brujas recorrían todo el Principado a la búsqueda de siervos de Satanás. En los primeros años del siglo XVII el obispo de Solsona se lamentaba de esta situación:

*“Por mi obispado paso un hombre llamado Tarrago y sucedió en un villa cuya jurisdiccion es de V.M. que yva señalando mujeres que eran brujas y desnudandolas para ver una señal en las espaldas y algunas hizieron relacion que las hazia desnudar por su gusto y por el de los que le acompañaban...”*⁴⁴

La Iglesia intenta someter a su jurisdicción y leyes a las autoridades municipales, que en caso de grave conflicto interno reclaman frecuentemente la presencia en su localidad de curanderos con pública fama de poder sanar a las personas maleficiadas por encantamientos realizados por brujas, y de este modo tranquilizar los espíritus convulsionados de sus vecinos. El 7 de diciembre de 1772 el visitador episcopal de la diócesis de Vic llega a la localidad de Santa María de la Seva, en la comarca de Osona, donde al parecer se había desencadenado no hacia mucho tiempo un episodio de

⁴³ APFC. *Explicacio clara, y copiosa de la Doctrina Christiana: sobre los manaments de la lley de Deu, y de la Iglesia: segons las opinions mes probables, y seguras, compostas per los R.R.P.P. Missionistas del Colegi Seminari de Sant Miquel de Escornalbou de la Provincia de Catalunya que ab gran fruit ensenyan en las suas santas Missions*, 1777. Sin numerar.

⁴⁴ Cit. J.BLAZQUEZ MIGUEL. *El tribunal del Santo Oficio...op.cit.*, p. 256

pánico brujeil que había encrespado mucho los ánimos de los habitantes, y deja escrito que se cumpla urgentemente el mandato siguiente:

*“Com sia experimentia, que alguns van per los pobles enganyant la gent, y en particular a las donas persuadentlas que curan alguns mals, de que en resultan gravissims inconvenients, dissencions en los pobles per las sospitas, judicis temeraris, y murmuracions, maliciant uns dels altres quels han hetxisat, o ocasionat los mals que pateixen, o pensen tenir, segons sas aprehensions, manan al Rector; en carrech de sa consciencia no permitia cura en sa parroquia semblant gent y amoneste al Batlle la obligacio que te en consciencia de imperdirho y quant aquest no ho fes, nos donara avis lo Rector expressantnos lo nom del que aixi cura y lo poble ahont habita”.*⁴⁵

Como terapia, la pastoral católica enfoca su discurso bajo pautas de racionalidad pedagógica, dirigidas prioritariamente a la población rural. En 1742 Domingo Collderam, rector de la parroquia de Tona, localidad situada cerca de la anteriormente citada Seva, e igualmente enclavada en un territorio de fuerte tradición brujeil, advierte a sus feligreses sobre los peligros de caer en un exceso de credulidad:

*“Pero no siau facils en pensarvos que sou etxisats, endemoniats, o embruixats; que hi ha persones, tant fluixes, tant babiescas, que luego ho donan per cert, y altras, sercant Evangelis, y exorcismes, gastant a casa, y enfadant a thotom; y los demes, es tot una pura ficcio, un engany, y capritxada; y estos mereixerien un bon salpasser de alsina, que mes de 4 vegades sels ha aplicat aquest remey, y han curat perfectament”.*⁴⁶

En todo el discurso eclesiástico sobre el tema de la brujería a la mujer se le asigna un rol especial. Este hecho se inscribe dentro de la apologética cristiana que define el carácter de la mujer por la debilidad, la inestabilidad y la neurastenia de su naturaleza, cuya sensibilidad la hace más vulnerable a las aprensiones y fantasías diabólicas.⁴⁷ A las mujeres se las consideraba moralmente más débiles que los hombres y más expuestas a las elucubraciones demoníacas.

⁴⁵ AEV. *Visitas pastorales*, Libro 1224., Fol. 106

⁴⁶ BPEB. D.COLLDERAM. *Explicacio de la doctrina christiana...Ms.cit.*, p. 38

⁴⁷ Esta cuestión está muy bien tratada en el libro de C.R.QUAIFE. *Magia y maleficio...op.cit.*, p. 99-139

Esta idea remonta a los autores cristianos de los primeros siglos. Tertuliano, el escritor eclesiástico latino más importante hasta San Agustín y cuya producción intelectual se desarrolló entre los siglos II y III, atribuye a las mujeres una mayor propensión que los hombres hacia las prácticas mágicas. Argumenta el razonamiento aduciendo que los demonios enseñaron a las mujeres las técnicas para desarrollar poderes especiales y conocer las cosas ocultas. Por este motivo, las personas del sexo femenino son más vulnerables a las influencias de los espíritus diabólicos.

En muchas comunidades campesinas de la Europa Moderna un elevado número de mujeres de avanzada edad, y en su mayoría pobres, trabajaban como expertas en las artes de la hechicería blanca, desligada de cualquier vinculación con la magia negra diabólica, y con una finalidad benéfica a cambio de lo cual recibía un estipendio económico. Ciertos historiadores piensan que las mujeres ancianas eran a menudo las depositarias de los antiguos saberes tradicionales populares que transmitían por herencia a hijos y nietos, desempeñando la función de destacados elementos sobre los que se reproducían los esquemas conservadores de la cultura popular rural,⁴⁸ circunstancia que representaba un potencial riesgo para la seguridad de sus vecinos y también para la suya propia. Una repentina adversidad podía conducir a denunciarlas ante las autoridades civiles acusándolas de practicar sus conocimientos mágicos con finalidades perversas, cosa que abría la espita para una futura caza de brujas.

En este contexto, no era nada extraño que se hiciera recaer la responsabilidad de las desgracias ajenas a determinadas mujeres ancianas, consideradas socialmente marginadas y que eran fácilmente reconocibles por su aspecto físico. El predicador dominico Jaume Janer advierte sobre el particular: “*Un veu una vella geperuda, mal vestida y arrugada, y luego pasa a judicar que es bruxa, no sols ho pensa, sino que ho creu firmament*”,⁴⁹ Los rencores y las disputas personales estimulaban todavía más el clima de hostilidad hacia estas personas: “*Si es persona gran diuen: Ba, tal dona que un dia tingueren rahons y digue que ja la pagariu. Ja fa la cara de bruixa*”.⁵⁰

⁴⁸ R.MUCHEMBLED. *La sorcière au village (XVe-XVIIIe siècles)*, París, 1979

⁴⁹ BUB. J. JANER. *Doctrina Christiana*, siglo XVIII., p. 390

⁵⁰ BPEB. D.COLLDERAM . *Explicacio de la doctrina christiana...Ms.cit.*, p. 38

La cultura popular atribuía especialmente a estas mujeres un gran poder maléfico sobre las criaturas recién nacidas y los niños de corta edad, ya que un buen número de ellas desempeñaban el oficio de comadronas y eran, por tanto, las primeras personas encargadas de recoger el cuerpo del infante salido del claustro materno. Las madres se mostraban muy escrupulosas en resguardar a sus hijos de este peligro potencial. Cuando la enfermedad llegaba y no se encontraban explicaciones al hecho, se hacía recaer sobre ellas la responsabilidad de la pérdida de la salud corporal de sus hijos y las de los demás miembros de la familia . Sobre ello el predicador anónimo desengaña al auditorio:

*“Succehira que alguna dona tindra alguna criatura malalta, o que algu li fara mal lo cap, y porque antes los haura vist algu, ja tot es dir tal persona me a ullpres la criatura, tal me a mirat, ja estich embuixada, y alza ab tanta certesa que noy a quels puga dir entenent lo contrari”.*⁵¹

Las enfermedades y la muerte inexplicable de animales también eran objeto de inculpción, comportamiento que los misioneros condenaban:

*“se li mor algun cap de bestia, luego fa lo judici, que fulana en las rinyas li feu amenassas ha causat aquell dany al bestia, y aixi com ho pensa lo dira a thotom sens que ningú la puga treurer de aquest concepte”.*⁵²

No menos censurable para el clero misionero resultaban los procedimientos que poseía la cultura popular para averiguar quienes eran las víctimas de los embrujamientos. Un fraile capuchino anónimo nos ha dejado un testimonio acerca de como se actuaba para saber si un niño estaba realmente maleficiado. Según el mismo religioso este sistema era considerado infalible:

*“Jo tinch una criatura, que días atrás estaba malalta; pensant jo si seria embuixada, prengue un vas de agua clara y tirant 3 gotas de oli, anant que oli se desfeia, y anaba al fons, cregui que la criatura tenia embuixada, certament embuixada”*⁵³

⁵¹ BUB. *Explicacio dels manaments...* Ms. 1424., Fol. 154

⁵² BPF. *Explicacio clara, y copiosa...* Ms.cit. Sin numerar

⁵³ APCC. *Sermón contra la superstición y la adivinación.*, Sin numerar

Para hacer frente a las acometidas del poder nefasto de las brujas, la cultura popular se arma de toda una serie de procedimientos preventivos y conjurativos. Para la Iglesia eran censurables ciertos métodos utilizados frecuentemente para neutralizar cualquier tipo de influencia maléfica. De ello da referencia Pere Salses, doctor en teología por la Universidad de Cervera, y gran conocedor del mundo rural catalán por sus años de rector en las parroquias de Santa María de Llivia, en pleno corazón de los pirineos, y Ponts, las dos localidades situadas en la diócesis de Urgel:

*“Tots aqueixos remeys naturals que usan contra los bruxos, son supersticiosos. La escombra tras la porta, las clafollas de ous, la sal espargida, las agullas, tot son remeys vans, y supersticiosos; y asso es invocar al dimoni, quant volen deslliurarvos de ell, y es pecat mortal, del que sols vos pot excusar la ignorancia”.*⁵⁴

La Iglesia, a través de la palabra de los misioneros apostólicos, introduce entre las masas populares una argumentación lógica y plenamente racional sobre la procedencia de las calamidades, alejada de todo vestigio de interpretación brujeril. Las enfermedades son producto de una natural alteración corporal interna, o pueden en ocasiones ser enviadas por Dios para remisión de los pecados cometidos por los hombres:

*“Ara aquella dona, que despres de unas furiosas barallas donar de mamar una criatura, no li danya la salut?. Si, perque alterats los humors, li dona la llet emposoñada; y lo morirse la bestia no pot ser cosa natural, com haber menjat alguna mala herba, o haberli picat algun animal venenos?. Sens dupte pot ser aixi, o sino busque la causa en si mateix; perque son graves culpas han mogut a Deu que li envies aquest castich. Deixat dona pues, dona temeraria de formar mal judici de aquella, o aquesta altra persona, perque tu ets la que te has fet lo mal, dexa de tornar la fama, y confessarte ab un bon dolor y proposit, si no vols experimentar major castich de la Divina Justicia. Y de aquí en avant fuig de barallas, y no facis mals judicis”.*⁵⁵

Este tipo de advertencias son habituales en los sermones de los predicadores apostólicos, siempre con el objetivo de desactivar la carga de

⁵⁴ Pere SALSSES. *Promptuari moral sagrat, y cathecisme pastoral, de platicas doctrinals y espirituales sobre tots los puntos de la Doctrina Christiana, per predicar en la Quaresma, Diumenges, y demes festivitats, Rogativas per aygua, y altres necessitats, ab indices de la Sagrada Escripura, de las Platicas, y cosas mes notables que en se contenen*, Barcelona, 1754., p. 135-136

odio de una sociedad que expresaba sus angustias a través de los terrores de su imaginación. Un religioso de la orden de Santo Domingo, el nombre del cual la historia no ha dejado constancia, escribía sobre esta problemática lo siguiente:

*“Que no siau facils en tenir per malefici o embruxant las desgracias, que ordinariament succeheixen en criaturas o en gent gran, que vos enganyen de mitg a mitg per lo comu y si passau a sospitar de aquells y del altre, ab fonaments leues y judican mal de ellas, fareu un gran pecat mortal de judici temerari; y en asso haveu de tenir molt cuydado; porque es font de molts pecats mortals, porque fulana en digue que las pagariau, que recordariau de ella, y cosas semblants, porque el altre vos toca la criatura, y despres se enmalalteix, o se mor, o ve altra desgracia, aquella es bruixa, ella lo ha fet”.*⁵⁶

La literatura misionera no se cansa de repetir el error principal en que no debe caer el buen cristiano: atribuir a personas inocentes las ansiedades y frustraciones individuales o colectivas, ya fuesen materiales o morales.

El discurso eclesiástico descarta cualquier hipótesis de origen sobrenatural, y para ello no deja nada a la improvisación, abordando todas las facetas posibles del problema. Así, los teóricos de la época sostenían la opinión de que muchas mujeres con reconocida fama de brujas en su localidad de residencia padecían en realidad alguna especie de senilidad mental, a consecuencia de su avanzada edad, que las hacia proclives a las visiones fantásticas y falsas sugerencias inspiradas muchas veces por las maquinaciones del diablo.⁵⁷ La propia Inquisición defiende y refuerza la explicación racionalista de la brujería . El fraile franciscano Gangadi, en un párrafo de su discurso contra la superstición pronunciado en 1794 delante del Santo Oficio de Barcelona, argumenta sobre esta cuestión lo siguiente:

*“No es menos cierto que la mayor parte de las apariciones, visiones, y brujerías, no son sino fruto del cerebro trastornado, y que se va al origen con la luz de la verdad, se conoce la ignorancia, la astucia, o el fanatismo de los que se tienen por magicos, o por inspirados”.*⁵⁸

⁵⁵ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit.*, Sin numerar.

⁵⁶ BUB. *Doctrina Christiana*, Ms. 1414, Sin numerar

⁵⁷ B.P.LEVACK. *La caza de brujas...op.cit.*, p. 38

⁵⁸ Buenaventura Antonio ANYBALI. *El cándido o sean diálogos filosóficos*, Barcelona, 1795. Sin numerar.

En esta misma dirección, los predicadores también alertan a los cristianos de mantenerse alejados de los individuos que presumieran poseer la facultad de manipular las fuerzas de la naturaleza por medio de fuerzas ocultas, por ser muchos de ellos simples embaucadores que quieren aprovecharse de la credulidad popular. No iban mal encaminados los misioneros en sus apreciaciones. En la Europa del Antiguo Régimen las mujeres pobres, especialmente viudas con escasos o nulos recursos económicos, malvivían en deplorables condiciones, teniendo que recurrir a menudo a la mendicidad para sobrevivir. Ciertos hombres y mujeres en situación económica hartamente precaria aprovechaban la credulidad de mucha gente para hacerse pasar por brujos y brujas, ofreciendo sus servicios a las personas necesitadas a cambio de remuneración económica. De esta manera conseguían, al menos por un cierto período de tiempo, escapar de la miseria material en la que se hallaban y hacerse respetar por la colectividad de vecinos, aunque muchas veces si las cosas no salían tal y como el cliente deseaba la aventura podía terminar trágicamente. Los religiosos ponen en guardia a su público:

*“Jo crech, que hi ha personas tan perdudas, parlo de aquestas que per fer temor als altres, y alzar de alli tot lo que volen se fingeixen bruxos o bruxas, per pasar be la vida. Poden estos a arribar a major miseria?. Per alzar quatre coses terrenas, se infaman per passar la vida, viuhem tant malament. O locura!. Causan temor als homens, pero tambe causan horror als Angels, y son abominables devant de Deu”.*⁵⁹

Toda esta pastoral ampliamente difundida por toda la geografía del Principado dirigida a desengañar al pueblo cristiano acerca de la realidad de la brujería y de los sortilegios maléficos, tiene su reverso en la pastoral demonológica de terror. Al contrario de la primera que quiere apaciguar y restablecer la paz social entre vecinos, la segunda tiende a inflamar las conciencias despertando los más terribles sentimientos de venganza.

El discurso demonológico y la tradición mitológica

Si bien la predicación popular con un contenido racionalista fomenta la incredulidad hacia el fenómeno de la brujería, la Iglesia institucional no renuncia a los postulados de la doctrina escolástica de Santo Tomás de Aquino que defiende la presencia real de las brujas en el mundo. No se excluye la posibilidad que en ocasiones concretas puedan manifestarse conductas siniestras frente a las cuales es preciso armarse espiritualmente para hacerles frente. Una buena prueba son los numerosos exorcismos contra los sortilegios demoníacos de los rituales diocesanos de los siglos XV-XVIII.

En este contexto, la predicación demonológica clásica sobre la brujería desarrollada en la Europa Moderna tenía un objetivo radicalmente opuesto al discurso racionalista-antisupersticioso que dominaba la cultura religiosa de los hombres de la Iglesia catalana durante el período moderno. Los dos métodos tenían en común que iban dirigidos al pueblo cristiano como procedimientos educativos de la moral católica. Pero aquí terminan las semejanzas. Si la predicación racionalista remarca los aspectos negativos de las personas entregadas a las prácticas mágicas y los conflictos sociales que frecuentemente llevaban aparejados, es precisamente para desengañar a los crédulos que tales actividades son una simple superchería y engaño del diablo, fruto de la imaginación e ignorancia popular; todo lo contrario de la predicación demonológica, a la que estaban adheridos la mayoría de los teólogos europeos después de la Contrarreforma. Su objetivo primordial es propagar las concepciones de la elite culta sobre la brujería con todos sus tópicos incluidos.

Durante los períodos de gran pánico colectivo, en ocasiones de episodios de caza de brujas, era cuando este discurso pastoral hallaba mayor repercusión entre la gente común. En toda Europa se pronunciaron sermones contra la brujería durante las épocas de mayor represión judicial. El propósito último de este género de predicación no dejaba de poseer un fin pedagógico: poner en alerta a la comunidad de los cristianos sobre las aberraciones monstruosas de los siervos del culto satánico, conseguir que la gente ignorante no se uniera a las filas de los creyentes de la brujería, garantizar las confesiones de quienes

⁵⁹ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit.*, Sin numerar.

se habían unido o participaban de esta creencia y asegurar el apoyo popular para terminar con este horrendo delito.⁶⁰

Todas las elites dirigentes del continente europeo compartieron en algún momento de su historia la preocupación por transmitir a las masas populares su modelo de conceptualización demoníaca. Así, el clero de los Países Bajos predicaba regularmente sermones doctrinales contra la brujería según las instrucciones recibidas por las autoridades civiles y religiosas de aquel territorio.

Históricamente, el ejemplo más representativo de hasta donde podía llegar el celo de los predicadores, tanto católicos como protestantes, en su afán de difundir las teorías de la cultura docta sobre la brujería, lo encontramos en Salem, en el Estado norteamericano de Massachussets, cuando antes de 1692 el sacerdote luterano Samuel Paris inició una intensa campaña de predicación antibrujeril, que sin duda predispuso inconscientemente a muchos de sus oyentes a descubrir brujas donde no las había en los años inmediatamente posteriores, cuando tuvo lugar en aquella localidad y otras colindantes una gran caza de brujas sin precedentes en la historia de Norteamérica. El pastor protestante continuó alimentando el sentimiento antibrujeril una vez desatada la gran locura de la persecución con repetidos sermones, que advertían de los graves peligros que para la salud de los cuerpos y el bienestar de las almas implicaba tener vecinos discípulos del diablo.

En España también se registran ejemplos de este tipo de predicación demonológica. En el transcurso de la gran caza de brujas de Zugarramurdi (Navarra) de 1610-1614, el monarca Felipe III da instrucciones para que de inmediato los obispos tomen resolución de enviar sacerdotes a la zona para que predicaran contra las brujas, tal y como había sucedido en una anterior caza de brujas en 1527.⁶¹ Lejos de tranquilizar los ya exaltados ánimos de los aldeanos sobre el temor de las brujas, los sermones de los predicadores aún insuflaban más la llama del terror entre los habitantes de las comarcas afectadas, multiplicándose en poco tiempo las denuncias a personas sospechosas de mantener pacto secreto con el diablo. Los espíritus

⁶⁰ Este aspecto está muy bien tratado en el libro de G.HENNINGSSEN. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Madrid, 1987

⁶¹ B.P.LEVACK. *La caza de brujas...op.cit.*, p. 54

racionalistas no dejaban pasar ocasión para censurar la influencia perniciosa de estos sermones en la propagación de la fiebre brujeril. El inquisidor Alonso de Salazar Frías comentaba sobre la gran caza de brujas de 1610-1614 lo siguiente: *“Que todo el asunto comenzó después de que Fray Domingo de Sardo acudiera allí para predicar sobre estas cosas”*.⁶² El mismo religioso añade al comentar los acontecimientos que se sucedieron en aquellas tierras: *“No hubo ni brujas ni embrujados hasta que se les habló y se escribió de ello”*.⁶³ Salazar insistía en que no debía otorgarse ningún crédito a las denuncias de los vecinos: *“dicen lo que se les antoja en odio de sus vecinos o en confusión o mal discurso de lo que las criaturas pequeñas flacamente suelen decir por sueños o por relaciones de lo que oyen decir a otros”*.⁶⁴

El inquisidor Salazar hace gala de una gran clarividencia cuando aborda el origen del problema. A este respecto, los historiadores ponen sobre la mesa la cuestión de la responsabilidad de la Iglesia en el desencadenamiento de las epidemias de caza de brujas. Keith Thomas se pregunta si la brujería en la Edad Media era un peligro real para la gente común según los propios protagonistas. Este historiador inglés se inclina a pensar que en este período de la historia europea existían importantes dificultades y conflictos, pero las tensiones se canalizaban a través de otros medios. Fue tras la Reforma, tomando la protección del ritual católico, que se hace aparecer a la brujería como un grave peligro para la gente, siendo la predicación uno de los factores principales que contribuyeron a ello.⁶⁵ Por su parte, Bengt Ankarloo y Gustav Henningsen formulan la hipótesis de que el conflicto maléfico entre vecinos a nivel de la comunidad local fue reinterpretado y diabolizado por los inquisidores católicos, los pastores protestantes y la elite burocrática creada por los emergentes Estados nacionales.

El Principado no estará al margen de esta situación. En 1627, año en el que la Inquisición de Barcelona juzgó el mayor número de casos de brujería y superstición en toda la historia de la institución del tribunal barcelonés, tuvo lugar un episodio que recuerda la predicación demonológica clásica

⁶² Cit. *Ibid.*, p. 212

⁶³ Cit. G.HENNINGSSEN. “El mayor proceso de la historia (Navarra, 1609-1614)”, *Historia 16*, 80, Madrid, 1982., p. 52

⁶⁴ Cit. H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p. 228

despertadora de temores y angustias. El 21 de junio de aquel año el predicador dominico Crisostomo Bonamich, calificador del Santo Oficio, en el transcurso del Auto de Fe celebrado en el barrio del Born de la ciudad de Barcelona, es el encargado de predicar un encendido sermón de marcado carácter barroco contra los supersticiosos y herejes:

*“Digo, pues, conforme a lo que queda dicho, que contra los zorros y contra los lobos infernales, ay perros celestiales con hachas encendidas en sus bocas, contra la congregación de los hereges, o errates, o temerarios, contra los hechizeros o hechizeras, contra los maléficos, contra los supersticiosos, contra los alumbrados, contra aquellos que están en aquel aparador, y otros que andan apartados de Dios, y reverencian al diablo, dexando de reverenciar al verdadero Dios, como se debe, y piden favor al demonio, olvidando, dexando y menospreciando a Dios”.*⁶⁶

Sin embargo, ciertas características apartan al Principado del modelo clásico de predicación de terror demoníaco a la que tan aferrados estaban la mayoría de teólogos europeos.

En la Cataluña de los siglos XVII y XVIII el discurso demonológico vendrá expresado por una política eclesiástica fundamentada en la aplicación de una pedagogía ambivalente de represión y asimilación de símbolos y creencias populares que será bastante desigual en su alcance, y que tendrá como objetivo final la propagación del temor al diablo y el sometimiento de las voluntades humanas a las prescripciones dictadas por la iglesia postridentina.

Sin renunciar al procedimiento de la predicación pastoral contra la brujería basada en argumentos racionales, ya expuestos en las páginas precedentes, la Iglesia de la Cataluña del Antiguo Régimen privilegiará una política aculturizadora que concilie las conceptualizaciones doctas sobre el diablo, el infierno y las brujas, con las arcaicas tradiciones que bebían directamente en las fuentes milenarias de la mitología popular. La literatura de las relaciones de sucesos y los *exempla* extraídos de los sermones misionales son la base

⁶⁵ K.THOMAS. “Problemi sociali, confliti individuali e stragoneria”, M.ROMANELLO (ed.). *La stragoneria in Europa...op.cit.*, p.203-234

⁶⁶ *Sermón que por orden del Tribunal de la Santa Inquisición predicó el R.P.Maestro Fr.Chrysostomo Bonamich de la Orden de Predicadores Calificador del Santo Oficio, en el Auto público de la Fe, que se celebró en el Born, la plaça mayor desta Ciudad de Barcelona a 21 de junio de 1627.* Sin numerar

documental sobre la cual la Iglesia del Principado construirá su peculiar doctrina catequética.⁶⁷

Pese a mantener una actitud relativamente tolerante hacia el fenómeno de la brujería, las autoridades religiosas del Principado no descuidaban la vigilancia. Las instrucciones generales de visita pastoral de todas las diócesis catalanas ordenan que en sus inspecciones anuales los obispos, o en su defecto los delegados diocesanos, inquieran la correspondiente información acerca de sí en las localidades visitadas habitan individuos que tuvieran relación con las prácticas mágicas y supuesto trato con el diablo: *“Si sabeu de algunes persones que tingan, o, hagen tingut tracte, pacto ab lo dimoni, si en bruxes, etxixeras, encantadoras, augureros, conjurs”*.⁶⁸

Las leyes sinodales son escuetas con respecto a estos profesionales de la magia. Con pocas excepciones se limitan a recomendar un más estrecho control de sus actividades por parte de los sacerdotes titulares de la parroquia, a fin de impedir que los vecinos de la localidad acudieran a solicitar sus servicios. Una de las contadas excepciones la hemos localizado en unas ordenaciones sinodales del arzobispado de Tarragona promulgadas durante las primeras décadas del siglo XVII, que nos ofrecen un cuadro muy completo de hasta donde podía llegar el poder maléfico de las brujas. Muy probablemente los eclesiásticos que incorporaron este texto a la normativa legal canónica estuvieron influenciados por la brujomanía que se respiraba en buena parte de la Cataluña interior durante el primer tercio del siglo XVII:

“Lo malefici es una especie de magia. Son molts y diversos los mals que executan contra los homens los malefichs, bruxos, echicers, y echiceros. Unas vegadas infundint son en las mares arrebaren dels seus mateixos pits las criaturas. Altres los llevan la vida, altres indueixen y mou el amor torpe, y lascivo. Altres causan ruina en los bens temporals, y de fortuna; altres dolors y enfermetats formant certes figures de cera, plomet, o fanch, atravessades ab puntes, o agulles per atormentarlos los cossos que representan. Altres pactan ab lo dimoni, maltracten als que aborrexen. Altres permetenlo Deu introduceixen y possan los dimonis en los cossos dels homens. Altres ab malefichs impedeixen lo us del matrimoni reduhint a impotents los casats. Y ultimament altres vegadas inquietan los ayres, turban los nuvols, mouhen tempestats, trons

⁶⁷ M.GELABERTO VILAGRAN. “Los exempla. Mitología popular, apologética cristiana y cultura impresa en la Cataluña del siglo XVII”, *Historia 16*, 195, Madrid, 1992., p. 45-51

⁶⁸ AEV. *Provisiones generales para los visitadores del obispado de Vic. Siglo XVIII*

y pedregades per destruir los fruyts de la terra, que son de servir per lo nostro sostento y alivio".⁶⁹

La época en que fue publicado el documento coincide con la más importante ola de caza de brujas de la que se tiene conocimiento en Cataluña. Entre los mismos prelados surgieron serias discrepancias sobre la realidad o no de la brujería. El obispo de Vic, Andrés de San Jerónimo, afirmaba sin rodeos que las brujas existían: *"no niego yo que algunos casos destos puedan ser sueños o yllusiones del demonio, pero digo que los más son verdaderos"*.⁷⁰ El obispo de Barcelona, Joan Sentís, también compartía la opinión de la existencia de la brujería. Por el contrario, los prelados de las diócesis de Tortosa y Solsona, Luis de Tena y Joan Alvaro respectivamente, mostraban su abierta incredulidad.

En todo caso es poco habitual encontrar en los sermonarios catalanes de este período pláticas doctrinales que expresen abiertamente una firme convicción en la creencia de las brujas, sin atribuir su motivo principal a una falta evidente de instrucción religiosa de la gente. Los tratados de misión de las ordenes religiosas impresos o manuscritos de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII silencian el clásico discurso antibrujeril del vuelo nocturno, asambleas orgiásticas, sacrificios y canibalismo de criaturas humanas, y otras atrocidades atribuidas a las brujas. Sin negar taxativamente la posibilidad de su existencia se inclinan claramente hacia posiciones de gran prudencia. En este sentido el discurso oficial de los misioneros franciscanos es harto elocuente. En sus sermones los religiosos de la orden de San Francisco no niegan objetivamente el hecho real de la brujería, pero en sus explicaciones no se recrean en detalles escabrosos que pudieran hacer cundir el pánico entre el auditorio:

"Y no vull dir absolutament que no hi pugua haver bruxas, o bruxots, en lo mon, porque se que la Santa Iglesia te remeis previnguts per lo que pot succeir en esta materia...parlo de lo que en realitat son bruxos ab pacto express ab lo dimoni, porque estos infelizas animas, sino resolen de trencar tal pacto, van a mes correr al infern".⁷¹

⁶⁹ ACA. *Ordinacions synodals de Tarragona*.. Sin numerar

⁷⁰ H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*,p. 228

⁷¹ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit.*,Sin numerar

J. Delumeau señala como un hecho sorprendente que en las misiones francesas de los frailes lazaristas de los siglos XVII y XVIII,⁷² el tema de la predicación contra la superstición y los maleficios estuviera totalmente ausente del repertorio de pláticas doctrinales de las misiones de los hijos de San Vicente de Paúl. Aspecto remarcable de su política de predicación por la importancia de su labor pastoral en el marco rural francés. Por el contrario, el discurso contra los maleficios ocupaba una plaza de una cierta importancia en el programa doctrinal de los misioneros franciscanos catalanes. En un sermonario ampliamente utilizado en las campañas misioneras franciscanas desarrolladas entre 1686 y 1765, uno de los temas doctrinales argumentaba contra la “creencia en maleficios”, situándose en penúltima posición de un total de once asuntos principales dirigidos a reformar las costumbres.⁷³

El discurso demonológico con toda clase de detalles sobre los poderes de las fuerzas satánicas parece estar reservado para el consumo exclusivo de los clérigos.⁷⁴ Los manuales de doctrina católica destinados para la lectura de los religiosos son la fuente principal de difusión de la idea del complot diabólico que quiere terminar con la humanidad. De esta manera el clero tomaba pleno conocimiento de los peligros que podían acarrear las manifestaciones del enemigo de Dios. Los sermones que expresaban una firme creencia en las brujas parecen ser bastante raros e ignoramos si iban dirigidos a un público con una cierta instrucción religiosa, o simplemente formaban parte del repertorio general de pláticas destinadas a reformar las costumbres. Su contenido transmitía las creencias demonológicas de la elite cultural:

“Del malefici usan per ocasionarnos, ab la ajuda del dimoni gravissims danys, tant en la vida, y salut, com en los bens; y los que usan dest malefici, son las bruxas, y bruxots. O desventuradas criaturas; Que dire de las suas juntas infernals ab lo dimoni? De las suas sacrilegas blasfemias? De las adoracions vils al dimoni? Sont tant feos, enormes, y execrables los pecats, y sacrilegis que cometen, que no permet la decencia de est Sant Lloch, lo explicarlos.

⁷² J. DELUMEAU. *Un chemin d'histoire...op.cit.*, p. 146

⁷³ El resto de los temas eran los siguientes: Desprecio de las misiones; Blasfemias a Dios y a los santos, e irreverencias en los templos; Maldiciones de los padres a los hijos; Descuido de la enseñanza cristiana por parte de los padres, e insultos de los hijos a los padres; Falta de confesión por vergüenza y comuniones sacrílegas; Profanidad de las fiestas; Contra la masturbación y tocamientos, ya solitarios o mutuos entre jóvenes; Contra los amancebamientos; Contra los amancebamientos entre hermanos, suegro y nuera, tío y sobrina; Resistencia a la confesión.

⁷⁴ Francisco Bethencourt cree que la ausencia del mito del sabbat en los manuales de confesión se explica por el reconocimiento de la jurisdicción inquisitorial sobre el delito de brujería herética

Diuhen alguns, que per art del dimoni bolan; pero la veritat es, que no bolan, sino que lo dimoni bolan las porta; los facilita lo dimoni las trassas per xupar, y matar a las criaturas, ell los obre las portas, porque no los conegan. No los transforma (que no pot fer lo dimoni) sino que los fa apareixer en diferent figura, com uns animals domestichs, v.g. com a gallinas, gats, o gossos...”.⁷⁵

Para la cultura eclesiástica las acciones de la brujería maléfica se dirigían fundamentalmente a la sexualidad y la reproducción humanas. En este marco, la técnica mágica más empleada fue la “ligadura”, procedimiento que buscaba anular las facultades reproductoras del hombre y a impedir la consumación del matrimonio. En las confesiones de los acusados por delitos de brujería frecuentemente aparecen narraciones sobre la aplicación de esta técnica mágica. El objeto esencial de embrujamiento era el cordón de la bragueta del hombre al que se quería convertir en impotente. El cordón era anudado tres veces por la bruja mientras salía por una puerta, al mismo tiempo que recitaba unas oraciones prescritas para la ocasión. Si se quería devolver la potencia sexual al hombre se invertía el proceso ritual, la bruja desligaba los nudos mientras entraba por una puerta.

De la preocupación de la gente por evitar ser víctima de este horrendo maleficio se encuentra la extendida creencia, al menos en buena parte de la Cataluña interior, de que este encantamiento maléfico únicamente podía ser neutralizado si los futuros esposos cohabitaban juntos antes de contraer matrimonio, creencia que sólo podía causar escándalo y consternación en la Iglesia, ya que atacaba frontalmente su política de reforma dirigida contra los amancebamientos y toda convivencia íntima entre hombre y mujer fuera del matrimonio. En la asamblea sinodal del obispado de Lérida celebrado en 1691, se condena esta creencia y a todos aquellos que la observaren, ordenando al clero de la diócesis estuviera especialmente vigilante en denunciar a las personas que hicieran vida conyugal sin estar casados con la excusa de verse libres del maleficio diabólico:

“Con mucho dolor nuestro habemos entendido el abuso que hay en nuestro obispado, en tratando de contraer matrimonio, o en estar concertados, e jurados los que quieren contraerlo, cohabitan luego juntos en una misma casa, haciendo vida maridable, y tratándose, como si verdaderamente fueran marido, y mujer, y esto con pretexto, de que no podrán obrar en ellos los maleficios, ni

⁷⁵ Pere SALSES. *Promptuari moral...op.cit.*,p. 136

ligaduras, después de haberse juntado, invención que ha introducido la astucia del demonio, por medio de malos cristianos, y personas olvidadas de Dios, para conseguir tanto número de ofensas de su Majestad divina, con tan grande cargo de las almas de los contrayentes, y de los que los dan consejo, asistencia, y favor para cometer estos pecados, con escándalo público de la Iglesia, y en desprecio de sus preceptos, y de la disposición del S. Concilio de Trento. Por tanto, deseando remediar tan perjudicial abuso, mandamos en pena de excomunión mayor latae sententiae, una pro trina canónica monitione praemitia, y de diez ducados, conforme vieramos la obstinación y dureza de los contrayentes, que antes de haber contrahido matrimonio, con palabras de presente, in facie Ecclesiae, o habiten en una misma casa, los que tratan de contraherlo. Y a los que no obedecieren este nuestro mandato, mandamos así mismo al Cura, que los publique por descomulgados; los evite de los oficios divinos, y de la comunicación de los fieles, y de los sufragios de la Iglesia, y los execute la pena y multa irremisiblemente; notificando primero a sus feligreses, al tiempo del ofertorio de la misa mayor esta nuestra constitución, y enseñándolos el engaño tan grande con que viven en esta”⁷⁶

Las páginas de los libros catequéticos catalanes no mencionan la descripción de este procedimiento para rendir sexualmente impotente al varón. Las referencias son antiguas y sólo tienen un carácter conciso y de clara advertencia. En un catecismo doctrinal titulado *Dels confessors la vera guia espiritual*, publicado en Barcelona en 1535, puede leerse en el folio XXI lo siguiente:

“Si negu cosa afet, o procurat fer o algu beure, o menjar alguna cosa per ser mes amat e volgut o que avoresca; o sia avorrit, o que no puga conexer carnalment lo marit a sa muller es peccat mortal. Sapia el confessor que adat o fet dar, ni que a fet; e li pot deffer tal malefici quel desfaça; car es cosa meritoria les obres del mal sperit destruyr ab intencio de curar lo malefici. Si a fet, o fet fer alguna incantacio, o malefici per tal que sobre, contra natura a algu dona sanitat, o enfermetat, que ses guarda a sol deu, sis vol se faça ab paraulas, o ab signes, o ligaduras, o ab pregaries, o semblants coses les quals lart de la medicina condena, es prohibit, o peccat mortal. Si ab simplicitat e ignorancia, o a fet crehet les tals paraulas, es peccat venial. No es de creurer que els encantadors, o malefichs que algunes vegades done, o causant sanitat als malats, o als fan malalties que de propia virtut, o potestat, o face lo ques fa per voluntat de Deu que totes coses fa just”

No parece que esta representación conceptual tan negativa de la brujería haya impregnado las mentalidades religiosas de las capas populares catalanas, si hemos de hacer caso a la imagen del diablo recogida en las narraciones de

⁷⁶ ADL. *Constitutiones synodales ilerdenses(1691)*. Tit. IX. Cap. III., Fol. 119-120

los folkloristas que recorrieron el campo catalán durante el siglo XIX y primera mitad del XX, donde la figura del demonio adquiere caracteres cómicos y al que sin ningún reparo se acude en caso de necesidad, siendo siempre burlado cuando exige como recompensa de sus servicios el alma de la persona favorecida. Las creencias populares sobre el demonio parecen ser muy diferentes del modelo propuesto por la cultura docta.

Sin embargo, no siempre las cosas fueron así. La percepción popular de la figura del diablo recogida en la tradición popular europea es asombrosamente próxima a la poseída por la cultura sabia durante la mayor parte de la Edad Media. Jean-Pierre Bayard,⁷⁷ Edouard Male,⁷⁸ y Jeffrey Russel⁷⁹ han estudiado esta faceta de la cultura religiosa. Estos tres investigadores están de acuerdo en que la representación iconográfica medieval no presenta al príncipe de los infiernos como un ser terrorífico y de aspecto monstruoso. Bien al contrario, Satanás aparece bajo la forma de un ángel triste o melancólico, de una gran belleza y con grandes alas blancas como los espíritus angelicales buenos, revestido con ropa de color azul en lugar del rojo de éstos últimos. Las imágenes medievales de Lucifer no son en absoluto desagradables. El retrato dibujado del príncipe de las tinieblas elaborado por la imaginación de la cultura docta adquiere caracteres polimorfos, como en muchas de las declaraciones de personas simples procesadas por la Inquisición al ser interrogadas acerca de la forma física en que se les presenta el diablo. El personaje es descrito de una manera muy similar: Un hombre joven de rasgos agraciados, figura corporal estilizada y con una larga cabellera rubia flamígera al viento. Una imagen que recuerda al Cristo de los Evangelios del Nuevo Testamento. A veces, incluso, adquiriría la naturaleza femenina representada bajo el aspecto de una hermosa joven mujer.

A partir del siglo XII se opera una transformación radical. En los retablos de las grandes iglesias romanas son pintadas las primeras representaciones monstruosas del ángel caído, limitadas a ciertas deformaciones de la cabeza y del cuerpo, pero sin aún modificar la silueta humana. Ya en el siglo XIV la

⁷⁷ J-P.BAYARD. *Le diable dans l'art roman*, París, 1982

⁷⁸ E.MALE. *L'art religieux du XIIIe au XVIIIe siècles en France*, París.

⁷⁹ J.B.RUSSEL. *Lucifer: the devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1984

imaginería cristiana hará de él un ser horrendo, y en el siglo XV se consolidará esta imagen añadiéndole atributos de la más baja condición animal.

Para Russel y Male el origen de esta mutación iconográfica trascendental hay que buscarla en las alucinaciones de los frailes ascetas de los siglos XI y XII, religiosos sometidos a una estricta disciplina penitencial del cuerpo, de cilicios mortificadores de la carne humana y ayunos prolongados que alteraban la conciencia con horribles pesadillas, consecuencia directa del dolor físico y de las privaciones fisiológicas.

La difusión y triunfo de la nueva imagen de Satán corrió a cargo de las ordenes monásticas, responsables de reorganizar el orden social de la cristiandad bajomedieval, cimentado en la confección de las colecciones canónicas y en la redacción de las sumas teológicas, armazón de la nueva estructura organizativa de la Iglesia. Los predicadores apostólicos propagaran posteriormente en sus campañas misioneras esta imagen tan siniestra de Lucifer y del resto de las fuerzas diabólicas.

Los remedios que se proponen para defenderse de los ataques de estos formidables enemigos del hombre entran de lleno dentro de los moldes de la apologética católica de arrepentimiento y contrición de las conciencias. Sólo la Iglesia puede liberar por medio de las defensas espirituales a las personas víctimas de las acometidas de la violencia brujeril: *“No hi ha altra remey, que recórrer als remeys espirituals de la iglesia, a las reliquias dels sants, a la Santa Creu, las sagradas imatges, el aigua beneida, el Agnus Dei, la frequencia dels sacraments, y Maria Santissima”*.⁸⁰

Aquí el mensaje de redención eclesiástica es diáfano: un alma fortalecida por la práctica cotidiana de la fe cristiana no ha de temer en ningún momento los ataques de las fuerzas del mal.

En Cataluña, la preocupación de la Iglesia por buscar procedimientos efectivos en la lucha contra las formidables fuerzas enemigas espirituales de los hombres es de tradición antigua. En un libro litúrgico manuscrito de finales del siglo XV conservado en el Museo Episcopal de Vic,⁸¹ que recoge las prácticas ceremoniales vigentes en ese obispado durante la Edad Media, esta

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ J.GUDIOL. *Catàleg dels llibres manuscrits al Museu Episcopal de Vic*, Barcelona, 1934 (número 4001 del inventario, Fols. XI-XXX)

consignado un *Ritus contra fulgura et tempestatem*, exorcismo dirigido contra los demonios aéreos engendrados de terribles tempestades de lluvia y granizo, acompañadas de ensordecedores truenos y temible aparato eléctrico de rayos y relámpagos. El rito ceremonial está incompleto pues faltan las últimas páginas del texto. Para conjurar los ejércitos demoníacos de la atmósfera, el sacerdote debía proceder del siguiente modo: revestido con los hábitos sagrados del oficio de la misa, estola y cruz colgando de su pecho, tenía que buscar un lugar situado en un espacio al aire libre. Una vez allí trazaba una cruz en la tierra, entre los brazos de la cual escribía las siguientes palabras: *Jesus nazareus=sidrach=misach=et Abdonage*. Se proseguía con una serie de oraciones e imprecaciones destinadas a rechazar los espíritus maléficos del aire.

Este rito fue expurgado posteriormente de los textos litúrgicos impresos de la diócesis, ya que su contenido remitía en exceso a las prácticas ceremoniales profanas de la magia docta, que la Iglesia, por su brazo ejecutor de la Inquisición, combatía activamente. Este deseo de las autoridades eclesiásticas del Principado en querer intervenir en el ámbito del combate religioso frente a Satanás y sus escuadras diabólicas se prolongará durante siglos, no sólo dentro del marco estricto de las ceremonias protectoras, sino también en el contexto de la teología doctrinal.

A finales del siglo XVIII la temática demonológica aún ocasionaba encendidos debates teológicos en Cataluña, cuando en el resto del continente europeo hacia tiempo que se había apagado completamente la furia contra las brujas, como lo demuestran los razonamientos que sobre este particular expone el Abad franciscano Buenaventura Antonio Anybali que sostiene la realidad de la brujería para ciertos casos:

*“Aunque algunos quieren colocarlos en la clase de las fabulas, y creen que todo lo que cuentan los reos de estos delitos procede de una acalorada fantasia, sin embargo, ateniendose al gravissimi juicio de Alfonso Clastro, no negare que algunas veces proceden de esta ultima causa; pero tambien pretendo que los hay con toda verdad, o que los ha habido a lo menos, como consta por la confesion de ellos mismos”.*⁸²

⁸² Buenaventura Antonio ANYBALI. *El cándido...op.cit.*, p. 151

En esta misma línea se manifestaba en 1813 el fraile dominico Francisco de Alvarado, quien defendió públicamente en una de las sesiones de las Cortes de Cádiz la creencia en las brujas.

El estudio analítico de los sermones no permite, desgraciadamente, penetrar en las entrañas profundas de la lógica interna de la cultura y religión de la gente común en lo que concierne a las creencias demonológicas y a su pensamiento sobre el mundo ultraterreno. Para ello es preciso acudir a una fuente documental profusamente utilizada entonces como procedimiento reformador de conductas. Nos estamos refiriendo a las relaciones de sucesos y a los abundantes *exempla* moralizantes, insertos en el discurso general de ciertos sermones como modelo ejemplarizante de cómo debe comportarse un cristiano para evitar la condenación. Esta vía de cristianización se fundamenta en la recuperación de un conocimiento folklórico antiguo por parte de la elite cultural que el movimiento catequético bajomedieval había hecho aflorar a la superficie, y que fue puesto al servicio de los intereses de la emergente iglesia postridentina mediante la transcripción impresa de las relaciones de sucesos y *exempla* medievales.

Este proceso que alcanzará, con más o menos intensidad, a todo el orbe cristiano, parece iniciarse en el siglo XIII con la introducción de la devoción popular a la Virgen del Rosario por parte de la orden de Santo Domingo de Guzmán. La propagación de este culto mariano provocará un amplio movimiento catequético doctrinal a cargo de los religiosos mendicantes que abrazará buena parte del territorio catalán.

En este sentido, la estructura de la vida conventual en la Cataluña de los siglos XIII al XV no implica un aislamiento respecto de la vida cotidiana de los laicos. Las casas de religiosos dominicos existentes en el Principado durante este período (Cervera, Lérida, Tarragona y Castelló de Ampurias) son el núcleo de partida de una intensa circulación de miembros de la Orden de Predicadores que abarca todo el campo catalán,⁸³ circunstancia que favorece un contacto casi permanente del mundo clerical con la cultura popular, reflejado en la introducción de temas de contenido folklórico en sus narraciones apologéticas, y que la nueva veneración a la Virgen María del Rosario no hará más que potenciar.

Como han señalado Jean-Claude Schmitt, Jacques Le Goff y Claude Bremond, esta ausencia de distanciamiento del mundo religioso con respecto a la tradición popular se ponía de manifiesto en la Europa occidental medieval durante la Cuaresma, cuando los laicos acudían al interior de los conventos a confesarse, y los frailes tenían la oportunidad de escuchar de las propias voces de las personas relatos de historias muy alejados de la ortodoxia predicada por la iglesia.⁸⁴

Dentro de esta problemática general podemos establecer para la Cataluña de los siglos XVII y XVIII una doble relación dialéctica del fenómeno:

- a) Una presencia y circulación de mitos y creencias populares, a menudo relacionados con el demonio, en la literatura manuscrita o impresa aparecida durante este período, convenientemente reinterpretados e insertados en un discurso de cariz apologético y de reforma moral destinados al consumo de las clases privilegiadas, burguesía y grupos sociales artesanales letrados.
- b) Esta misma literatura es transmitida oralmente a las masas populares, fundamentalmente por el clero parroquial y misionero, a través de las pláticas y catequesis cotidianas y/o misión, que conduce a un fortalecimiento de las tesis doctrinales que la Iglesia institucional quiere difundir. Esta interacción entre cultura docta y cultura folklórica tiene un carácter desigual. Hay un predominio abrumador del modelo cultural religioso que enmascara el fondo mítico folklórico sobre la que están construidas muchas de las narraciones.

La literatura religiosa deviene de este modo un intermediario cultural entre las imágenes populares y la cultura docta. Esta aplicación demuestra que la teología no es un corpus teórico esclerotizado y formalista, preocupada únicamente por mantener la pureza de la doctrina, muy al contrario, la doctrina es adaptada a las necesidades del auditorio.

Los géneros temáticos sobre los que se articulaba el discurso demonológico de conversión moral eran de diverso tipo, aunque muy a menudo tenían

⁸³ M.GELABERTO VILAGRAN. "Los exempla...". *art.cit.*, p.47

⁸⁴ J-CL.SCHMITT, J.LE GOFF, CL.BREMOND. *L'exemplum...op.cit*

relación con el mundo de los muertos y los aparecidos. La brujería, de hecho, se inscribe dentro del plano de actuación de las fuerzas maléficas de la noche.

Del repertorio de materias sobresalen especialmente cinco: 1. Diabolización de seres mitológicos. 2. Metamorfosis de la naturaleza humana en forma animal. 3. Cristianización de entidades mitológicas nocturnas. 4. Humanización de figuras celestiales. 5. Cristianización de territorios en posesión de criaturas maléficas.

Orígenes histórico-culturales de la mitología folklórica en Cataluña

En la Edad Media y durante una gran parte de la Edad Moderna los bosques y las regiones montañosas de Europa son un verdadero refugio de creencias antiguas y residencia de seres fantásticos.⁸⁵ En estos lugares habitan genios, espíritus, demonios, desterrados desde hacia largo tiempo del espacio civilizado –ciudades, pueblos y tierras cultivadas. La península ibérica no se situará al margen de esta situación cultural.⁸⁶

Existían todo un cúmulo de mitos populares heredados de siglos anteriores relacionados con el mundo sobrenatural y la brujería que todavía son registrados en los trabajos de los folkloristas catalanes de los siglos XIX y XX. El historiador medievalista francés Pierre Bonnassie piensa que muchas creencias de índole pagana relacionadas con la antigua religión animista se mantuvieron muy vivas en Cataluña durante toda la Alta Edad Media. Para este historiador la pervivencia del paganismo (ya sea de raíz romana, celta o germánica) es una característica común a todas las sociedades del occidente europeo hasta el siglo XI. Cree Bonnassie que la cristianización del campo europeo fue extremadamente lenta y encontró numerosas resistencias. Se precisó medio milenio (del siglo III al IX) para que la escritura cristiana penetrara entre el campesinado. Añade el medievalista francés que este proceso fue especialmente dificultoso en tierras catalanas. Basándose en análisis filológicos, Bonnassie demuestra que el Principado es una de las pocas regiones de occidente donde perviven durante la Edad Media antropónimos

⁸⁵ C.I.LECOUTEUX. *Demons et génies du terroir au Moyen-Age*, París, 1995

⁸⁶ F.DELPECH. “Rite, mythe et société: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique”, *Medieval folklore*, 1, 1991., p. 10-56

preindoeuropeos (del género de Ennec, Gali, Eló...), fenómeno este totalmente desconocido en Francia.⁸⁷

Esta larga inmovilidad cultural de siglos explicaría en buena medida la continuidad en el tiempo de viejos mitos paganos en las mentalidades de los habitantes de muchas comunidades rurales de bosque y montaña, favorecidas por su aislamiento geográfico, de la Cataluña medieval y moderna. Si seguimos la tesis de Bonnassie, la religión católica no empezaría a penetrar profundamente en el Principado hasta la segunda mitad de la Edad Media por efecto de la cristianización emprendida por los frailes mendicantes.

Para reconstruir el universo cultural en el que se hallaba inmerso una buena parte de la cultura popular rural catalana y el trabajo de conversión de mentalidades emprendida por la iglesia, se hace necesario abordar el análisis de cada uno de los puntos del repertorio temático mencionado en la página anterior.

Diabolización de seres mitológicos

En la tradición cultural popular europea existía una arcaica creencia basada en las espectrales apariciones de espíritus masculinos o femeninos integrantes de siniestras comitivas nocturnas, a la que estaban encadenadas una multitud de almas en pena, dirigidas por divinidades de origen pagano relacionadas con el mundo de los muertos y que aterrorizaban a los hombres que tenían la mala fortuna de encontrarse con tan siniestra aparición. A partir del siglo XI la Iglesia iniciará un proceso que conducirá a su diabolización.

En las narraciones elaboradas por la Iglesia para su difusión entre la gente común los espíritus de la noche de la tradición mitológica popular son diabolizados. Es el caso de la cabalgada fantástica nocturna, por el aire o la tierra, de ciertas divinidades de la antigua cultura pagana vinculadas con el mundo sobrenatural de la oscuridad, Diana o Holda (la denominación varía en función de las diferentes culturas en las cuales se manifiesta), y la tropa del gigante Hallequin, en su rol masculino. Estos personajes dominan todo el

⁸⁷ P.BONNASSIE. *Catalunya mil anys enderrera*, Barcelona, 1982

folklore medieval europeo y su influencia se prolonga a través de la Edad Moderna.⁸⁸

Esta creencia se alimentaba en la extendida opinión de que ciertas mujeres tenían la capacidad de volar por los aires en un cortejo fantástico a lugares lejanos donde participaban en asambleas nocturnas. Esta idea fue compartida por diversas culturas del mundo clásico antiguo. Se pensaba que determinadas mujeres surcaban el cielo nocturno en una comitiva siniestra, a la cabeza de la cual se encontraba Diana, diosa romana de la fertilidad de la Roma clásica, relacionada estrechamente con la luna y la noche, el mundo subterráneo y la magia, con amplias facultades para repartir a su antojo dones benéficos y prosperidad, en un caso, o desolación y muerte, en otro. En los pueblos germánicos esta deidad latina era sustituida por Holda, diosa que como Diana tanto podía desempeñar funciones bienhechoras como desencadenar terribles destrucciones.

Ante semejantes creencias la actitud de la Iglesia medieval fue clara. Todo eran representaciones imaginarias de la gente común causadas por fantasías diabólicas que obraban sobre los espíritus débiles de los humanos, especialmente las mujeres. Esta visión escéptica queda registrada en el *Canon Episcopi*, serie de instrucciones escritas en el siglo X y que algunas centurias más tarde ayudarán a forjar el estereotipo elíptico de la bruja diabólica, incorporadas al derecho canónico en el siglo XII. Esta conceptualización del fenómeno dominará el pensamiento intelectual del clero hasta el triunfo de la filosofía escolástica en el siglo siguiente. El escepticismo del canon respecto a la creencia de que algunas mujeres emprendían largos viajes aéreos es claro:

*“Algunas mujeres embrujadas, pervertidas por el diablo, seducidas por ilusiones y fantasmas de demonios, creen y confiesan que cabalgan sobre ciertos animales durante las horas nocturnas acompañando a Diana, la diosa de los paganos, y a una innumerable multitud de mujeres, atraviesan en el mortal silencio de la noche grandes espacios de la tierra, obedecen sus ordenes considerandola su señora y se someten a su servicio en ciertas noches”.*⁸⁹

⁸⁸ C.GINZBURG. *Historia nocturna...op.cit*; p. 83-102; J.VERDON. *La nuit au Moyen Age*, París, 1994., p. 75-88; Cl.LECOUTEUX. *Fântomes et revenants au Moyen Age*, París, 1986., p. 110-146

⁸⁹ Cit. O.GIORDANO. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983., p. 265.

Esta interpretación conservadora fue barrida por la doctrina teológica escolástica de los siglos XIII-XV, cuando estas reuniones nocturnas de mujeres dejaron de considerarse simples fantasías de personas engañadas por el diablo, para pasar a ser una realidad incontestable en la convicción de que un gran número de personas del sexo femenino acudían a las juntas demoníacas a la llamada de Satán, donde se rendía culto al enemigo de Dios y se copulaba con él. La imagen del sabbat diabólico está ya servida.

Sin embargo, entre los eclesiásticos existían muchas incertidumbres sobre la realidad de los vuelos. Alfonso de Madrigal, *el Tostado*, obispo de Avila (1449-1455) expone en el año 1436 su opinión de que las traslaciones aéreas de las brujas son ilusiones de la imaginación provocadas por los engaños del demonio, pero cuatro años más tarde cambia radicalmente de posición afirmando que el diablo realmente las transporta. Pedro Ciruelo, por su parte, sostiene en 1519 la opinión de la coexistencia del vuelo real y el desplazamiento ilusorio. El *Malleus Maleficarum* concilia las dos hipótesis. Sin negar la veracidad del *Canon Episcopi*, el texto de los inquisidores dominicos alemanes Institoris y Sprenger aporta ejemplos reales de translaciones corporales, producidos siempre con el consentimiento de Dios. Para no contradecir la teoría medieval se estableció la distinción entre las “antiguas brujas” de las que habla el *Canon Episcopi*, y las “nuevas” que harían su aparición en el mundo a partir del siglo XV, formando una secta demonológica adoradora del diablo.

En Cataluña se conserva documentación donde se demuestra que la antigua interpretación conservadora de la brujería no había cambiado substancialmente en el transcurso de los siglos. En el siglo XVI las instrucciones del *Canon Episcopi* se mantienen inalterables en el Principado, situándolo al margen de la corriente de renovación teológica que tuvo su inicio unos siglos atrás. Un libro confesional publicado en 1535 y atribuido a Francesc Eiximenis dice al respecto:

“Si creu que algunes dones ab una o multitud de altres de nit sobre un basto untat, o sobre algunes certes besties, y axi passar: y anar diverses parts de la terra en molt poch spay de temps, o semblant, totes aquestes coses son

erroneas; y falsas, e tals fantasies per lo mal sperit esser imprimides en les prenses dels infels".⁹⁰

Según la tradición mitológica antigua, cuando en sus incursiones nocturnas Diana o Holda realizaban travesías terrestres sus acciones eran siempre benéficas. En la cultura popular de los países mediterráneos el mito adquiría la forma de "las señoras de la noche",⁹¹ séquito de mujeres que acompañaban a la "Dama Abonda", quienes visitaban las casas con finalidades bienhechoras. Estos espíritus femeninos de la fertilidad multiplicaban los alimentos que encontraban en los hogares. En sus visitas nocturnas la "Dama Abonda" y sus acompañantes tenían que hallar los recipientes de comida y bebida abiertos y dispuestos para su ingestión. Si se les impedía comer y beber la desgracia y la escasez material invadían la casa al poco tiempo.

Por su origen pagano esta tradición era totalmente ajena a la religión cristiana. Los reformadores de la Cataluña del siglo XVII condenan la creencia en los cortejos fantasmales nocturnos. En 1677 el fraile carmelita Magí Massó pronuncia en un sermón sobre el valor y la estima del alma lo siguiente: "*No creerás en criatura alguna que no sea otra que Dios. Pecan contra esto los encantadores, todos los que creen en los fantasmas que se suele decir van de noche y aparecen*".⁹²

Ante la imposibilidad de asimilar estos restos de paganismo que aún permanecían vivos en el sistema conceptual de la cultura popular, la Iglesia medieval procedió a diabolizar a estos seres mitológicos. El mismo predicador antes citado relata dentro del mismo sermón un *exempla* sacado de la *Vida de San Germán de Auxerre*, de Constancio de Lyon, muy habitual en los libros de misión de los predicadores itinerantes catalanes de los siglos XVII y XVIII, en el cual los espíritus de las mujeres de la fertilidad son asimilados a demonios:

"De San Germán se lee, que siendo hospedado una noche en una casa de huéspedes, allá muy tarde dentro de la noche, vio parar una mesa, preguntó la causa, le respondió la huésped: que en aquella hora venían unas buenas mujeres, y para ellas se preparaba la mesa; entonces el santo varón veló para ver lo que haría, y vio venir los demonios en forma humana; levantose, y los

⁹⁰ F.EIXIMENIS. *Dels confesors la vera guia espiritual*, Barcelona, 1535., Fol. XXI

⁹¹ C.GINZBURG. *Historia nocturna...op.cit.*, p. 88-102

⁹² Magí MASSO. *Arbol fructuoso...op.cit.*, p. 20

*conjuro en nombre de Dios se fuessen. Llamó a todos los de la casa, y les dixo, si conocían aquellas personas, respondieron que si, que eran los vezinos que acostumbravan venir a las noches; entonces embió a las casas de los vezinos, y todos se hallaron en su cama. Los demonios confusos, confesaron sus encantamientos, y engaños, desapareciendo en humo para volverse a su infierno”.*⁹³

El texto nos informa de la existencia de personas mortales que acompañaban a la comitiva diabólica en su recorrido nocturno mientras sus cuerpos reposaban inconscientes en la cama. La posibilidad de realizar viajes extáticos, ya mediante vuelo o traslación terrestre, remite a una de las tradiciones más enraizadas dentro del universo de las creencias colectivas populares de todas las épocas y de todas las culturas: la creencia en el *doble*, es decir, un cuerpo idéntico al físico pero de naturaleza etérea que en el estado de vigilia permanece en el interior del primero, y que sólo manifiesta su independencia durante el sueño fisiológico, en ciertos tipos de enfermedades psicosomáticas acompañadas de estados de trance o en situaciones de enfermedad grave que lleven aparejada un coma profundo, y también por el consumo de sustancias estupefacientes que condujesen a un estado de catalepsia prolongado.⁹⁴ Libre de su prisión corporal el *doble* puede recorrer enormes distancias en el espacio y en el tiempo, ya fuera en algún lugar remoto del planeta o incluso en los límites del más allá, mientras el cuerpo físico del que procede se halla inconsciente. La Iglesia medieval terminará identificando la vieja creencia popular del *doble* con el alma inmortal cristiana.

Algunos partidarios de la interpretación ilusoria de la brujería, Alfonso de Madrigal en una primera época, Jean Nider, Jean Bergane y sobre todo la corriente racionalista de pensamiento italiano surgido en el siglo XVI (Pietro Pomponazi, Francesco Ponsibinio, Girolamo Cardan, Giovanni Batista Porta y otros), sostenían que los pretendidos vuelos que se atribuían las brujas durante los procesos judiciales eran en realidad sueños o visiones causados por la aplicación de sustancias alucinógenas en la piel.

En un texto anteriormente mencionado se dice que en el Principado existía la creencia en el vuelo de ciertas mujeres “*sobre un bastó untat*” o *montadas “sobre algunes certes besties”*, como habitualmente hacían las seguidoras de

⁹³ *Ibid.*, p. 21

Diana. La primera forma puede remitir al uso de ungüentos estupefacientes con propiedades alucinógenas aplicados por medio de un palo en la parte sensible de la membrana vaginal que provocaría ensoñaciones y la ilusión de estar recorriendo grandes distancias espaciales.⁹⁵ La relación ungüento-bastón no aparece hasta el siglo XV en los procesos por brujería y en los textos religiosos a partir de aquella época. El empleo de sustancias psicotrópicas como elementos alteradores de la conciencia humana podría explicar en ciertos casos la causa de los fantásticos viajes en éxtasis que relataban haber realizado personas acusadas de brujería. Aunque no se ha de descartar que esta hipótesis responda más a una elaboración racional propuesta por los autores escépticos de los siglos XV y XVI, que a la posibilidad real que semejantes unturas provocasen un efecto alucinógeno de gran envergadura, ya que en muchas confesiones de brujas que declaran haber sido transportadas por los aires están ausentes cualquier tipo de referencias al uso de sustancias estupefacientes.

En Cataluña había reputados hombres de Iglesia que muy avanzado el siglo XVI eran reacios en admitir que los participantes humanos de los cortejos sobrenaturales nocturnos tuvieran trato alguno con el diablo, ni se aplicaran ungüentos para traspasar el umbral que les facilitara entrar en contacto con las fuerzas del ultramundo, sin atribuirlo todo a la flaqueza de entendimiento de la gente. En 1568 el obispo de Vic, Benet de Tocco, reafirma este pensamiento: *“Pequen, los que creuen que les bruxes dexen la anima y resta lo cos en casa sensa anima”*.⁹⁶

La tradición cultural europea nos proporciona preciosos ejemplos de la capacidad de algunos individuos en emprender viajes en estado onírico a tierras ignotas. De hecho, era el *doble* de la persona quien emprendía el viaje mientras el cuerpo permanecía inmóvil mientras aquel no regresaba a su envoltura carnal.

En el siglo XVI la Inquisición actuó de oficio sobre las actividades de los *benandanti* en la región de Frioul, al norte de Venecia, quienes confesaron que

⁹⁴ C.I.LECOUTEUX. *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*, París, 1992., p. 83-120

⁹⁵ R.KIECKHEFER. *European witch trials: their foundations in popular and learner culture, 1300-1500*, Londres., p. 41. Sobre el empleo de sustancias alucinógenas para establecer contactos con el más allá en las diferentes culturas ver M.HARNER. *Alucinógenos y chamanismo*, Barcelona, 1977.

⁹⁶ Benet de TOCCO. *Ordinari e manual per als curats...op.cit.,p . 57*

durante ciertas noches del año se reunían en un lugar donde luchaban encarnizadamente contra los brujos para garantizar la fertilidad de las tierras.⁹⁷ Los *benandanti* eran practicantes de un culto agrario precristiano que los inquisidores, ante la imposibilidad de comprender la lógica y la función de esta creencia, acabaron identificándola con monstruosas ceremonias brujeriles, frente a la evidencia de no poder reconducir esta práctica bajo una interpretación cristiana.

Un caso parecido les sucedió a las llamadas "*donne di fuori*", literalmente mujeres del exterior, estudiadas por Gustav Henningsen.⁹⁸ Estas mujeres fueron procesadas por la Inquisición de Sicilia acusadas de brujería. A través de la lectura de los pliegos inquisitoriales se nos desvela la naturaleza mítica de sus actividades. Según el contenido de sus declaraciones, periódicamente se reunían en asambleas nocturnas en parajes apartados donde la figura del demonio estaba completamente ausente. Estas personas poseían la capacidad de sanar las enfermedades, localizar la fuente de los maleficios y neutralizarlos. Comúnmente son descritas como hermosas mujeres vestidas de blanco o negro. Como en el caso anterior de los *benandanti* los inquisidores terminaron identificando sus prácticas benéficas con horribles rituales satánicos. Como bien podemos comprobar la cultura mediterránea parece haber sido terreno propicio para la conservación de antiguas creencias paganas, revestidas bajo formas más o menos cristianizadas, que escandalizaban a los inquisidores.

En su versión masculina la figura mitológica que conducía la horda nocturna fue también presentado como un fantasma diabólico, bajo la forma de un gigante armado que conduce una tropa o "ejército furioso". Esta tradición aparece registrada documentalmente a partir del siglo XI. Jean-Claude Schmitt formula la hipótesis de que se tratara de una antigua tradición germánica difundida en la Europa de la Alta Edad Media a raíz de las invasiones de los pueblos del norte.⁹⁹ El mismo autor señala que en el mismo instante en que se multiplican los relatos de apariciones fantásticas de este ejército fabuloso se consolidan las estructuras sociales de la época feudal.

⁹⁷ C.GINZBURG. *I benandanti. Stragoneria e culti agrari...op.cit.*

⁹⁸ G.HENNINGSSEN. "The ladies from outside: an archaic pattern of the witches sabbath", B.ANKARLOO y G.HENNINGSSEN (eds.). *Early Modern European Witchcraft. Centres and peripheries*, Oxford, 1990.

El conductor de este cortejo extraordinario remite a la figura de Hallequin, personaje legendario del folklore medieval europeo y cuya tradición permanecerá viva hasta bien entrada la Edad Moderna. Según las distintas culturas en que se manifieste adquiere diversas denominaciones semánticas. Figura mitológica perteneciente al antiguo fondo cultural indoeuropeo, aparece en los textos indistintamente como conductor de un ejército salvaje a caballo o jefe de un séquito fantástico de almas errantes a él encadenadas que no hallan sosiego en ninguna parte. La tradición señala que los suicidas, las personas fallecidas de muerte violenta y los niños recién nacidos que no hubieran recibido el sacramento del bautismo integraban tan siniestra comitiva.

Durante los siglos XI-XII la Iglesia medieval intentó cristianizar esta creencia. Para justificar su discurso el clero adujo que las narraciones de estas fantasmales apariciones remitían a un purgatorio itinerante de las almas en pena que no encontraban reposo ni en el cielo ni en la tierra. A finales del siglo XII cuando la Iglesia halló un lugar específico donde situar el purgatorio esta interpretación dejó de tener razón de existir.¹⁰⁰ La tropa mítica fue diabolizada. El conductor que guiaba el ejército nocturno apareció como un fantasma diabólico o incluso como el mismo Satanás. El encuentro fortuito con este séquito ultraterreno podía tener funestas consecuencias.

Esto es lo que le sucedió a Josep Garner, un campesino natural de la localidad de Olesa de Montserrat y vecino de Barcelona. El 4 de febrero de 1679, perdido en la espesura nocturna del bosque en un viaje de regreso a la ciudad, tuvo un imprevisto encuentro con la tropa fantástica:

“Viernes, de 3 de febrero de 1679, día que se sigue al de la Purificación de la Soberana Emperatriz de los Cielos partió dicho Josep Gener de su casa, morada también de su mujer, y familia a las siete de la mañana a caballo en un rocín, vestido con una ropilla verde, señalada con las armas del hospital de la misericordia (obra que acredita la piedad catalana, por serlo de refugio para muchos pobres, así hombres como mugeres), calzaba unas alpargatas con calzón, y medias, llevaba sus alforjas grandes, y ceñíala una correa, y de ella colgaba una daga, llevaba veynte y cinco papeles con la imagen de la Virgen de la Misericordia, titular de dicho hospital, carteles, y procura de los señores administradores, para la llega, a fin de sustentar los pobres, que en dicha Santa Casa hallan consuelo en su miseria; antes de salir de su morada, pidió a su

⁹⁹ J.-Cl. SCHMITT. *Historia de la superstición...op.cit.*, p. 135-136; Ibid. *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale*, París, 1994., p. 115-147.

¹⁰⁰ J. LE GOFF. *La naissance du purgatoire*, París, 1981

mujer le diera el Rosario, pues el llevarle consigo era estilo, que le había hecho aprender su devoción, entre otros que confiesa tiene; son de cuentas, que llaman marietas, y encadenados con una cruz en medio; circunstancias que son del caso, dióselas la mujer, despidióse de ella, y emprendió su camino, cogióle para la villa de Sitjas, Villa Nueva de Cubelles, y Conit, pidió la limosna en sus iglesias, y casas, repartiendo dos carteles, lo qual fue en los quatro, cinco, y seis días de febrero.

Martes (día que se siguió a los dichos) continuó el pedir en Castell de Fels, Gava, y Villa de Cas, lugares del obispado de Barcelona, y reconociendo se retiraba el día, y avezinaba la lobreguez de la noche, pidió en una casa de Gava, si, o por amor de Dios, o del interés, querían darle posada, escusáronse los amos de ella, remitiéndole a otra, sucedióle lo mismo, y sólo halló acogida en enseñarle otra, que lo es del término de la villa de San Clemente, junto a una baxada de las de Bagas, y tomando el camino por la margen de una caudalosa corriente por estar lóbrego ya el cielo, y sin más luz, que la trémula de las estrellas, sin saber por donde encaminar sus dudosos, y amedrentados pasos, al cabo de breve rato vino a perderse, emboscándose entre incultas plantas; pero si hubiera desacertado en la entrada, no es mucho hubiera acertado la salida; O juicios divinos; quien pudiera prever pues tan suaves disponen las causas segundas para efectuar sus incomprensibles, y soberanos decretos a su mayor gloria, y mayor bien de las almas.

Perseveró con todo esto para ver si experimentaría más favorable fortuna, pero hayóla tan constante en su daño, que no sólo le perseguía con la lobreguez del cielo, sino también con lo enlodado del suelo, causa que le hizo en el pecho una hoguera de enojo, de cólera y de ira, que atizado de la indignación de el demonio, empezó a chispar centellas de palabras que al oirlas ofende al oído menos católico; acompañado de la turbación llegó a una sierra del bosque, y al emprender la bajada, a la mitad de ella, cayó el rocín, tras de él Josep Gener, el cual por hallarse revestido de infernal ira, en grandes y espantosos gritos dijo estas palabras: Valganme los diablos. Caso raro; apenas acabó de pronunciar la última, cuando le cubrió su aliento un susto tan grande que sin poder discurrir si a caso había caído, si estaba echado, o en pie apretó a correr, baxando la cuesta hasta llegar a un torrente, pásóle muy presto, y continuó a caminar por la espesura del bosque; vio en él un bulto que le parecía era de hombre con escopeta; y sin saber lo que hacia quiso escapar de él, subiendo muy apresurado por la áspera de aquella cuesta, a cuyos pies le pareció ver muchos bultos que tenían visos de hombres a caballo que pasaban de una parte a otra, destrozando árboles con no pequeño ruido, el cual seguía el de los caballos en morder los frenos, pusieronse delante dos de ellos, siguieronle los otros, con no menos tropel, que ruido. Lleno de horror, y espanto subió por la cuesta hasta llegar a una parte de donde le parecía oír un ruido como de agua, cuando en alguna corriente parece se quexa de los estorbos que hacen los guijaros a la fugitiva plata; quiso apartarse de su vecindad, y al ejecutarlo, parecióle se lo querían estorbar dos de los dichos caballos que tenía delante, como obligándole a que volviera, repitiéndolo por no menos de quatro o cinco veces.

Dexáronle al fin subir, a su entender, por la cuesta de el monte, y parecíale sentir un grandísimo hedor como de azufre, descubriendo por todo el rededor unas linternas con luces, y andando con ellas, le pareció últimamente se despeñaba de una cumbre muy alta (a bondad infinita, y refugio de pecadores,

María) invocó su nombre con el título de el Rosario solicitando su amparo en estas palabras: *María Santíssima de el Rosario no me desampareis en esta ocasión y necesidad que vos sois todo mi amparo, y ayudadme con vuestra misericordia (palabras que fueron el hilo que le sacaron del confuso laberinto de tantas calamidades) pasose el mal olor, desaparecieron aquellos infernales bultos, y las luces de los faroles, hallándose ehado como un plomo encima de un duro peñasco, en un lugar profundo que servía de división a la grandeza de dos montes; estando de esta suerte vio un bulto blanco que por dos veces ya se le acercaba, ya se volvía, quiso levantarse, y al quererlo executar no le fue posible por dolores que le atormentaban los pies, y las piernas, reconociéndose como fuera de si enajedo de los sentidos, teniendo sus ojos como entelados; conociendo no podía ejecutar el intento de andar, incorporose encima de la misma roca, encamino la nave de su corazón al norte de los afligidos María Santíssima de el Rosario, y Ave María, gastando en esto tan piadoso rato, a su parecer, dos horas, poco más, o menos...estuvo Josep Gener la noche de el marte, día y noche de el miércoles, hasta el amanecer del jueves, y afirma (que no es de pequeña admiración), que en todo este tiempo, estuvo siempre en unas profundas tinieblas, ni vio otra luz, sino la que encerraban las farolas...*¹⁰¹

Una versión en lengua catalana de la misma narración publicada unos años después (1685), pero que recoge una versión más antigua que vio la luz en 1540, y de la que es autor el dominico Jerónimo Taix, aporta pequeños detalles del carácter militar de este ejército siniestro ausentes en el relato anterior: *“li aparegue veurer un bulto de home agigantat ab una escopeta, o massa de armas en las mans...y ab tot lo dit acompanyament dels dits cavalls, com si fos un exercit de cavalleria”*.¹⁰²

La figura de Hallequin, rey del cortejo de las almas errantes que no hallan descanso, descrita aquí como un jinete gigante de forma humana con una gran maza en la manos, es la representación exacta que hacen de él las relaciones apologéticas medievales de hechos extraordinarios, y de la que indudablemente es deudora el libro del fraile dominico.¹⁰³

En la narración la tradición mitológica se presenta alterada. El contenido folklórico del mito es traducido en los términos de la ortodoxia cristiana. Perdido

¹⁰¹ *Triunfo glorioso...humilmente le invocan e imploran, a donde el dicho Josep Gener en hecho propio, a mayor gloria de Dios, alabanza de su Santíssima Madre, y aumento de la devoción del Rosario, y así mismo, corrección, y escarmiento de los coléricos, denuncia lo que a él mismo le sucedió*, Barcelona, 1677

¹⁰² Jerónimo TAIX. *Llibre de miracles de Nostra Senyora*, Barcelona, 1685

¹⁰³ El autor de este libro fue un fraile dominico del convento de Barcelona nacido en 1503. El texto en cuestión apareció por primera vez en 1540 y en el transcurso de los siglos XVI y XVII tuvo varias ediciones. Esta obra propagó e incremento la difusión de la cofradía del Rosario, sobre todo a partir de la

en la oscuridad y preso de pánico, nuestro personaje blasfemó y al punto tuvo la atroz aparición como castigo a su pecado. El individuo fue transportado al mismo infierno durante un corto período de tiempo donde estuvo ante la presencia del mismo príncipe de las tinieblas y su corte satánica, junto con las almas de los condenados representadas por una multitud de misteriosas luces prisioneras de los fantasmales jinetes. Sólo cuando el viajero perdido se acordó que era cofrade de la Virgen del Rosario e imploró su ayuda fue restituido a la tierra. La intercesión de la madre de Dios en los momentos críticos es uno de los temas clave en que beben muchas de las relaciones de sucesos y *exempla*, y uno de los principales resortes de la propagandística religiosa del barroco. Las categorías morales que propone el relato son diáfanas: la remisión del pecado y de los castigos del infierno sólo se logran por la contrición de la conciencia y la ayuda auxiliadora de la Virgen María y de los santos.

El contenido del *exemplum* proporciona a la Iglesia la coartada moral que pretende. Mediante una historia breve y edificante se atrae el interés del auditorio, despertando sus emociones. La narración busca divertir, maravillar y especialmente aterrorizar para que el lector u oyente no repita los errores del protagonista del relato. Unas sensaciones reforzadas por la introducción de nombres de personas y de lugares conocidos de todos, creando un sentimiento de proximidad que indudablemente actuará como elemento de persuasión. Sin embargo, la Iglesia tenía que continuar luchando para desacreditar las creencias populares relacionadas con el viejo mito.

El terror de las familias a que alguno de sus consanguíneos llegara a formar parte por la desgracia del destino de la escuadra diabólica del gigante Hallequin hacia extremar las precauciones. Los padres de criaturas fallecidas en el parto y que no habían recibido el agua del bautismo por la precipitación con la que a veces se presentaban los alumbramientos, sin tiempo material de avisar al sacerdote de la parroquia o a la comadrona, autorizada en los casos urgentes a administrar este sacramento para la salvación espiritual del niño, recurrían a procedimientos que la Iglesia calificaba de supersticiosos para que el alma del infante encontrara el camino del cielo y el monarca de los muertos no reclamara su presencia en la tropa demoníaca.

victoria militar de Lepanto (1572), que se atribuyó a la intervención de la soberana Virgen. A partir de aquel año no quedó en Cataluña parroquia pequeña o grande que no tuviera altar y cofradía del Rosario.

A este respecto existía la convicción que determinados santos poseían especial virtud milagrosa para resucitar a niños fallecidos de pocas horas o días. Los padres depositaban el cuerpo sin vida de la infortunada criatura sobre el altar de la iglesia o santuario puesta bajo la advocación particular del santo, y esperaban junto a un sacerdote que se obrara el milagro. A veces sucedía que la imaginación ofuscaba las mentes y que por breves instantes los progenitores del niño creyeran verdaderamente que la criatura recobraba, al menos momentáneamente, un leve soplo de aliento, momento que era aprovechado por el clérigo para derramar sobre la cabeza del infante el agua bautismal y pronunciar las frases del ritual que lo librase de las penas eternas de la condenación.

Esta práctica es condenada por supersticiosa y contraria a la fe por la jerarquía episcopal. En 1593 el obispo de la Archidiócesis de Tarragona, Antoni Agustí, prohíbe que en su provincia eclesiástica tuviera efecto semejante ceremonia y amonestando severamente a los sacerdotes que participaran en semejante rito:

*“vel pueros sine baptismate mortuos ad aliquam ecclesiam deferre, eo pretexto, ut reviviscant, et postes baptizentur, expetendo miraculum sine ulla divina revelatione praecedente, peccatum cum fit, et superstitionem sapiat; sub poena excommunicationis prohibemus”.*¹⁰⁴

No obstante, y pese a la prohibición eclesiástica, la práctica continuó en vigor en Cataluña como lo atestiguan las relaciones de milagros elaboradas por los religiosos guardianes de iglesias y santuarios. La reliquia de San Paladio, guardada en el monasterio de San Pedro de Camprodón, en las estribaciones del pirineo de Gerona, tenía el poder taumaturgico de devolver la vida a niños fallecidos siempre que los padres depositaran su confianza absoluta en las virtudes salvíficas de la santa reliquia del santo: *“Traido su santo cuerpo a Camprodón, pusieron un niño muerto sobre el altar, donde lo tenían, y fue servido Dios resucitarle por sus méritos, y intercesión”.*¹⁰⁵

Esta creencia se inscribe dentro de la tradición cultural folklórica europea del mundo ultraterreno, según la cual existe un grupo de difuntos que por diversas

¹⁰⁴ ACA. *Constitutionum Provincialium Tarraconensium*, 1593, Tit. XXVII., p. 241-242

razones están destinados a no penetrar definitivamente en el mundo espiritual y a vagar indefinidamente por la tierra. Son aquellos que por algún motivo tienen necesidad de la ayuda de sus familiares o bien se hallan en este estado a causa de haber abandonado la vida física de una manera no acorde con los preceptos de la Iglesia. Esta última categoría está integrada por las almas de las personas que durante su existencia terrenal causaron angustia y amenaza a sus vecinos, los brujos y las brujas por ejemplo, individuos fallecidos repentinamente, por suicidio o accidente, y los niños muertos prematuramente sin haber tenido tiempo de recibir el sacramento del bautismo. Estas diversas categorías de almas formaban el grueso de la legión de fantasmas que poblaban el imaginario cultural de las creencias folklóricas europeas, y que la Iglesia no consiguió jamás cristianizar totalmente.

De hecho, la preocupación de los padres para que sus hijos recibieran el bautismo antes de morir, dejando aparte las viejas creencias folklóricas, estaba justificada por la Iglesia sobre sólidos argumentos teológicos. Según la teología cristiana, la exclusión no estaba únicamente reservada a los practicantes de las demás religiones. Ella concierne también a los “paganos”. Era pagano todo aquel que no estaba bautizado. Los niños nacidos de padres cristianos muertos sin el sacramento del bautismo están por esta razón privados de la vida eterna, y condenados espiritualmente, aunque no hubieran nunca tenido la ocasión de pecar. Sin embargo, llevan la huella del pecado original que no ha sido borrado por la administración del bautismo. De este modo, los niños fallecidos no bautizados no tienen derecho a disfrutar de la visión beatífica: gozar de la contemplación de Dios en el cielo.¹⁰⁶ Según el derecho canónico, la exclusión era real ya que los cuerpos de estas criaturas y la de los fetos muertos en el útero del vientre materno debían ser inhumados fuera de la tierra consagrada de los cementerios. A partir del siglo XIII, los teólogos situarán a estas almas en un lugar determinado cerca del infierno llamado limbo, donde no sufren ninguna pena corporal.

No menos pavor inspiraban las almas de los suicidas de quienes la tradición decía que formaban parte del séquito diabólico de Hallequin. La Iglesia negaba

¹⁰⁵ Antonio Vicente DOMENECH. *Historia general de los santos, y varones ilustres en santidad del principado de Cataluña*, Barcelona, 1630., p. 140.

¹⁰⁶ D.ALEXANDRE BIDON. *La mort au Moyen-Age*, París, 1988., p. 261-262

la sepultura de los suicidas en tierra sagrada, ya que consideraba que quitarse la vida voluntariamente era un crimen contra la misma persona y un pecado mortal contra la misericordia divina que conducía irremisiblemente a la condenación eterna. Ante el temor de la violencia de estas almas, las comunidades rurales decidían enterrar los cuerpos de las personas que habían tomado la decisión de terminar voluntariamente con sus vida terrestre, escapando a la muerte natural que les había asignado Dios, fuera de los límites de su parroquia donde eran inhumados sin ningún permiso de la autoridad eclesiástica. El sínodo diocesano de Huesca de 1687 reprueba esta práctica: *“Y porque cuando sucede este caso, los jurados y demas seglares del lugar donde sucede, de su autoridad suelen sacar los cuerpos de los difuntos, que juzgan por desesperados, fuera de su territorio, sin consulta, ni licencia nuestra...”*

Las muertes súbitas o violentas que no se producían en el transcurso de una enfermedad, más o menos larga, que predispusiera el alma a una reconciliación total con Dios por medio de los sacramentos prescritos por la Iglesia, podían conducir directamente a la condenación eterna por la falta de arrepentimiento en el instante del óbito. Los suicidas, los ahogados o los viajeros fallecidos en accidente eran firmes candidatos a integrar la legión de almas en pena por no haber estado en el momento de la muerte en gracia de Dios, y haber obviado la práctica sacramental cotidiana que implicaba la penitencia y la atrición por los pecados cometidos.

Este temor a fallecer sin la debida preparación espiritual está en el origen de las *Ars moriendi* (Artes de bien morir), genero literario aparecido en el siglo XIV y que conocerá una verdadera explosión editorial un siglo más tarde. Eran pequeños manuales donde se ofrecían las directrices principales a seguir para que el alma tuviese un feliz tránsito al más allá, y pudiera así escapar a los demonios que acosaban al alma cuando salía del cuerpo.

Para la Iglesia era esencial que la muerte estuviera acompañada de los sacramentos, era la “buena muerte”, opuesta a la “mala muerte” de quienes fallecían de muerte violenta. El fallecer sin haber recibido los últimos sacramentos de la iglesia representaba, quizá, la mayor de las angustias posibles para los laicos. La jerarquía eclesiástica ordenaba a los sacerdotes la mayor celeridad posible en acudir a la cabecera del lecho del moribundo

cuando las circunstancias lo requiriesen, de día o de noche, en invierno o en verano, incluso en las parroquias de montaña donde a menudo las comunicaciones resultaban muy difíciles por la nieve.¹⁰⁷ Si la muerte se producía por causas accidentales y el alma de la persona era sorprendida estando en pecado mortal sin haber recibido los últimos auxilios espirituales con la imposibilidad de haberse reconciliado con Dios, significaba las penas eternas del infierno o incluso algo mucho peor para los vivos: formar parte del ejército diabólico errante del gigante Hallequin.¹⁰⁸

Históricamente, la atribución de la cualidad diabólica a los seres mitológicos que poblaban el imaginario cultural popular adquiría caracteres dramáticos cuando escapaba al control pedagógico de la Iglesia, o la Inquisición no intervenía para evitar la tragedia. Esto es lo que sucedió a fines de la segunda década del siglo XVII, en plena epidemia antibrujeril desatada en la comarca de Osona, en la diócesis de Vic, cuando unas mujeres procesadas por brujería son acusadas de tener tratos con los espíritus demoníacos femeninos del agua.

Una larga tradición cultural europea atestigua la creencia en estas figuras mitológicas representadas en la imaginación popular como la encarnación de la imagen de una mujer joven y hermosa que surge de una fuente, río o lago con la cabellera flotante y húmeda. Se les atribuía la abundancia y la continuidad de las aguas vivas. En la tradición cultural catalana recibían el calificativo de “*dones d’aigua*”. Estos espíritus frecuentemente entraban en comunicación con mujeres poseedoras de saberes y poderes mágicos fuera del alcance del resto de los mortales.

Durante el proceso incoado en 1618 por la jurisdicción civil contra Marquesa Vila, natural de Sant Feliu Sassera, comadrona y pública curandera de la citada localidad, acusada del delito de brujería por diversas personas a causa de haberse producido varios fallecimientos inexplicables de niños que la citada mujer había ayudado a traer al mundo, una joven adolescente de 15 años, llamada Marquesa Homet, no tuvo reparo en testificar ante el tribunal que juzgaba a la encartada para lanzar una grave acusación que probaba fehacientemente la relación de la procesada con los espíritus maléficos de la naturaleza:

¹⁰⁷ D.ALEXANDRE-BIDON. *La mort au Moyen-Age...op.cit.*, p. 113

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 74

*“Estant jo jugant a cartes en la entrada de la casa hont Marquesa Vila estava ab altrás minyonas, la dita Vila devalla de dalt, y en diguè: Marquesa, vols venir fins assi? The de menester. Y jo hy ani i la acompanyi fins al cantó de la casa de Na Maria Sanoch y nomès ella me diguè si volia anar ab ella fins als pèlechs, que hi ha un gorg de aygua y alli veuriam un remat de dones vestides, part de ellas totas de grana y part de totas de seda, y que eran bonicas y gentils y que hi hauria un home molt galant quens daria diners si volia anar a veurell. Y jo no hi volgui anar sino que la dexi y men torni a jugar a cartes”.*¹⁰⁹

Ante tal declaración los jueces no tuvieron ningún género de dudas que la acusada mantenía estrechas relaciones con los demonios familiares acuáticos y su jefe supremo, Satanás. Esta deposición precipitó los acontecimientos. La infeliz mujer terminó sus días colgada de la horca. Un año después fue ejecutada por bruja en el término de Santa María de Seva, localidad vecina de la anterior, Elisabeth Beneta en circunstancias casi idénticas que la anterior mujer, sin que nadie le pudiera desposeer del título de *“belleza de les aygues”*.¹¹⁰

A falta de estudios sistemáticos que incidan más profundamente sobre esta faceta de estudio de la cultura religiosa popular, hay claros indicios de la divergencia de criterios entre la justicia inquisitorial y la justicia civil a la hora de imponer las penas represivas sobre las creencias más profundas de la simbología mítica popular. La política del Santo Oficio en España osciló entre la represión moderada y la tolerancia. Este criterio ambivalente fue de aplicación bastante desigual entre los diversos tribunales de distrito. William Jr. Christian en su análisis de los procesos por apariciones en Castilla y Cataluña durante los siglos XIV-XVII, establece que los tribunales de la Corona de Castilla mantuvieron una actitud más recelosa y coercitiva frente a las personas acusadas de tener contacto directo con las fuerzas de ultramundo que los de sus colegas de la Corona de Aragón.

Las relaciones de causas de fe del tribunal inquisitorial de Barcelona dan testimonio que la institución sólo intervenía en los casos sospechosos de contener herejía. En 1590 fue preso y puesto en cárceles secretas el francés Guillermo Serenen, vecino de Cubellas (Barcelona) por decir en una conversación *“que antiguamente las personas vivían más porque las*

¹⁰⁹ Cit. L.ORRIOLS i MONSET. *Les bruixes segrestades...op.cit.*, p. 56.

bautizaban con crisma que venía de la torre de Babilonia, y que allí salía de la oreja de una serpiente".¹¹¹ La relajación de las autoridades eclesiásticas del Principado ante semejantes conductas queda reflejada en la ausencia total de casos, entre los miles de legajos correspondientes a procesos judiciales incoados por el tribunal diocesano de la Curia Episcopal de Barcelona entre los siglos XIV-XVIII. Esta política de abierta tolerancia en el caso de Cataluña no era obstáculo para que surgieran voces discordantes dentro de la Iglesia que defendieran actitudes más severas.

Metamorfosis de la naturaleza humana en forma animal

A medida que avanza la Edad Moderna gana adeptos la idea de que las integrantes femeninas de la comitiva fantástica nocturna, ya fuera en sus travesías aéreas o terrestres, realizaban secuestros y asesinatos rituales infantiles cumpliendo ordenes directas de Satanás, representación conceptual que terminará formando parte íntima de la interpretación teológica del sabbat diabólico. Esta imagen tiene su fundamento teórico en la tradición cultural literaria de la Antigüedad clásica.

Los antecedentes se remontan a las *lamias* de la antigua Grecia, mujeres fabulosas que chupaban la sangre y devoraban la carne de los niños de pocos meses, que previamente habían raptado, en un siniestro festín, o como las *strigae* o *sagas* (arpías) latinas transformarse en aves, perros, ratones o moscas. Semejante creencia estaba muy difundida en gran parte de la Europa premedieval. Como sucedía con los vuelos nocturnos y los viajes terrenales nocturnos de Diana o Holda, los hombres instruidos de la Iglesia medieval la consideraron una mera ilusión causada por el diablo y de la que eran víctimas las personas sencillas con escasa instrucción religiosa.

Este parece ser el pensamiento dominante entre la jerarquía episcopal de la Cataluña del siglo XVI. No se da ningún crédito a la creencia de que ciertas mujeres perversas penetrasen durante la noche en los aposentos de las casas para secuestrar niños que sirvieran posteriormente como manjar en sus banquetes satánicos: "*Si creu dites dones poden entrar dins las casas essent*

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 67.

¹¹¹ AHN. *Relaciones de causas de fe*, Libro II (1586-1605), Fol. 113.

les portes tancades, o pendre, e matar les criatures, algunes vegades esser nafrades dels propis pares, mares, falç e heretic".¹¹²

Esta creencia va asociada íntimamente al concepto de metamorfosis. La idea de que las brujas poseyeran la capacidad de transmutar su naturaleza corporal humana en forma animal está bien presente en el imaginario colectivo. Las autoridades eclesiales medievales rechazaron abiertamente esta posibilidad, atribuyéndolo, una vez más, a la ignorancia de la gente común. El *Canon Episcopi* desacredita la vieja creencia:

"Por eso quienquiera que crea que todo es posible, o que cualquier criatura puede ser cambiada en algo mejor o peor, o ser transformada en otras especies o apariencia, por un ser diferente al mismo Dios que hace todas las cosas y a través del cual todas las cosas han sido creadas, a no dudar en un infiel".¹¹³

Al contrario que el vuelo nocturno de las brujas, la posibilidad de la transformación física real del cuerpo humano en un ser irracional fue, por lo general, rechazada por la mayoría de los teólogos que lo concebían como un hecho ilusorio provocado por los artificios maléficos del diablo. Sólo Dios, en circunstancias excepcionales, permitía un cambio en la naturaleza física. Uno de los pocos que aceptaron la probabilidad de la transformación física del hombre en animal fue Jean Bodin. Su hipótesis fue refutada por eminentes demonólogos de la época como Martín del Río, Reginald Scott, Pierre Le Loyer y Jean de Nynauld, que sostenían que las supuestas metamorfosis corporales de hombres en animales respondían simplemente a alucinaciones inducidas por Satán sobre el carácter débil de los humanos.

El descrédito que gozaba entre la elite cultural la idea de que los seres humanos pudieran asumir temporalmente formas animales, no impedía que la cultura popular creyera firmemente que ciertas personas pudieran realizar un cambio de naturaleza corporal con fines perversos. Según Claude Lecouteux, en el universo mental de la cultura folklórica medieval europea estaba fuertemente instalada la creencia en la existencia de un *double* material y físico que poseía la facultad de tomar el aspecto de un animal o de conservar su

¹¹² *Dels confessors...op.cit*, Fol. XXII

forma humana, en contraposición al *doble* citado en las páginas precedentes, espiritual y psíquico, que se manifestaba especialmente en el mundo de los sueños.¹¹⁴ Un ritual diocesano publicado en la ciudad de Gerona en 1550 desengaña a los crédulos que creen en la posibilidad de la mutación de la naturaleza física en animal por parte de mujeres comisionadas por el diablo para entrar en las casas ajenas donde hubiera niños y succionar su sangre: “*Si existimavit mulieres converti in gattas, vel alia animalia, ire de nocte suggere sanguinem puerorum, huismodi, quod est impossibile nisi deo, ideo fatuum credere*”.¹¹⁵

Por estos mismos años los libros penitenciales de los misioneros catalanes instan a erradicar esta creencia de las mentalidades populares durante el interrogatorio de la confesión: “*Si creieu que alguna criatura poderse transformar en alguna similitud, o especie de animal, tals transformacions esser fetes es impossible sino sols per Deu, creurer tal es pitjor del infel*”¹¹⁶. Por su parte, el obispo de Vic Benet de Tocco, reafirma su espíritu racionalista negando cualquier posibilidad de transformación humana en animal. “*Pequen, los qui creuen que ab art del dimoni los homens poden ser tornar en besties o aucells, o altres animals als homes*”.¹¹⁷

La interpretación teológica escéptica del fenómeno no impedía el procesamiento de brujas que confesaban haberse convertido en animales. En algunas regiones de Europa, especialmente las boscosas del norte del continente, se juzgó y condenó a brujas confesas de haberse transformado en lobos. No hemos hallado documentos, ni judiciales ni literarios, que hagan suponer que las brujas del Principado que acompañaban a los espíritus femeninos en sus correrías nocturnas poseyeran la capacidad de convertirse en lobos.

El tema de la licantrópía se inscribe dentro de la teoría de la metamorfosis situándose frecuentemente en el centro de una reflexión general sobre la brujería. La literatura narrativa religiosa coincide con los planteamientos de la teología al afirmar que sólo Dios puede obrar un cambio de naturaleza

¹¹³ Cit. C.OATES. “Metamorfosis y licantrópía en el Franco Condado, 1501-1643”, R.NADDOFF, N.TAZI (eds.). *Fragments para una historia del cuerpo humano*, Vol.I, Madrid, 1990., p. 328

¹¹⁴ CI.LECOUTEUX. *Fées, sorcières...op.cit.*, p. 113

¹¹⁵ *Ordinarium sacramentorum secundum laudabilis ritum Diocesis Gerunden*, 1550

¹¹⁶ *Dels confessors...op.cit.*,Fol. XXII.

fisiológico en el cuerpo humano. Para la mayor parte de intelectuales del pensamiento teológico la facultad de transformar la apariencia externa del hombre por otra animal está desligada del discurso demonológico. La metamorfosis real de hombre en lobo, si es que llega a producirse, es producto exclusivo de la voluntad divina como castigo infringido a los hombres por los pecados cometidos. El diablo no puede modificar la naturaleza corporal que Dios ha dado a cada ser viviente sin su permiso.

Según la interpretación cristiana, existen personas en el mundo predispuestas a asumir la forma animal de lobo en ciertas circunstancias y ciertos períodos, y cuya capacidad para transformarse en bestia les viene impuesta por la fuerza del destino divino, la cual escapa totalmente a su control. Esta elaboración intelectual del fenómeno de la licantropía es conocida como teoría de la metamorfosis monomórfica involuntaria.¹¹⁸ La transformación de los seres humanos en lobo vendría determinada por una compulsión natural o del destino, detrás de la cual se encuentra la manifiesta voluntad de Dios. Consecuentemente estas personas están desprovistas de cualquier intención de causar daño. Sin embargo, algunos estudiosos de la fenomenología diabólica no descartaban que en casos muy excepcionales autorizara Dios que las brujas, con la complicidad del demonio, pudieran convertirse a voluntad en fieros lobos para descargar su maldad obstinada sobre las personas.¹¹⁹

La literatura narrativa religiosa bebe directamente en la tradición folklórica popular para elaborar un discurso compatible con la concepción clerical teológica de la metamorfosis. En este aspecto, la Iglesia manipula una de las creencias que parece haber estado más arraigada en las mentalidades de las colectividades campesinas medievales y modernas –la licantropía– para invertir su contenido original y convertirla en instrumento de adoctrinamiento religioso.

En un sermón incompleto conservado en la Biblioteca Universitaria de Barcelona y datado aproximadamente en la segunda mitad del siglo XVII, se reproduce el *exemplum* medieval relatado por Giraud de Barri en la *Topographia Hibernica* (1182) que narra el encuentro de un sacerdote con una

¹¹⁷ Benet de TOCCO. *Ordinari e manual...op.cit.*, p. 56.

¹¹⁸ L.HORF-LANCNER. “La métamorphose illusoire: Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou”, *Annales*, París, 1985., p.208-226.

¹¹⁹ N.MOLINIER-MEYER. “Environnement et histoire: les loups et l’homme en France”, *Revue d’histoire moderne et contemporaine*, 38, 2, París, 1981., p. 225-245.

pareja de hombres-lobo. El macho explica al sacerdote que una maldición del Abad San Natalis persigue a todos los descendientes de su clan familiar. Cada siete años un hombre y una mujer se transforman en lobos y vagan errantes por la espesura del bosque. Transcurrido este tiempo, si aún permanecen con vida, regresan a su hogar primitivo y recuperan la forma humana, mientras que otra pareja de su mismo parentesco familiar asume esta forma animal por un período igual de tiempo:

“A un sacerdote que iba con un muchacho, les cogió la noche en una selva, e hicieron fuego, y vino un lobo, y les dixo: estad seguros, no temáis, que no hay por que temer, y conjurándolo el sacerdote, diciéndole que criatura era, que hablaba en figura de bestia, respondió que era católico de linaje...y que su mujer cerca estaba vecina a muerte, que le fuera a consolar, fue temeroso el sacerdote, sirviendo de guía el lobo...y valiéndose el lobo de pie como mano, quítote la piel, arrugándola, de la cabeza, vio entonces una vieja, la comulgó, y luego volvió la piel a su lugar, por la mañana condujo al sacerdote por el camino seguro”.

El *exemplum* muestra la coexistencia física de la forma humana y de la forma animal, del entendimiento humano dentro del cuerpo animal. El contenido de la narración apologética es clara: quien se apartara de los preceptos cristianos y mereciera la penitencia de la cólera divina podía sufrir una suerte semejante a la descrita por el relato. La advertencia contenida en el *exemplum* de la pastoral católica no debería dejar en absoluto indiferente al auditorio: Dios puede manifestar su enojo hacia los malos cristianos bajo todas las formas posibles sin posibilidad de remisión.

Cristianización de entidades mitológicas nocturnas

La Iglesia atacaba sobre todos los frentes del complejo entramado de las antiguas creencias populares, allí donde hubiera brechas abiertas para difundir su doctrina a costa de apoyarse en el viejo folklore milenario, todavía bien vivo en el imaginario de mucha gente. La muerte y las ceremonias que la acompañan son objeto de atención preferente para su discurso de conversión moral.

Numerosas informaciones recogidas por laicos y religiosos indican que en la sociedad rural preindustrial europea existía una gran preocupación por el destino futuro de las almas que dejaban la vida terrena. Las familias intentaban proporcionar a los seres queridos que abandonaban el mundo físico un traspaso sin sobresaltos violentos que pudieran inquietar el alma. Los familiares de los enfermos tenían que procurar que el tránsito al más allá de la persona moribunda no fuera traumático. Ello a sabiendas de provocar la desaprobación eclesiástica por las prácticas supersticiosas que a veces acompañaban la intimidad de este acto. Los reformadores de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII desapruban la extendida costumbre de colocar debajo de la almohada cuernos de ciertos animales, que las fuentes no explicitan, cuando el enfermo entraba en estado agónico para así facilitar un tránsito a la muerte dulce y sin sufrimiento.¹²⁰

De hecho, para la creencia popular la muerte no representa una quiebra de lazos de los seres difuntos con los familiares vivos. Según la tradición folklórica, el *doble* se libera definitivamente con la muerte física de la persona. Una creencia antigua afirmaba que durante los tres primeros días que seguían al óbito el alma no abandonaba completamente su envoltura corporal, permaneciendo cerca del cuerpo físico en el que había habitado en vida. En este plazo de tiempo, el alma de la persona fallecida se sitúa a medio camino del cielo, de las penas del purgatorio o de las llamas del infierno. En ocasiones, el alma no consigue traspasar esta fase trascendental de la vida espiritual y termina convirtiéndose en un fantasma errante que a menudo se comunica de modo amenazador a los familiares y amigos con los que había establecido relación en su vida terrestre. Este otro yo del individuo fallecido se transforma en un espectro temible que se aparece a los vivos atemorizándolos. Puede manifestarse la mayor parte de la veces en sueños y provocar espantosas pesadillas.

Los espíritus etéreos de los muertos podían retornar periódicamente a la tierra y visitar la casa y las personas que antaño hubieran tenido vinculación con ella, especialmente en los primeros días del penúltimo mes del año, fechas que el cristianismo hizo coincidir con las fiestas de Todos los Santos y el día dedicado a la memoria de todos los difuntos (1 y 2 de noviembre

¹²⁰ ACA. *Sermón contra el primer mandamiento*, Monacales-Universidad, leg. 130

respectivamente), a fin de erradicar su abierto carácter pagano. Por esta razón, las familias tenían que favorecer los vínculos amistosos con los muertos para de este modo conseguir su protección.

La Iglesia medieval aplica diversas estrategias para terminar con esta creencia incompatible con el dogma que propagaba. En primer lugar, priva a los fantasmas de su corporalidad y los recluye en los sueños, visiones, alucinaciones de origen diabólico. Posteriormente da su propia explicación: estas almas transgredieron en vida las leyes de Dios y de la Iglesia, y son en consecuencia espíritus pecadores a los que les está vedado el acceso al más allá, permanecen retenidos en la tierra hasta que no hayan purgado sus pecados. Esta explicación simple y lógica aparece al mismo tiempo que se elabora la noción de purgatorio, como lugar de expiación destinado a las almas que no son lo suficientemente puras para entrar en el cielo. De este modo, los fantasmas de la vieja tradición folklórica no son más que almas en pena, única interpretación dada por la Iglesia para explicar su presencia en la tierra.¹²¹

El tema de las apariciones de muertos, fuera de las fantasmales apariciones de las tropas de Diana y Hallequin, que vagan por los lugares donde desarrollaron su vida terrena, se halla presente en la literatura profana y religiosa desde los primeros siglos del cristianismo y tiene su continuidad en la literatura apologética de edificación moral medieval y moderna.

Ante las numerosas declaraciones de personas que afirmaban haber visto las almas de los difuntos errar por la tierra, la Iglesia, especialmente en los siglos XII-XIV, difundirá por toda la cristiandad la creencia en el purgatorio como lugar específico de expiación de pecados, y en el retorno, en casos excepcionales, de las almas allí ubicadas para visitar a los vivos en la tierra, a fin de rogar a sus familias que encargaran decir misas y rogativas para así acelerar la salvación de sus almas y abreviar los sufrimientos que allí padecían, y poder acceder de este modo a la gloria celestial.¹²² En un sermón de las penas del purgatorio, el predicador simulaba el habla de un alma allí detenida que regresa a la tierra para expresar a los vivos los grandes beneficios espirituales que ellos obtienen en los sufragios dichos en su memoria:

¹²¹ C. LECOUTEUX. *Dialogue avec un revenant*, París, 1999., p. 70.

¹²² J. LE GOFF. "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Age", *L'imaginaire médiéval*, París, 1985., p. 103-119.

*“Quando se celebran missas por nosotros, muchos de los que assí estamos no sentimos las penas, y se nos permite ir al lugar donde están sepultados nuestros cuerpos, y si hallamos que nos ofrecen oraciones con agua bendita, y el incienso, es tanto el refrigerio que tenemos, que ya nos parece estamos en el descanso del paraíso”.*¹²³

De esta manera se cristianizaba una de las creencias más antiguas del fondo cultural folklórico europeo, aunque de hecho, todavía en pleno siglo XVIII, muchas personas residentes en parroquias rurales de la Cataluña interior no habían olvidado completamente la vieja creencia sobre la que descansaba la doctrina cristiana del purgatorio. Los predicadores misioneros reiteraban sus advertencias: *“Dejad de dar crédito a apariciones de muertos, que aunque sean verdaderas, de cada 100 a quienes se les han aparecido ánimas del purgatorio y así lo han dicho, 99 no son verdaderas”.*¹²⁴ A partir del siglo XII empiezan a proliferar en la literatura narrativa religiosa de sucesos y *exempla*, casos de apariciones de difuntos que regresaban a la tierra para comunicarse con sus parientes vivos.

Un ejemplo de manifestación sobrenatural de un alma retenida en el purgatorio que vuelve a visitar a sus familiares que ha dejado en el mundo físico, nos lo ofrece una relación de un suceso acaecido en la localidad de San Esteban de Cervellò, localidad próxima a Barcelona, a mediados del siglo XVII. El 9 de febrero de 1645, Magdalena Nicolás, empezó a escuchar ruidos y golpes en la casa sin ninguna explicación que se prolongaron hasta el día 14 del dicho mes:

“Estando todos bien descuidados de lo que les havia de suceder, sintieron en un aposento rumor, no haziendo caso del, imaginándose que tal vez serían ratones, o otra cosa, lo que continuándose dicho ruido, que fue hasta los 14 del dicho mes, ya tirando piedras, ya con golpes, y otros modos de ruido; desengañados todos los de la casa, y en particular la dicha Nicolás, y que claramente experimentava, que el dicho rumor, tan de día, como de noche iba siguiendo...continuase el rumor, y aumentándose de día en día, hasta que vino a terminar, que quando la dicha Nicolás estava en la cama en las noches, se le ponía un peso encima tan grande, y carga tan violenta, que solamente le dava lugar a nombrar los nombres de Jesús, y María; con que ya apretada la dicha Nicolás, y cansada de la continuación del ruido, y seguirla en qualquiera parte

¹²³ Magi MASSO. *Arbol fructuoso...op.cit.*, p. 220.

¹²⁴ ACA. *Plática de la superstición*. Monacales-Universidad, Leg. 130

*de la casa...en todo eso continuaba el mismo rumor, en particular en ponérsele a dicha Nicolás aquel grande peso encima en las noches”.*¹²⁵

Prosigue la narración diciendo que en otras ocasiones se manifestaba a sus ojos un fuerte resplandor con figura humana: *“Estando la dicha Nicolás en un aposento haziendo unas camas, sintió el dicho rumor, mirando donde avia sentido, que era a la puerta del aposento, vio allí como un resplandor...aquel resplandor que parecía un cuerpo humano arrodillado”.*¹²⁶

Interrogada la espectral aparición por un sacerdote, respondió que era el alma de un familiar detenida en el purgatorio durante años por culpa de no haber satisfecho en vida las promesas particulares hechas a Dios, a consecuencia de un repentino fallecimiento, y a pesar de que sus sucesores habían cumplido escrupulosamente los sufragios prescritos en las disposiciones testamentarias del difunto:

*“Que porque su muerte fue repentina, no pudo manifestar las promesas tenía hechas a Dios, y si ella las cumpliría. Le respondió Nicolás, que si. Y entonces dixo el alma: Que ella avia prometido seis ayunos a pan y agua, seis missas en la iglesia de Sant Joseph de los Padres Carmelitas Descalzos de Barcelona, y también de ir dos veces a Nuestr Señora de Montserrate, y la una subir al monte a pie descalzo, y una missa de Nuestra Señora, y que ya una vez avia cumplido por su cuenta su madre. Dixo el alma a Nicolás, deseosa de salir de aquellas penas, y que se cumpliesse en todo lo que tenía obligación: Que lo hareis? Respondiole que si”.*¹²⁷

El alma conminaba a su interlocutor a ser una buena cristiana, renunciar a los placeres del mundo, y a advertirla sobre los grandes sufrimientos que padecen los espíritus del purgatorio, por la falta de observación de los herederos en ejecutar los oficios religiosos de remisión encargados en vida por las personas difuntas:

“exortando el alma a la dicha Nicolás el desprecio del mundo, y que no hiziesse caso de las cosas desta vida, antes bien el desprecio de ellas, que en la otra

¹²⁵ *Relación de dos maravillas, y gracias, que la Santissima Virgen María del Carmen por medio de su Santo Escapulario ha obrado en dos mugeres, el uno en esta vida y el otro, en la otra, sacando su alma de las penas del purgatorio en el sábado primero después de su muerte: nuevamente aprobados este año de 1681, Barcelona. 1681*

¹²⁶ *Ibid.*

¹²⁷ *Ibid*

*vida no se hallavan sino las buenas obras, que en esta se hazian: assi que siempre se empleasse en el servicio de Dios: y que lo mismo dixesse a su padre: y que después que era difunta, por medio de missas, y otros sufragios se le avian dicho por ella, se le avian aliviado mucho las penas que padecía tan grandes, y que procurase en cumplir los votos, si los hazia con puntualidad, o que no los hiziesse, porque son grandes las penas que se padecen por no cumplir con ellos en la otra vida”*¹²⁸

En otra de sus apariciones el alma le reveló que los cofrades de Nuestra Señora del Carmen, por virtud de su santo escapulario, eran liberados de las penas del purgatorio el primer sábado después de su fallecimiento:

*“Quando mi hermana murió, yo estava actualmente en su aposento, y también en los oficios del entierro, y en los demás oficios, y sufragios se le hizieron por su alma el día siguiente; ella se fue al cielo el sábado primero por virtud del escapulario de Nuestra Señora del Carmen. Y prosiguiendo el alma dixo a la dicha Nicolás: Vos tomad escapularios y no lo dexes nunca, porque es mucha verdad, que por medio de María Santíssima, se van el primer sábado al cielo”*¹²⁹

Una vez satisfechos por Magdalena Nicolás los votos prometidos a Dios en nombre del alma del familiar difunto, esta ascendió al cielo.

La narración es una veritable obra maestra de invención literaria donde se entrecruzan las creencias de origen pagano precristiano con las doctrinas y devociones de la religiosidad postridentina, y cuyos diversos componentes conviene desglosar.

En el relato el alma se manifiesta en el mundo de los vivos de una manera ambivalente. En la primera, la protagonista que recibe la visita del espíritu incorpóreo menciona distintas veces como sentía “*aquel grande peso encima en las noches*” que la impedía respirar. El redactor de la edificante relación recoge la presencia de una entidad mitológica perteneciente a la tradición cultural popular catalana, que aún pervivía en los textos etnográficos de los folkloristas catalanes a principios del siglo XX, conocida bajo la denominación de la *pesanta*, ser de origen inconcreto y oscuro relacionado con el mundo de los muertos y del cual se posee escasa información. Su otra manifestación en figura resplandeciente está mucho más cerca de la percepción cristiana,

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ibid*

remitiendo a la figura del *doble* de la cultura folklórica, cuerpo etéreo de la persona física fallecida que la Iglesia terminó por identificar con el alma inmortal de los cristianos.

Otro elemento destacable en las páginas de la narración es la referencia a la devoción al escapulario de la Virgen del Carmen, veneración de culto mariano muy promocionado por los religiosos postridentinos, que tiene su antecedente fundacional a fines de la Baja Edad Media. A partir del siglo XV sucesivas bulas sancionadas por Roma dan carta de fe de que toda persona cofrade de esta Virgen, y que llevase permanentemente su escapulario, gozaría en vida de la protección divina y ascendería seguro al cielo el primer sábado después de su muerte.¹³⁰ La literatura religiosa del siglo XVII promocionaba la utilización del rosario como arma espiritual de primer orden contra las tentaciones del diablo:

“El Rosario, será un cordón, con treinta y tres nudos, y según la devoción que tuvieras, la traerás contigo, o pondrás a raíz de las carnes y si para más devoción, le quieras hazer de cerdas, o de hierro, o una Cruz con treinta y tres clavos, lo podrás hazer, con esta arma te defenderás, y rendirás al enemigo mortal de tu alma, y dándole cada día estas treinta y tres heridas mortales, le tendrás rendido, sin que sea capaz de acometerte, o que peques...”¹³¹

Pero la contrapartida a la segura salvación pasaba por una serie de obligaciones: practicar la castidad según la edad, ayunar en los días prescritos por la Iglesia, abstenerse de comer carne todos los miércoles y sábados del año, y asistir regularmente al oficio de la misa los domingos y días de precepto.¹³²

El mensaje central del relato es convencer a los lectores y oyentes de la imperiosa necesidad de satisfacer las voluntades postmortem de los difuntos,

¹³⁰ El culto a la Virgen del Carmen provocó desviaciones doctrinales que la Inquisición reprimió. En 1633 es censurada una estampa de la Madre de Jesucristo, debajo de la cual había una inscripción latina asegurando que quien muriese con el escapulario del Carmen en las manos no iría al infierno. La imagen mostraba a la Virgen María entregando el santo escapulario a San Simón. Muchos años más tarde, en 1798, es retirado del comercio y prohibido un libro titulado *Escudo del Carmen*, obra publicada en Madrid en 1768. Los inquisidores prohibieron su distribución y venta alegando que su contenido iba contra los preceptos de la doctrina cristiana, al decir que un cofrade de la Virgen del Carmen, condenado ya en el infierno, fue resucitado por intercesión de la Virgen para que pudiera confesarse de sus pecados mortales y ascender así al cielo (A.PAZ y MELIA. *Papeles de Inquisición. Catálogo y extractos*. Madrid. 1947., números 632 y 637).

¹³¹ *Avisos pastorales para los confesores, y ejercicios, en que han de emplearse las almas, para conseguir su salvación*, Barcelona, 1684. Sin numerar.

¹³² J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p.385-389

preocupación constante de la Iglesia postridentina, que denuncia reiteradamente las irregularidades y la falta de rigor en su ejecución, mostrando la intransigencia divina para que se cumplieran las promesas efectuadas a Dios. El *exemplum* muestra como el clero se apropia de las visiones procedentes del más allá y los encuentros con las almas del purgatorio surgidas del imaginario popular para transformar su contenido en un relato de reforma moral. En la narración los muertos devienen portavoces de la pastoral cristiana, aportando ejemplos acerca de la suerte de las almas recluidas en el purgatorio y el inestimable bien espiritual que representan para ellos los sufragios postmortem. Los difuntos son la garantía de la continuación del orden sobrenatural establecido en la tierra por la Iglesia. Las almas de las personas fallecidas continúan formando parte de la familia y si se encuentran en dificultades no dudan en reclamar la ayuda de sus familiares, especialmente en demanda de cumplimiento de los oficios religiosos para aliviar su padecimiento en el purgatorio.

A este respecto, la misión apostólica era uno de los principales instrumentos de los que se valía la Iglesia para extender entre el pueblo cristiano la gran utilidad de acudir en auxilio de los padecimientos de las almas del purgatorio, mediante los sufragios de remisión de penas instituidos por la institución eclesiástica para acortar su estancia en aquel lugar y ascender más rápidamente al cielo:

*“...el devoto de las almas del purgatorio, con cada alma que saca, conquista una entrando en el cielo, merece un amigo de Dios, que le introduce a la presencia del rey celestial...el devoto de las almas del purgatorio, que las visita, acude a su consuelo, les da alivio, les suelta los laços, las libra de tormentos, y los convierte todo aquel incendio del horno flamante del purgatorio en luzes, y esplendor del parayso celestial...Los sufragios con que los devotos socorren a las almas, son el santo sacrificio de la missa, los oficios que se los rezan, la oración mental que se las tiene, las comuniones sacramental y espiritual, las limosnas, los ayunos, la penitencia, y mortificaciones, todo sirve para abrirlas camino para salir del purgatorio, y bolar como serafines al eterno descanso de la gloria”.*¹³³

El éxito de este procedimiento de catequesis por medio de historias extraordinarias que invertían el simbolismo original de mitos populares

¹³³ Magí MASSO. *Arbol fructuoso...op.cit.*, p. 219

precristianos, que como en el presente caso implica una metamorfosis de las almas de los difuntos, podía llegar a poseer un extraordinario rendimiento en términos de conquista espiritual. Por este sistema de adoctrinamiento religioso se canalizaba bajo moldes cristianos una de las creencias mitológicas más antiguas del folklore catalán.

Humanización de figuras celestiales

En el contexto de las creencias relacionadas con el mundo mitológico y la brujería diabólica, la Iglesia opta por mantener un delicado equilibrio entre represión y asimilación, cuya finalidad es aproximar el discurso narrativo religioso a la realidad conceptual vivida cotidianamente por la espiritualidad de la cultura popular. Así, la reinterpretación religiosa docta humaniza en ocasiones las figuras celestiales, en una clara transferencia de las atribuciones divinas de la Virgen María a mujeres campesinas ancianas que remite a las comadronas-curanderas tradicionales.

Una relación publicada en la segunda mitad del siglo XVII, incluida en el mismo opúsculo anteriormente citado, cuyo objetivo básico es explicar los portentos milagrosos de la Virgen del Carmen, y los beneficios materiales y espirituales de los que aprovechan sus devotos, lo ejemplifica.

El 11 de noviembre de 1680, Magdalena Puig, esposa de Josep Puig, labrador y vecino de Barcelona, encontrándose embarazada de casi nueve meses, iba de vuelta a su casa por un paraje solitario cuando de repente le sobrevinieron los dolores de parto. Ante el trance de parir por el camino sin ninguna ayuda humana la mujer se encomendó al auxilio espiritual de Nuestra Señora del Carmen, de la que era ferviente devota:

“Assi penada, y afligida, acordose que era cofradella de Nuestra Señora del Carmen, y que traía su Santo Escapulario, y de las maravillas, que de continuo obrava por sus devotos, y cofrades... Quando sin pensar, no aviendo visto en todas aquellas huertas ninguna muger; se le apareció a su lado en un instante una muger que nunca avia visto, ni conocido, vestida toda de estameña de color parda, de mediana estatura, algo morenita, y de edad ya anciana...la señora comadre (que nosotros llamamos llevadora) desató el devantal que Madalena tenía, y lo puso en tierra, y luego parió Madalena un niño, que cayó encima del devantal, y fue casi sin sentirse dolor en aquella ocasión. Nacido el niño, sacó la señora comadre un estuche, y del unas tijeras, con las quales

cortó la vadia; y también trayendo hilo, ató el ombligo del niño; solamente llevaba Madalena provisión de algodón floxo por la ocasión, y lo advirtió a la señora comadre, a la qual le respondió: Yo también llevo provisión dello. Y sacándole junto con una venda, o benda de tela, le puso en el ombligo del recién nacido, y le ató con la misma benda, que no quiso servirle del algodón que traía Madalena, ya que tanto la havia reclamado...sacó la señora comadre un pañal blanco (vulgo dicho bolquer) y con el embolvió el cuerpecito del niño, y también le puso en la cabeza un caputechico que traía por reparo del frío; y desta suerte embuelto, ató el devantal a Madalena, y le puso en sus brazos el niño; y luego la señora comadre tomó la redenzilla, en tela, con que havia embuelto el niño del vientre de su madre haziendo un hoyo al pie del montón de estiércol lo enterró, y siempre en todos estos ejercicios estuvieron las dos de pie".¹³⁴

La reflexión moral de la relación se inscribe dentro de un esquema narrativo de marcado origen profano. La imagen de la figura de la Virgen del Carmen se nos presenta muy alejada del estereotipo cristiano de señora de pureza externa inmaculada a la que los hombres han de dirigirse con humildad y veneración para solicitar sus favores, imagen clásica de la representación iconográfica religiosa. Muy al contrario, nos hallamos ante una percepción de la madre de Jesucristo familiar, terrena y campesina que algunos procesos de la Inquisición han sacado a la luz y que desconcertaron a los inquisidores.

Carlo Ginzburg aporta la prueba de un proceso celebrado en la ciudad italiana de Módena en 1519, donde fue juzgada por bruja la campesina Chiara Signorini. En uno de los interrogatorios a los que fue sometida confiesa que la Virgen María se le había aparecido repetidas veces. Para sorpresa de los jueces el retrato de la figura de la Virgen que describe la acusada es la de una mujer anciana y aldeana, que inspira una adoración afectuosa y la saca siempre de las aflicciones. Los inquisidores concluyeron que la procesada era culpable de pacto manifiesto con el diablo, él cual se le aparecía bajo la forma de una sencilla anciana campesina.¹³⁵

Volviendo a nuestro relato original, observamos como incluso la misteriosa mujer que asiste el parto participa de las prácticas supersticiosas rurales, al enterrar la tela mediante la que había recogido a la criatura recién salida del útero materno con el cordón umbilical dentro, para así evitar que cayera en manos de brujas que pudieran causarle la muerte, siguiendo fielmente la

¹³⁴ *Relación de dos maravillas...op.cit.*

creencia popular mágica de que los objetos que hubieran estado en contacto con una persona continúan manteniendo una influencia mutua mucho tiempo después de haber perdido el contacto físico. La cultura folklórica extremaba las precauciones para no ser víctima de los maleficios de las brujas.

El mensaje religioso contenido en la relación es muy claro: la Virgen María vela por la seguridad de las personas, preservándolas de los peligros de los sirvientes de Satanás, siempre y cuando se les rinda la debida veneración. Esta cualidad protectora se hacia extensiva a los santos del cielo.

Cristianización de territorios en posesión de criaturas maléficas

Una de las facultades que la tradición cristiana atribuye a los intercesores celestiales es la de héroes civilizadores de los bosques y de los valles más profundos de las montañas. Los mediadores entre Dios y los hombres, sea a través de la presencia en el lugar de las sagradas reliquias de los santos, sea por medio de la fundación de santuarios, ermitas o capillas dedicadas al culto de la Virgen María o a los santos protectores del panteón cristiano, son los encargados de expulsar a los seres mitológicos que la imaginación popular había allí colocado; al mismo tiempo que cristianiza aquellos territorios incultos donde la presencia humana era escasa por el continuo temor de la gente a ser agredidos por fabulosas criaturas míticas. La literatura religiosa proporciona preciosos ejemplos de la formidable capacidad de los mediadores celestiales en erradicar del espacio físico y, también del mental, los legendarios seres monstruosos que aterrizaraban a las poblaciones pirenaicas del Principado.

Unas criaturas mitológicas registradas en los anales de la literatura religiosa catalana del período moderno son los *simiots* (denominación coetánea de los folkloristas catalanes que recogen la tradición a principios del siglo XX). Unos *goigs* (alegrías, gozos), versos escritos en pequeñas hojas en honor o alabanza de Jesucristo, la Virgen María y sus diversas advocaciones o de los santos a los que se les podía incorporar música para ser cantados,¹³⁶ dedicados a los

¹³⁵ C.GINZBURG. "Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena", *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989., p. 19-37

¹³⁶ Estos textos solían estar impresos en una hoja de papel de tamaño folio, con un grabado alegórico encabezando la dedicatoria, adornado a menudo con orlas, blasones y alegorías. Generalmente terminaban con la oración de la misa de la Virgen o el santo al que estaban dedicados. Podían ser cantados a coro, con

santos Abdón y Senén, impresos en la ciudad de Barcelona en el siglo XVI y depositados en el archivo de la parroquia barcelonesa de Santa María del Pi, nos informan sobre el aspecto físico y la historia legendaria de estos fantásticos seres.¹³⁷

Estas criaturas de difícil catalogación son definidas por sus rasgos monstruosos que hacían su visión repugnante y aterradora: alta estatura, cubiertos completamente de pelo y con un aspecto atroz. Tanto podían ser tomados por un hombre o mujer salvaje como por una bestia salvaje. Vivían encima de los árboles más frondosos de las altas montañas. Provocaban con sus espeluznantes aullidos y bramidos grandes tempestades de lluvia, viento y granizo que causaban devastadoras inundaciones y destrozaban los cultivos. Cuando descendían a tierra y se aventuraban en zonas habitadas entraban en las casas de noche y robaban niños pequeños que se llevaban consigo a la espesura de los bosques donde residían, de los cuales jamás nada se volvía a saber.

La historia legendaria dice que en el año 1072 un sacerdote, rector de la parroquia de Arles del Tech, localidad situada en plena cordillera pirenaica del Rosellón francés, ante los repetidos ataques de estas bestias feroces que destruían la tierra y tenían atemorizada a toda la región, acudió a Roma para recabar la ayuda del Sumo Pontífice. Después de permanecer varios días en la ciudad santa y de realizar profunda oración, de súbito tuvo la revelación que dos santos persas, San Abdón y San Senén, todavía ignorados por el mundo cristiano, podían conjurar el flagelo que arruinaba su tierra. Al mismo tiempo le fue revelado al religioso el lugar exacto donde reposaban ocultos los santos cuerpos. Admirado el Papa de tan admirable revelación celestial, concedió al rector de Arles del Tech la custodia de las reliquias de estos santos que fueron inmediatamente trasladados a Cataluña. Depositados sus santos huesos en la iglesia parroquial de Arles, casi al instante, las bestias inmundas huyeron despavoridas lanzando atronadores alaridos y bramidos de dolor desapareciendo para siempre de la región. Según la misma relación impresa,

solos y acompañamiento musical. Al pie llevaban la música con su melodía. En el siglo XIII ya se cantaban en las iglesias del Principado estos versos devotos. Sin embargo, la mayor parte fueron escritos en los siglos XVII, XVIII y principios del XIX. Es muy interesante el libro escrito en la década de los años cuarenta por dos de los más prestigiosos folkloristas catalanes del siglo XX: J.AMADES y J.COLOMINES. *Els Goigs*, 2 Vols, Barcelona, 1948.

estos mismos seres habrían habitado en una época legendaria muy cerca de la ciudad de Barcelona, efectuando siniestras incursiones dentro incluso de la urbe barcelonesa.

Tales figuras mitológicas son de difícil clasificación, aunque parecen tener relación con los espíritus maléficos –herederos de la mitología antigua- que poblaban los bosques europeos y que la Iglesia acabó atribuyéndoles un carácter demoníaco vinculado con las actividades de la brujería clásica, como el engendrar destructoras tempestades de agua y granizo que arrasaban las cosechas, o secuestrar niños de corta edad que devoraban cuando regresaban a sus guaridas en los bosques. Relacionado con este asunto, Jean-Claude Schmitt explica que a mediados del siglo XIII los campesinos de la comarca del Dombes, al norte de Lyon, realizaban ritos propiciatorios para que los espíritus del bosque – “faunos del bosque” según la interpretación eclesiástica- devolvieran a las criaturas que habían robado de sus hogares.¹³⁸

La cristianización del territorio obliga a toda la fauna mitológica heredera del viejo paganismo ha retroceder y buscar refugio para su supervivencia en los lugares más inhóspitos de la geografía del Principado –las montañas de los pirineos- donde también terminarían por ser expulsados. William Jr. Christian ha calificado esta dinámica de transformación cultural emprendida por la Iglesia medieval como “la colonización cristiana de la imaginación”.¹³⁹ Una obra religiosa del siglo XVII da otra muestra del reconocido poder de los mediadores celestiales en la extirpación de las viejas creencias mitológicas, y en la gran capacidad propagandística de la religión católica en el proceso de sujeción de las poblaciones rurales a las conductas cristianas.

En 1665 el clérigo Francesc Marés, doctor en teología y entonces beneficiado de la iglesia parroquial de Sant Miquel de Barcelona, escribe una relación de los milagros de Nuestra Señora de Nuria, santuario mariano situado en el pirineo de Gerona y ya objeto de veneración popular durante la Alta Edad Media. Este sacerdote redacta la historia de este centro de peregrinación espiritual a partir de un cuaderno manuscrito fechado en 1338 donde se recoge toda la tradición fundacional legendaria. En un párrafo de su obra menciona a

¹³⁷ J.AMADES. *Essers fantastics*, Barcelona, 1922., p. 17

¹³⁸ J-CL.SCHMITT. *La herejía...op.cit.*

¹³⁹ W.CHRISTIAN. *Apariciones...op.cit*

unas monstruosas figuras mitológicas que sembraban el pánico entre los habitantes de aquellos montañosos territorios, y que sólo la permanente presencia de la capilla de la Virgen de Nuria consiguió expulsar para siempre:

“los pastors sentien moltes vegades udolar esperits malignes i havian vist moltes visions de satiros, faunos o dimonis, per les quals visions males lo bestiar sels espantava, desgarrantse i despenyantse per a fugir...pero en lo punt que fonc arribat alli lo sant home Amadeu i edifica la santa capella en reverencia de la Verge Maria es estat sempre aquell lloc no sols ameno, appasible i alegre, sino tambe santificat i ple de celestials virtuts i deslliurat de visions i ilusions de esperits diabolicos”.

Estos ejemplos nos muestran como el recurso a este tipo de enseñanza religiosa por la vía de historias extraordinarias tendría dos finalidades fundamentales: De una parte, expulsar las fuerzas maléficas de un pasado legendario, restos del antiguo paganismo precristiano ahora identificados con los espíritus demoníacos de las tinieblas, de las conciencias de los hombres y poder de este modo conquistar y cristianizar los espacios geográficos donde resistían estos espíritus malignos de la naturaleza ; y de otra, la familiaridad de los habitantes de estos remotos territorios con las creencias antiguas – favorecida por un largo aislamiento junto a la ausencia de una política pastoral misionera continuada hasta por lo menos principios del siglo XVII- facilitaría el acercamiento entre el mundo mitológico popular y la brujería diabólica docta, lo que permitiría una más profunda cristianización de las mentalidades. Expresado de otra manera, esta estrategia religiosa conduce a la erradicación total del bosque y de la montaña como reductos de viejas tradiciones paganas para ser reemplazada por el sacro cristiano.

CONCLUSION

El discurso racionalista sobre la brujería no depara sorpresas. Básicamente responde a la necesidad de inculcar en las mentes de las personas la certeza de que prácticamente todas las manifestaciones atribuidas al fenómeno de la brujería son ilusiones diabólicas sin base real, y las brujas simples mujeres ignorantes, a menudo víctimas de los temores profundos de las comunidades

rurales, y en algunos casos corresponden a artimañas de embaucadores que se aprovechan de la credulidad popular.

Por el contrario, el discurso demonológico de la cultura docta descansa en gran parte en representaciones fundamentadas sobre el mundo de las imágenes de la tradición mítica oral, reinterpretadas por la literatura religiosa apologética de sucesos y los *exempla* de los sermones de reforma moral. El proceso último de esta literatura de ejemplificación cristiana desemboca en una folklorización doméstica y homogeneizadora de temas y tradiciones populares extraídos de su fuente original, y puestas al servicio del discurso ideológico dominante de conversión espiritual, procedimiento semejante al que sufren los cuentos populares en Europa que son adaptados a los gustos y sensibilidad de las clases dirigentes. Ello lleva, invariablemente, a la supresión de muchas de las variantes locales que puedan existir del mito, y a su integración y asimilación dentro de las categorías cognitivas de la elite cultural.

En este contexto, la elite intelectual laica de la Cataluña del siglo XVIII había abandonado completamente la creencia de la existencia de la brujería como un hecho real. Los miembros de la *Academia dels desconfiats* –fundación académica aristocrática que servía de foco de debate a las inquietudes intelectuales de la cultura docta cuya creación se remonta al año 1700- se esforzaban en separar el conocimiento sabio del poseído por la cultura popular. En 1730 el abogado Josep Pla ridiculizaba la creencia en las brujas y sus reuniones satánicas a través de un “assumpto” que dedicó sobre el tema. En sus páginas se burlaba en tono irónico del “*somni...fals*” del sabbat.¹⁴⁰ El autor intenta convencer a las clases privilegiadas que la brujería es una simple manifestación de la ignorancia popular. Pensamiento idéntico al sostenido por los enciclopedistas franceses para quienes la brujería no era más que “*una operación mágica vergonzosa o ridícula atribuida estúpidamente por la superstición a la invocación y poder de los demonios*”.¹⁴¹

La elite cultural, los misioneros apostólicos y la mayoría del clero secular catalán de los siglos XVII-XVIII adoptaron una opinión común respecto al tema de la brujería muy próxima a la mantenida por el inquisidor Salazar Frías, que a

¹⁴⁰ Cit. J.AMELANG. *La formación de una clase dirigente: Barcelona, 1490-1714*, Barcelona, 1986., p. 172

¹⁴¹ Cit. Voz “brujería”, *Diccionario de historia moderna de España*, Vol.I, Madrid, 1998., p. 40

principios del siglo XVII sostenía que el mejor remedio contra la brujería era ignorarla.

III

RELIGION, ENFERMEDAD Y MEDICINA POPULAR

CARACTERISTICAS GENERALES

En la Europa de los siglos XVII y XVIII el recurso a la medicina, ya sea en su vertiente preventiva o terapéutica, constituye una realidad restringida a una minoría de la elite cultivada. La asistencia al médico, cirujano o comadrona es desconocida por la inmensa mayoría de la población europea, especialmente rural, de finales del Antiguo Régimen.

En detrimento de los notables avances que en materia sanitaria tienen lugar en el continente en el transcurso de las dos centurias para mitigar las consecuencias de las terribles enfermedades epidémicas de siglos anteriores, y cuya diversidad de ritmos y resultados dependerá según el país europeo a que nos estemos refiriendo, aunque por lo general no será hasta las últimas décadas del siglo XVIII cuando las autoridades emprendan toda una serie de medidas sistemáticas de gran alcance destinadas a la mejora de la salud pública en marcos urbanos y rurales;¹ la cultura popular europea, mientras, sigue participando de las viejas prácticas curativas transmitidas por la tradición oral. La automedicación –fundamentada en el saber acumulado de numerosas generaciones precedentes-, la consulta al curandero o brujo de aldea, el socorro a la hechicera urbana, el dar crédito absoluto al charlatán vagabundo de turno que promete la curación instantánea de toda enfermedad, son los procedimientos habituales con los que la medicina popular afronta y conjura el mal físico.

De hecho, el discurso médico-científico experimental no pasa de ser un factor ciertamente marginal hasta la segunda mitad del siglo XVIII. Es por esta razón por lo que no es apropiado hablar hasta entonces de una oposición marcada entre medicina docta y medicina popular en el nivel de la representación social colectiva, excepto para determinados círculos de la elite cultural. Desde esta perspectiva, la conceptualización que posee la mayoría de la población europea del Antiguo Régimen de la medicina es la de un saber unitario tanto en la variedad de los conocimientos como en sus diversas

¹ E.PERDIGUERO. “The popularisation of medicine, 1650-1850”, W.F.BYNUM, R.PORTER (eds.). *The wellcome institute series in the history of medicine*, Londres-Nueva-York, 1992., p. 160-193

aplicaciones específicas. De este modo, un enfermo puede acudir simultáneamente al médico, al cirujano o al sanador tradicional.²

LA ENFERMEDAD Y SUS DIVERSAS INTERPRETACIONES

La interpretación médica

La interpretación médica era la heredada de la Edad Media y bebía directamente en las fuentes de la medicina antigua clásica y árabe, fundamentada en la vieja teoría de los cuatro humores del médico griego Hipócrates y de los temperamentos del latino Galeno. Esta conceptualización descansaba sobre la creencia de que el cuerpo humano estaba constituido por cuatro elementos básicos a los que se les atribuía distinta naturaleza (frío, seco, húmedo, calor) y que combinados formaban los humores de los que estaban compuestos los diversos órganos humanos según la fisiología establecida por los antiguos filósofos. Un desequilibrio de los humores ubicados en uno o varios órganos, ya fuera por causas externas (clima, alimentación...) o factores internos (alteración de los propios humores por obstrucción, retención u otras causas que interrumpían el normal funcionamiento de los órganos), era el origen desencadenante de la enfermedad. Se precisaba entonces restablecer el equilibrio perdido y recuperar el temperamento natural propio de cada víscera mediante la terapéutica adecuada (administración de purgantes, aplicación de ventosas, sangrías...)

Ahora bien, en este contexto, gran parte de la responsabilidad de la esclerotización de la práctica médica culta en la Europa Moderna recae directamente sobre la pesada herencia de los métodos de la enseñanza de la

² Sobre las relaciones entre medicina docta y medicina popular en la Europa Moderna ver: J.P.GOUBERT. "L'art de guérir. Médecine savante et médecine populaire dans la France de 1790", *Annales*, 5, 1977., p. 908-927; F.LEBRUN. *Se soigner autrefois. Médecine, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1983; G.VIGARELLO. *Le sain et le malsain. Santé et mieux-être depuis le Moyen Age*, París, 1993. A escala regional europea son muy sugestivas las obras siguientes: J.P.GOUBERT. *Malades et médecins en Bretagne au XVIIIe siècle*, París, 1974; E.OLIVIER. *Médecine et santé dans le pays de Vaud au XVIIIe siècle (1675-1798)*, Lausanne, 1962

medicina en el ámbito universitario.³ Desde su institucionalización como materia académica su magisterio está íntimamente ligada a los métodos y directrices trazados por la Iglesia católica, como más adelante se verá. Esta casi absoluta tutela ideológica clerical genera un cuerpo doctrinal dogmático que actúa a modo de corsé teórico que acabará por resultar insuficiente para dar cabida a las crecientes inquietudes intelectuales de los hombres de ciencia del siglo de las Luces.

Esta situación de divorcio de la enseñanza médica con respecto al campo de la ciencia experimental se remonta en Cataluña a los tiempos del rey Martín I el Humano, cuando el monarca funda en 1402 un estudio de medicina en Barcelona que perdura a lo largo de todo el siglo XV y gran parte de la centuria siguiente. A diferencia de Castilla, donde el control de las profesiones médicas estaba en manos del Real Tribunal del Protomedicato, organismo creado a instancias de los Reyes Católicos en 1477, y cuyas atribuciones específicas eran intervenir en la concesión de licencias para la práctica de curar, dirigir la administración de la profesión y gobernar en materia de sanidad pública y privada,⁴ en Cataluña no se precisaba del reconocimiento de aquella institución para que los naturales del país ejercieran el oficio. Durante la mayor parte del período moderno Cataluña estará sujeta a la estructura organizativa tradicional de los colegios municipales de medicina y cirugía, cuyo centro principal estaba enclavado en la ciudad de Barcelona, aunque otros colegios, como el de Gerona, también conocieron un cierto florecimiento. No será hasta mediados

³ A nivel de estudios sobre la temática de la ciencia de la medicina y la cirugía en la España del siglo XVIII son recomendables los siguientes trabajos: P.LAIN ENTRALGO (ed.). *Historia Universal de la Medicina*, Vol. IV, Barcelona, 1992; J.L.PESET. *La universidad española, siglos XVIII y XIX*, Madrid, 1974; L.S.GRANJEL. *Medicina española del siglo XVIII*, Salamanca, 1979; Ibid. "Medicina española del siglo XVIII", *Actas del I Congreso Español de Historia de la Medicina*, Vol. I, Madrid, 1963., p. 53-61; Ibid. "Panorama de la ciencia española del siglo XVIII", *Cuadernos de Historia de la Medicina Española*, 5, Salamanca, 1966., p. 13-26; J.RIERA PALMERO. *Medicina y ciencia en la España Ilustrada*, Valladolid, 1981; Ibid. *Cirugía española ilustrada y su comunicación con Europa*, Valladolid, 1976; Ibid. *Anatomía y cirugía española del siglo XVIII*, Valladolid, 1982.

⁴ Sobre las antiguas instituciones que regulaban la práctica de la medicina legal en la España del Antiguo Régimen son de gran utilidad los textos que a continuación se detallan: P.IBARRA. *Historia del Protomedicato en España (1477-1822)*, Universidad de Valladolid, 1987; L.S.GRANJEL. "Pragmática y leyes sobre la ordenación de la enseñanza y ejercicio de la medicina en España en los siglos XVI y XVII", *Medicamenta*, XII, Madrid, 1949., p. 114-168; M.E.MUÑOZ. *Recopilación de las leyes, pragmáticas reales, decretos y acuerdos del Real Protomedicato*, Valencia, 1751; M.PARILLA HERMIDA. "Apuntes históricos sobre el Protomedicato. Antecedentes históricos y organismos herederos", *Anales de la Real Academia de Medicina*, XCIV, Madrid, 1977., p. 475-515; G.ALBI ROMERO. *El Protomedicato en la España Ilustrada*, Valladolid, 1984; R.MUÑOZ GARRIDO. *El ejercicio legal de la medicina en España (siglos XV al XVIII)*, Salamanca, 1967.

del siglo XVI cuando la Universidad de Barcelona acoja una facultad de medicina que expida títulos de bachiller y doctor, con seis cátedras de medicina y una de cirugía.⁵

Este sistema educativo permanecerá intacto hasta el final de la Guerra de Sucesión en la segunda década del siglo XVIII. Como resultado de las conveniencias políticas de la nueva dinastía borbónica e ignorando los daños que podía acarrear para la cultura del Principado, Felipe V clausura la Universidad de Barcelona y demás centros universitarios catalanes –como represalia a la actitud beligerante de Cataluña a la candidatura al trono de España del nieto de Luis XV- y traslada los estudios universitarios a Cervera (Lérida), una de las pocas localidades catalanas que había demostrado probada fidelidad a la casa real francesa en el transcurso del conflicto, y dicta como norma obligatoria que todo aspirante a ejercer como profesional de la medicina tuviera que acreditar previamente sus conocimientos ante el Tribunal del Protomedicato mediante la realización de un examen, requisito este del que hasta entonces, como vimos, estaban exentos los originarios del Principado.

La enseñanza superior de la medicina en el nuevo establecimiento universitario era continuación calcada del mismo modelo de aprendizaje de siglos precedentes. Permanecían inmutables los postulados antiguos de la medicina galénica, y aún se consideraba a la cirugía como un arte mecánico menor subordinado a la medicina.

Bajo los auspicios del rey Carlos III se crea oficialmente en 1764 el Real Colegio de Cirugía de Barcelona, que ya actuaba oficiosamente desde 1761, cuya función principal era formar cirujanos anatomistas especialistas en traumatología ósea para el ejército y la armada. Esto representa un giro innovador trascendental frente a la caduca política universitaria que persistía en la formación de médicos dogmáticos con muy escasa preparación técnica. En la recién creada institución se proporcionaba una auténtica instrucción médica acorde con los nuevos tiempos. El Real Colegio de Cirugía de Barcelona es la vía que canaliza e introduce en Cataluña los grandes descubrimientos anatómicos del siglo XVIII a través de las enseñanzas de científicos de la talla

⁵ A.FERNANDEZ LUZON. “La enseñanza universitaria en Barcelona en la primera mitad del siglo XVI”, *Les institucions catalanes (segles XVI-XVII). Tercer congrés d’història moderna de Catalunya*, Vol.II, Barcelona, 1993., p. 377-386

de Antoni Gimbernat, Pere Virgili, Diego Velasco y otros. Desaparece la tradicional separación entre medicina y cirugía, y se da un impulso considerable al desarrollo de la obstetricia.

Dentro de esta política reformista de la ciencia de la medicina, por Real Cédula de 21 de septiembre de 1786 se funda la Real Academia de Medicina de Barcelona, a la que seguirá un año después la creación del Real Colegio de Cirugía de San Carlos de Madrid. Estas nuevas fundaciones terminan de consolidar la renovación de los estudios médicos y cuyo triunfo definitivo se producirá durante el siglo XIX.

La interpretación religiosa

No obstante el sustancial avance de los conocimientos médicos en el transcurso del siglo XVIII y la puesta en funcionamiento de nuevas instituciones renovadoras de la anticuada estructura académica para la formación de médicos y cirujanos, la Iglesia católica se mantenía como un bastión ideológico impermeable a las nuevas tendencias científicas del siglo. En Cataluña, la Iglesia ejerció su tutela espiritual sobre la Universidad de Cervera como feudo irreductible de la enseñanza médica conforme a los principios dogmáticos de la filosofía escolástica de Santo Tomás de Aquino.⁶

A este respecto, la Iglesia admitía los axiomas de la vieja medicina galénica basada en la teoría de los humores y los temperamentos. En este sentido, la doctrina oficial eclesiástica compartía el fundamento teórico de la medicina grecolatina según el cual los seres vivos poseían un principio vital que era el responsable de los fenómenos biológicos de la salud y de la enfermedad.⁷ Los teólogos medievales asimilaron este concepto de la medicina galénico-tradicional al espíritu inmortal cristiano que animaba la vida humana. De este modo, tanto la ciencia médica como la Iglesia institucional reconocían la existencia de una estrecha interrelación entre el cuerpo y el alma, entre la salud física y el bienestar espiritual. Para la filosofía tomista el mal es algo que

⁶ J.DANON BRETOS. *Aportació a l'estudi de la medicina a Catalunya (1768-1827)*, Barcelona, 1975; A.VAZQUEZ DOMINGUEZ. "La formación del médico en la Universidad de Cervera (1717-1842)", *Asclepio*, 5, 1953., p. 177-206

⁷ L.GARCIA BALLESTER. "Lo médico y lo filosófico-moral en las relaciones entre alma y enfermedad: el pensamiento de Galeno", *Asclepio*, XX, 1968., p. 99-134

repugna a la naturaleza humana, una negación del bien, una privación que perturba el normal funcionamiento de las facultades del individuo y que constituye un obstáculo para su desarrollo físico y moral, cuya causa principal podía proceder del pecado, definido como un quebrantamiento libre de una ley impuesta por Dios. La dolencia corporal podía proceder de la enfermedad del alma causada por las transgresiones morales a los preceptos eclesiásticos.⁸ El alma enferma es víctima de los pecados, y estos contribuyen a la enfermedad del cuerpo por haberse apartado del camino de Dios. Un buen cristiano que observe la práctica de las virtudes teologales está más protegido contra las enfermedades, ya que la templanza contribuye a la salud general, la caridad proporciona una gran serenidad espiritual, la castidad aumenta los recursos orgánicos. Las dolencias del cuerpo podían ser evitadas siguiendo las prescripciones de la Iglesia de renunciar a los excesos corporales fuente de los pecados capitales, pues las enfermedades venereas procedían de la lujuria, los transtornos nerviosos eran causados por la envidia, la ira desembocaba en perturbaciones congestivas. De este modo la interpretación religiosa integraba la interpretación médica.

La Iglesia reconocía que la causa primera de la enfermedad podía proceder de una alteración de los humores corporales provocada por Dios o el diablo, siempre que el primero lo permitiera, como castigo o advertencia enviados a los hombres –ya a título individual, ya de modo colectivo como en el caso de las grandes epidemias de peste de los siglos XVI y XVII- para que enmendaran las conductas consideradas contrarias a la moral cristiana.⁹ Dentro de este marco ideológico, la Iglesia enseñaba que frecuentemente los remedios de los médicos no bastaban por si solos para recuperar la salud, ya que la enfermedad podía ser una materialización del castigo sobrenatural, atribuido según las circunstancias, a Dios, a los santos o al demonio. Esta opinión era compartida por la mayoría de los autores de los siglos XVI-XVIII. Alejo Venegas

⁸ Acerca de las relaciones entre enfermedad y castigo divino son excelentes las páginas dedicadas a esta cuestión por F.MARTINEZ GIL. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1993., p. 439-486. La relación entre enfermedad y pecado ha sido también magistralmente estudiada por P.LAIN ENTRALGO. *Enfermedad y pecado*, Barcelona, 1986

⁹ Sobre el tema de las epidemias en la Europa Moderna: F.HILDESHEIMER. *Fleaux et société. De la grande peste au choléra (XIVe-XIXe siècles)*, París, 1993; C.M.CIPOLLA. *Contra un enemigo mortal e invisible*, Barcelona, 1993; D.D.AA. *Médecins, climat et épidémies à la fin du XVIIIè siècle*, París, 1972. Para el caso de Cataluña es fundamental el trabajo de J.L.BETRAN MOYA. *Peste y sociedad en la Barcelona de los siglos XVI y XVII*, Lérida, 1996

exponía el criterio de que “*de adonde parece que los peccados eran las causas de las enfermedades*”.¹⁰ La misma apreciación la encontramos en la obra de Alonso de Villegas: “*siempre se devria procurar, que primero el sacerdote remedie la alma, que el médico el cuerpo, porque si fuere otra la causa de la enfermedad que culpa, y no se remediase con la salud de la alma, con más seguridad se espere la muerte*”.¹¹

Se hacia imprescindible, pues, acudir a los auxilios espirituales que la Iglesia prescribía. Dentro de esta conceptualización teológica, la enfermedad podía combatirse mediante el recurso a la plegaria y la penitencia como vía de expiación que abriese el camino al restablecimiento de la salud corporal. La idea de que las enfermedades y las calamidades de los pueblos son castigos de Dios por los pecados era transmitida a las masas iletradas fundamentalmente a través de la predicación pastoral. Un predicador anónimo avisa de los peligros de no cumplir debidamente con los preceptos cristianos:

“Porque pregunto de donde nace que oy varias provincias se hallan afligidas con muchas plagas de esterilidades, enfermedades, guerras, y otras calamidades, la causa es que viven los hombres tan descuydados de Dios y de su salud sumergidos con tantos y tan enormes pecados en todo el mundo, y en particular en nuestra España, que tan vivamente experimenta estos graves males”.¹²

En esta misma línea pastoral se expresaba el obispo de Urgel, Olaguer de Montserrat, en una carta pastoral exhortatoria dirigida a los fieles de su diócesis y que pronunció en forma de sermón en la localidad de Peralta de la Sal, localidad de la provincia de Huesca, entonces formando parte del obispado anteriormente mencionado, el 2 de julio de 1691:

“Ningu ignora, Charissims Fills, que los mals de pena, que succhexen en lo Poble Christia, com de esterilitat, fam, pestes, y guerras, solen venir de la ma del Altissim Señor, en castich del poch temor, y reverencia, que li tenen los homens, de la multitud de pecats, ab que cada dia le ofenen. Que faran en nostres temps tanta maledicció; tant jurament fals; tanta murmuració: tant poca guarda de festas; tant frau en delmes y primicias; tants homicidis; tanta enemistat, odis, y rencors; tanta deshonestidat, y mentida, no ha de clamar a la

¹⁰ Cit. F.MARTINEZ GIL. *Muerte y sociedad...op.cit.*, p. 113

¹¹ *Ibid.*, p. 114

¹² BUB. *Sermón anónimo*, Ms.100., Fol. 296

*Divina Justicia, y no han de obligarla a castigarnos severament? Com nos castiga ab tanta esterilitat y guerra?...Pero ay dolor; que comunment los homens en estas, y semblants ocasions de castichs, y afliccions, nou aplican a sos pecats, pensant, que Deu nou los castiga per sas culpas; sino, que atribuintlo a causas naturals, nos donan may per entesos; y desta manera continuan en sos pecats, y los multiplican, enves de esmenarse”.*¹³

Las reiteradas amonestaciones a la reforma de las conductas para evitar el sufrimiento corporal y espiritual de las personas se repiten constantemente en los sermones pastorales de los eclesiásticos del Principado a lo largo de las dos centurias. En 1748 el obispo de Vic, Manuel de Muñoz y Guil, insta a sus fieles a perseverar en el camino de la contrición y la penitencia para permanecer a resguardo de cualquier castigo celestial:

*“y en castich de aquestos delictes envia Deu per las ciutats, provincias, y regnes, sequetats, y falta de ayguas, esterilitats, carestias, fams, guerras, mortaldats, y pestilencias, de las quals calamitats, y miserias, resultan en las animas, y en los cossos grans estragos. Per lo tant, com Deu nos ha posat en la mes alta atalaya de aquest Bisbat, y sens demanara estret compte, sino avem donat avis als nostres subdits, pera que se abstingan de las offensas de Deu, per lo castich de los quals envia Deu aquestas, y altres flagells”.*¹⁴

El recurso espiritual a Dios y a sus intercesores celestiales poseía más fuerza curativa que las medicinas y las aplicaciones terapéuticas proporcionadas por los médicos. El enfermo tenía que llamar en primer lugar al sacerdote para que le administrara el sacramento de la confesión y demás socorros espirituales para reconciliar el alma con Dios antes que requerir el servicio del médico. En una constitución de un sínodo diocesano que tuvo lugar en las últimas décadas del siglo XVI en la Seo de Urgel, capital episcopal de la diócesis del mismo nombre, se expresa la preocupación de la Iglesia por el cuidado de los enfermos:

“Todos los rectores o vicarios persuaden a los enfermos y encarregan al médico que se lo digue, que antes que tome medicina alguna se confiesse y comulgue por el bien de su alma y de consolación a sus amigos en hazer demostración que es buen christiano. Y los curas administren los sacramentos con mucha devoción y reverencia, y la Eucaristía con lumbres delante del

¹³ IHMB. Olaguer de MONTSERRAT. *Carta pastoral exortatoria*, 1691

¹⁴ AEV. *Constitutiones synodales, in anno 1748, pro temporis opportunitats, patrio sermone populo evulgande.*, p. XLVII

Sacramento; el qual administraran de día a los enfermos, si pudiera ser estando ayunos, y de noche en caso de necesidad, todas las veces que será menester o fueran requeridos; de manera que por su culpa o negligencia no fallezca algún parroquiano, hombre de quatorze anyos arriba o muger de doce arriba, sin recibir enteramente los sacramentos de la Iglesia”.

Los profesionales de la medicina estaban obligados a guardar las disposiciones eclesiásticas sobre el particular. La supeditación de la ciencia médica a la Iglesia se remontaba a lo legislado por el IV Concilio Lateranense (1215) celebrado bajo el pontificado de Inocencio III. Los padres del Concilio regularon la ley canónica que obligaba al médico a abstenerse de visitar a toda persona enferma que previamente no hubiera recibido la asistencia espiritual del párroco, y a denunciar a cualquier sacerdote que incumpliera esta obligación. Sucesivas renovaciones de este mandato a lo largo del Antiguo Régimen dan testimonio del protagonismo que ejercía la Iglesia sobre este ámbito. Así, el 24 de febrero de 1719 el obispo de Barcelona, Diego de Astorga y Céspedes, recuerda a los médicos de su diócesis sus obligaciones prioritarias:

*“La experiencia muestra, que algunas personas moren sens confessio sacramental, per culpa, y descuyt dels metges, y cyrurgians, que no guarden lo que esta ordenat, y ab molts raho per lo Dret estatuhit. Y aixi manam, que guarden las Constitucions Apostolicas, los quals ordenan, que los metges, y cyrurgians amonesten als malalts, que confesen, y que nols visiten al tercer dia, si nols consta que se han confesat, o que lo confessor ha diferit la confessio. Tambe los manam fassen lo jurament que ordenan ditas Constitucions”.*¹⁵

Los médicos acataban oficialmente las leyes del derecho canónico sin cuestionar nunca su legalidad. Así, en la Cuaresma del año 1733 una fuerte epidemia de gripe puso en vilo a la ciudad de Barcelona. Las autoridades médicas solicitaron al Ayuntamiento que hiciera valer sus buenos oficios ante la jerarquía episcopal barcelonesa para que dispensara del ayuno obligatorio ante la gravedad de los acontecimientos, y de este modo las personas pudieran afrontar mejor la enfermedad y sus secuelas:

¹⁵ ADB. *Registra Communiun*, Vol.95., Fol. 350

“Havent tingut instancia del molt Illustre Ajuntament de esta ciutat, propia del zel, ab que invigila en tot lo que mira a la publica salut, y de la solicitud, ab que procura tots los alivios posible del publich, en los casos de enfermetats, peraque en la present universal epidemia constitucio de cadarns; que se pateix en esta ciutat, per la circumstancia del temps Sant de la Quaresma concorregan per part Nostra, al alivio del mateix publich; ab la dispensacio dels Preceptes Ecclesiastichs, que nos aparega practicable; E Nos considerant ser molt just, y tambe propi del officí pastoral, de que nos trobam encarregats, atendre a la publica salut, y que Nostre Mare la Iglesia en los Preceptes, que dirigeix al profit espiritual dels faels atempera lo rigor de sa observancia, a la conservacio de la corporal salut...havent tingut a be condescender a la referida instancia del molt Illustre Ajuntament, y acompanyar sas zelosas providencias ab los que judicam practicable, en la autoritat de nostra officí concedint generalment a total las personas, de qualsevol estat, grau, o, condicio, que sian, la llicencia de menjar ous, y, lacticinis, y carns, en los dias que faltan de Quaresma”¹⁶

La enfermedad también podía proceder de la acción directa del diablo o de algún brujo o bruja mediante el empleo de diversas técnicas maléficas, siempre actuando con la autorización de Dios. Tanto en uno u otro caso la enfermedad es percibida como una inequívoca prueba de fortaleza moral para la conversión espiritual del cristiano. Según la interpretación religiosa, la enfermedad provocada por el espíritu diabólico era una vía perfecta para la expiación y redención moral de la persona:

“¿Por qué permite Dios, que una criatura suya sea maltratada del demonio por envidia de un hechicero? Que no podemos entrar en los secretos de Dios, solo digo, que lo permite Dios por bien nuestro; permitelo en lo malos, para que dexen los malos caminos, y caminen en Dios; y en eso, por su misericordia, alcanzaremos la Gloria. Permitelo en algunos buenos, para que se mejoren. El demonio da el tormento a la criatura, mas, o menos, según ve Dios, que la criatura lo pueda resistir”¹⁷

El tema planteaba a los autores religiosos preguntas no siempre fáciles de responder, especialmente la cuestión de cuál era la razón de que muchas personas de reconocido carácter perverso no fueran castigadas por Dios a través de la posesión diabólica, mientras que otras de probada fidelidad a los preceptos de la religión cristiana padeciesen las acometidas del maligno. La

¹⁶ *Ibid.*, Vol. 98., Fol. 350

¹⁷ BUB. Francisco RUDA SARDO. *De la essencia de las enfermedades, y cura dellas, y sobre los obsesos, y posesos de los demonios, y astucias dellos*, Barcelona, 1690., p. 478

explicación era simple: el designio divino había decidido que las primeras purgaran sus pecados, no en la tierra, sino en las profundidades del infierno:

“Comó Dios con esta enfermedad, no castiga a todos los malos, viciosos? Que aunque es verdad, que Dios de muchos castigos a los malos, para que se conviertan, y viendo Dios, que no quieren dexar el mal camino, sino que corren para el precipicio; es tan grande su misericordia, y bondad, que no quiere, que en esta vida sean atormentados de los demoniso; pues eternamente padecerán con ellos”.¹⁸

La interpretación religiosa sostenía que las enfermedades podían ser inducidas por el diablo mediante la manipulación de los fluidos corporales de los que estaba constituida la naturaleza humana, alterando el equilibrio interno entre los distintos humores y sus correspondientes temperamentos: *“moviendo los humores, y dexandolos desconcertados, y aumentando mucha materia fluida en el cuerpo, y después hecharla, o desenquadrando los huessos, pareciendole a la criatura, que no tiene hueso, con hueso”*.¹⁹ Los signos exteriores de la enfermedad diabólica iban a menudo asociados a una determinada sintomatología a la que se había de prestar atención: *“tienen los ojos alborotados, y como que fuessen de vidrio, y no todos y al unir las pestañas hazen como un arco negro, y de la pestaña al parpado está como un morado un poco”*.²⁰ Frente a estos síntomas fuera de lo común, el médico tenía que dar aviso urgente al sacerdote por si fuera preciso acudir a los remedios de la medicina espiritual.

Si la enfermedad tenía un origen diabólico y el espíritu satánico se había adueñado de la infeliz persona, los remedios naturales de la medicina no poseían por sí solos efecto balsámico alguno. Se hacía entonces imprescindible acudir a los exorcismos prescritos por la Iglesia romana, y de los que se hablará más adelante.

La interpretación popular

Existe un gran fondo de saber popular relativo a la salud que es muy difícil de reconstruir por el carácter oral de la tradición folklórica que no ha dejado

¹⁸ *Ibid.*, p. 478

¹⁹ *Ibid.*, p. 477

casi ningún testimonio escrito directo sobre su propia cultura.²¹ No obstante, una parte substancial de este conocimiento nos ha sido legado a través de las obras de los reformadores católicos y los procesos inquisitoriales relativos a los delitos contra la fe cristiana, escriturados por esta institución a lo largo de sus casi cuatro siglos de historia por los distintos tribunales de distrito.

En líneas generales, el pensamiento popular expresa una mentalidad cristiana y animista del mundo. No hay frontera definida entre el mundo natural y el sobrenatural. No existe distinción lúcida entre lo real y lo onírico. Dios y Satanás están constantemente presentes en el mundo con sus acciones para suerte o desgracia de los hombres.²² El discurso clerical que presenta a la enfermedad como un producto del castigo divino es incorporado a la conceptualización popular, y completado con la posibilidad de la intervención de fuerzas maléficas exteriores. Las enfermedades son concebidas frecuentemente como el resultado de la invasión en el cuerpo de energías sobrenaturales nefastas en un mundo poblado de espíritus, fantasmas y demonios de las que hablan todas las literaturas folklóricas que han llegado hasta nuestros días. Se hace necesario, pues, aniquilar la enfermedad por todos los procedimientos posibles, religiosos, mágicos, o supersticiosos.

Es ente contexto que los hombres buscan en los ritos propiciatorios de la religión (exorcismos, plegarias, rogativas...) una cobertura protectora que los mantenga a salvo de las enfermedades y de los cataclismos naturales. Para la preservación de la salud de hombres y animales, la conservación de la tierra y de los bienes materiales, la salvaguarda de los contratiempos climáticos, se acude a la capacidad auxiliadora que ofrece la religión. De este modo se tiene la ilusión de no estar completamente sólo e impotente frente a los peligros, y poder así ejercer algún tipo de influencia mediante el recurso a lo sagrado. La Iglesia pone todo su aparato litúrgico y sacramental al servicio de los hombres como arsenal de recursos destinados a cubrir sus ansias de seguridad. Todo un cúmulo de prácticas para conjurar los peligros que amenazan la vida de las

²⁰ *Ibid.*, p. 472

²¹ Sobre la interpretación popular de la medicina son interesantes los siguientes libros: F.LEBRUN. *Se soigner autrefois...op.cit.*, p. 93-127; M.BOUTEILLER. *Médecine populaire d'hier et d'aujourd'hui*, París, 1966; F.LAPLANTINE. *La médecine populaire*, París, 1978

²² J.DELUMEAU. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973., p. 201-202

personas son puestas en acción por la Iglesia, muchas de las cuales acabarán por escapar a su control.

A este respecto, muchas personas buscarán las soluciones a sus problemas físicos fuera del marco legal prescrito por la Iglesia –asistencia al médico o a las medicinas espirituales del sacerdote católico- recurriendo a las actividades del curandero o brujo de aldea. En sus prácticas curativas estos personajes mezclan íntimamente medicina, cristianismo y magia para escándalo de la Iglesia que hará todo lo posible para desacreditar las funciones sanadoras que la gente común les atribuía. Su capacidad de actuación descansaba sobre dos principios mágicos, ya formulados por el antropólogo británico Frazer a finales del siglo XIX en su libro *La rama dorada*, y de los que parecen participar en mayor o menor grado todas las culturas preindustriales rurales de la historia de la humanidad: la ley de la similitud, lo semejante produce una concatenación de efectos semejantes en el plano mágico; y la ley del contagio, los objetos que hubieran estado en contacto con un ser vivo mantienen inalterables para siempre los efluvios corporales invisibles que aquel hubiera desprendido al tocarlos. Principios mágicos de los que se valdrá el especialista curandero para restablecer la salud física o para causar la más terrible de las enfermedades.

CULTURA CLERICAL Y RELIGIOSIDAD DE LOS LAICOS: EL CULTO A LAS RELIQUIAS EN LA CATALUÑA DEL ANTIGUO REGIMEN.

Antes de abordar uno de los temas centrales de nuestro estudio, el discurso eclesiástico contra la superstición referente al culto de los santos y las reliquias en la Cataluña Moderna, es preciso situar el objeto de estudio en su perspectiva global, dentro del contexto cultural en el que se enmarca, y ver el rol que desempeñan las diversas variables de carácter político y social que determinan en muchos casos los contenidos y las expresiones de tipo religioso.

Los protectores celestiales: Culto y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen.

La reforma protestante suprimió la casi totalidad de las devociones populares tradicionales. Procesiones, peregrinajes, romerías, plegarias por los difuntos y

demás manifestaciones rituales ligadas a la religiosidad popular fueron objeto de una severa reglamentación represora. El ataque a las prácticas colectivas y externas se produjo prioritariamente en el seno de una población en su gran mayoría analfabeta y rural que buscaba en las ceremonias religiosas la ayuda celestial que paliase sus necesidades en la tierra. En esta política restrictiva son eliminadas las demandas de protección dirigidas a la Virgen María y a los santos que habían desempeñado hasta entonces la función de intercesores celestiales. La idea de personajes sagrados mediadores entre el mundo terreno y Dios chocaba frontalmente con la concepción luterana de una religión más interior e individual, pues el cristiano no podía alcanzar la salvación más que por la creencia personal en Cristo, único mediador y salvador de todos los hombres. Lutero recomienda imitar a los santos, pero no invocarlos, excluyendo cualquier poder de intercesión. Esta doctrina inició un proceso de aculturación de las masas populares en los países de credo protestante que pasa ahora a nutrirse esencialmente de tres elementos: la plegaria, el canto y la Biblia.²³

La reforma católica, muy al contrario, restringe el acceso de los laicos a los textos sagrados y privilegia los aspectos plásticos y emocionales que la exteriorización religiosa popular conlleva, al mismo tiempo que estimula el rol de los intercesores celestes. Dentro de esta política, la Iglesia intenta conciliar la ortodoxia de su propia doctrina con el ansia de protección esperada por los fieles.

La jerarquía eclesiástica luchará en dos frentes. De un lado, contra el rechazo escéptico o herético a la protección de los santos, y de otro, contra la credulidad excesiva y la proliferación de prácticas desviadas de la ortodoxia oficial que escapaban al control de la Iglesia, pues sólo ella podía abrir por medio de sus plegarias y ritos el acceso al mundo sobrenatural. La legislación emanada del Concilio de Trento en su sesión XXV, de 3 y 4 de diciembre de 1563, establece la doctrina oficial del catolicismo:

“Es bueno y útil invocar a los Santos, que juntamente con Cristo, dominan y ofrecen a Dios sus plegarias a favor de los hombres y recabar de ellos en sus

²³ Sobre el impacto aculturizador de la reforma protestantes sobre las antiguas devociones religiosas tradicionales continúa siendo imprescindible la consulta del libro de K.THOMAS. *Religion and the decline...op.cit.*

oraciones su poder y ayuda con objeto de conseguir de Dios beneficios por intercesión de su hijo Jesucristo, nuestro Señor, nuestro único Salvador y Redentor”.

La veneración de los santos tiene como más fuerte elemento devocional el culto de las reliquias. Conceptualmente son una parte de los restos corporales u objetos que hubieran estado en contacto con el santo que conservan la virtud taumatúrgica que habían poseído en vida.²⁴ Después de la muerte de un santo, sus reliquias guardaban el mismo poder y actuaban de la misma manera. No sólo los objetos tocados habitualmente por el santo en su vida terrestre (bastón, vestidos, cama...) se transformaban en reliquias, sino también todo aquello que entraba en contacto con el cuerpo del santo tras su fallecimiento. Estos objetos podían, a la vez, transmitir el poder de realizar milagros, de una manera independiente de las reliquias. Lo más eficaz era, evidentemente, tocar físicamente la reliquia sin ningún intermediario y, mejor todavía, llevar una parte de ella permanentemente consigo. El Concilio, en su sesión XXV celebrada el 4 de diciembre de 1563, se encargó de debatir este importante punto:

“Manda el Santo Concilio a todos los obispos y demás personas que tienen el cargo y obligación de enseñar, que instruyan con exactitud a los fieles ante todas cosas, sobre todo la intercesión e invocación de los Santos, honor de las reliquias y uso legítimo de las imágenes...Instruyan también a los fieles en como deben venerar los Santos cuerpos de los Santos mártires y de otros que viven con Cristo por los cuales concede Dios muchos beneficios a los hombres”

La omnipresencia de los santos en la vida cotidiana de las personas y el papel que desempeñaban dentro de la vida espiritual de las colectividades recibieron la acusación de neo-paganismo, ya desde tiempos antiguos que se remontan al siglo V, acusaciones que se prolongaron a lo largo de todo el período medieval. Las herejías loarda y valdense de la Baja Edad Media se pronunciaron contra el culto a los santos. Por su parte, Erasmo de Rotterdam adoptó una posición de cierta distancia respecto a la tradición ortodoxa católica. Erasmo mantuvo a lo largo de su vida una actitud tolerante hacia esta

²⁴ Acerca de la polémica teológica sobre las reliquias y su incidencia en la religiosidad medieval: P.A.SIGAL. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XIIIe siècles)*, París, 1985. Para el período moderno es muy interesante el trabajo de S. BOIRON. *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente*, París, 1989.

manifestación de culto religioso, pues él mismo había ido en peregrinación a santuarios en alguna fase de su vida, pero se quejaba de la utilización abusiva que hacia la Iglesia católica de la veneración a las reliquias. El culto a las reliquias fue objeto de fuertes críticas por parte de los reformadores protestantes.²⁵ Lutero y Calvino veían en estas devociones una continuidad en forma cristiana de la vieja adoración a los dioses paganos. Para el reformador alemán tanto las reliquias, como las indulgencias y peregrinaciones eran auténticas supersticiones y prácticas detrás de las cuales se hallaban los demonios.

Peter Brow en una obra fundamental²⁶ demuestra la no continuidad entre las formas paganas de las antiguas divinidades y héroes de la antigüedad latina y el cristianismo. Este historiador señala que el pretendido desplazamiento del cristianismo al paganismo es fruto de un modelo explícito a “dos niveles”, según el cual las supersticiones populares del antiguo fondo cultural religioso europeo habrían ido invadiendo la religión católica hasta degradarla. Opinión sostenida por la mayoría de los intelectuales de religión protestante durante el Antiguo Régimen, como por ejemplo David Hume, filósofo inglés del siglo XVIII, o Edward Gibbon, brillante historiador de la misma nacionalidad de finales de la misma centuria. Brow dice que este modelo difícilmente resiste a la crítica científica. Según su criterio es falso hacer del culto a los santos una actividad exclusivamente popular, pues las elites europeas participaban de la misma creencia del sobrenatural. Así, el monarca Felipe II poseía en el monasterio de San Lorenzo del Escorial 7.000 reliquias de las más variadas procedencias. Federico el Prudente, futuro protector de Lutero, tampoco le iba a la zaga ya que tenía en su capilla privada nada menos que 17.443 reliquias con los más extravagantes orígenes: huesos de apóstoles, de evangelistas, de patriarcas y profetas, partes del vestido de la Virgen, pañales del niño Jesús, un clavo de la cruz de Cristo, etc. Carece pues de fundamento hacer de esta creencia un culto privilegiado de la cultura popular.

Peter Brow renueva las críticas de quienes hacen de los santos los sucesores de los héroes clásicos, argumentando que en la Antigüedad la gente

²⁵ A.JOBLIN. “Las attitudes des protestants face aux reliques”, Edina BOZAKY y Anne-Marie HELVETIUS (eds), *Les reliques. Objets, cultes, symboles* (Actes du colloque international du Littoral-Côte d’Opale, 4-6 septembre 1997), 1999., p. 123-144.

²⁶ P.BROW. *Le culte des saints*, París, 1984

no concebía a estos personajes mitológicos como intercesores, ya que no tenían contacto directo con la divinidad. Por el contrario, los santos cristianos son considerados como seres que poseen una gran intimidad con Dios con un gran poder intercesor, a la cabeza de los cuales se sitúa la Virgen María, pues se creía que Jesucristo no podía rechazar ninguna petición de su madre. Otro argumento esgrimido por este historiador para verificar su hipótesis de trabajo, es la que contrariamente a las actitudes funerarias del paganismo antiguo, donde los cuerpos santos reposaban fuera de las ciudades, las reliquias de los santos cristianos son transportadas al interior de las murallas urbanas, introduciéndose de este modo al final del mundo antiguo un giro radical en el sistema de creencias religiosas. Los lazos entre vivos y muertos son modificados, al igual que la relación entre los hombres y Dios por el poder intercesor de los santos. Por su parte, Giuseppe Gelaso frente a las acusaciones de aquellos que quieren ver en la multiplicación de denominaciones a la Virgen María un símbolo de paganismo, responde que esta pluralidad de nombres no implica una fragmentación de la imagen y poder de María, es una sólo y homogénea figura celestial con numerosas advocaciones locales.

El culto a los santos y a las reliquias está vinculado al desarrollo de estructuras urbanas y representa una modificación de la distribución de los centros de poder.²⁷ En este contexto es un error hacer abstracción conceptual del término “urbano”, tal como es percibido actualmente, aplicándolo a un período histórico anterior, basándose única y exclusivamente en la actividad de los diversos sectores productivos (industria, agricultura, ganadería) y en la residencia de un elevado número de habitantes. Para la Europa del Antiguo Régimen los límites entre urbano y rural, entre ciudad y campo, son ciertamente imprecisos. Entonces, poblaciones comarcales de menos de dos mil habitantes podían tener la categoría de pequeñas ciudades con toda una serie de servicios anejos que contrastase con la marginación rural exterior. En esta dirección, las capitales episcopales, los deanatos diocesanos²⁸ y los

²⁷ Sofia BOESCH GAJANO. “Reliques et pouvoir”, Edina BOZOKY et Anne-Marie HELVETIUS (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles...op.cit.*, p. 229-237

²⁸ Deanato diocesano: División administrativa episcopal. Cada deanato tenía un dignatario o deán que cuidaba las parroquias de su territorio. Representaba y ejercía sobre ellas una jurisdicción delegada del obispo. Poseía una curia o pequeño centro administrativo.

monasterios con numeroso clero actúan muchas veces como centros comarcales económicos, administrativos e ideológicos de las poblaciones de la Europa Moderna, adquiriendo la condición de núcleos centralizadores de su entorno que caracteriza la estructura urbana. Para muchos de estos lugares el progreso de las comunicaciones resultó fatal, un gran número de ellos sufrió con el tiempo un proceso de ruralización y sus antiguos edificios cayeron en ruinas o se destinaron a otros fines distintos a aquellos para los que habían sido antaño utilizados.

Durante los últimos siglos de la Edad Media son muy frecuentes las traslaciones de reliquias al interior de las murallas de las ciudades, capillas y casas de religiosos extramuros dependientes por su cercanía del núcleo urbano. También era corriente que estuviesen depositadas en monasterios distantes que ejercían su influencia centralizadora sobre todo su territorio circundante. Este proceso se consolidará en siglos posteriores y marcará profundamente el equilibrio entre el interior y el exterior de la ciudad.²⁹ Como dice P. Brow, alrededor de los cuerpos de los santos cristalizan estructuras sociales, políticas y religiosas diferentes. En expresión de Jean-Claude Schmidt los santos son “muertos muy especiales”, colocados en un rango muy superior respecto a los muertos ordinarios.³⁰ La coincidencia en el espacio del centro de la jerarquía eclesiástica diocesana y las tumbas de los santos es una de las originalidades del cristianismo medieval y moderno. La traslación de reliquias al interior de la ciudad constituye una función política de primer orden cuyos principales beneficiarios son las clases privilegiadas. Durante la Edad Media la ceremonia de recibimiento de reliquias dentro de los muros de la ciudad deviene un elemento de reforzamiento del poder del obispo de la diócesis, ahora convertido en agente monopolizador del cuerpo santo que recibe. En expresión afortunada de Peter Brow, los obispos son los “empresarios” del culto de los santos, ya que si la residencia de un obispo coincide con la tumba de un santo famoso, automáticamente la población se convierte en un centro neurálgico de influencias político-sociales de amplia base. Los obispos son asimismo los encargados de distribuir los restos santos al conjunto de las

²⁹ Este aspecto ha sido muy bien estudiado por M. HEINZELMAN. *Translations bevicte und undere quellen reliquien-kultes*, Lovaina, 1984

³⁰ J-CL. SCHMITT. “La fabrique des saints”, *Annales*, 2, 1984., p. 287

pequeñas curias diocesanas comarcales y a los monasterios de su territorio eclesiástico sujetos a su control.

La presencia del santo y de sus reliquias representa una estructura de potenciación urbana y el surgimiento de un nuevo poder local, que acentúa la división entre ciudad y campo. Esta situación revela el funcionamiento interno de la sociedad urbana como forma de presión y poder de la cultura de elites sobre la gran masa campesina exterior. La concentración de restos sagrados dentro de los recintos urbanos o aledaños implica la aparición de nuevas estructuras administrativas y formas religiosas ligadas a la ciudad y destinadas a marginar la realidad rural, o al menos a transformarla profundamente, modificando la relación hombre-naturaleza.³¹ Las actitudes religiosas de la cultura de elites y de la cultura popular, muy próximas antaño, conocerán un distanciamiento progresivo.

La centralización de cuerpos santos tiene como objeto predominante crear redes y entramados locales a partir del núcleo central de veneración como sistema de aislamiento diferenciador comunitario que impida una excesiva solidaridad geográfica vecinal, con la consiguiente anulación de cualquier toma de conciencia social. En caso de conflicto grave, se desplazaba la responsabilidad de la Iglesia y del Estado como agentes de seguridad hacia la providencia divina. De este modo, se situaban al margen de cualquier responsabilidad en la resolución de conflictos y se neutralizaban posibles veleidades subversivas, reforzando su papel dominante. ¿Pensaban las elites urbanas en términos estrictamente locales, o bien habían tomado conciencia de participar en un proyecto universal como correas transmisoras del poder del Estado?. El culto de lo santos se nos aparece, pues, bajo formas explícitamente urbanas y aristocráticas, alimentado del ansia popular de obtener reliquias protectoras.

En esta línea, ya desde los primeros siglos de la Edad Media la gran demanda de reliquias hizo abandonar la costumbre de la época romana clásica de mantener la inviolabilidad de las tumbas. A partir del siglo VIII y hasta el siglo X, Roma precisa reliquias y las busca hurgando en sus muros para encontrar los restos de mártires de las persecuciones. Estas exhumaciones y

³¹ A este respecto ver el dossier. "Il culti dei santi", *Studi Storici*, 1984

su posterior translación ayudaran a dispersar las reliquias por todo el orbe cristiano.

El culto a las reliquias, que ya estaba presente en el período medieval, va a conocer una espectacular promoción después del Concilio de Trento. A partir de 1575, Roma emprende el ritmo de canonizaciones. Ante la necesidad de encontrar nuevos restos sagrados para su proyecto evangelizador, explora las catacumbas y encuentra una gran cantidad de huesos que posteriormente difundirá por todo el orbe cristiano como elementos sacros que oficialicen y potencien los contactos ultraterrenos, ya que las reliquias vinculaban el mundo terrenal a la esfera celestial a causa de las dos naturalezas intrínsecas que se les atribuían. De un lado, pertenecían a la tierra, pero, de otro, poseían vía comunicativa directa con Dios. La Iglesia católica estimula el contacto directo de las personas con los restos sagrados como recurso práctico al que hay que acudir en caso de enfermedad o desgracia, y como medio de propaganda apologética para difundir la doctrina cristiana y afirmar la fe en Dios y los santos. El obispo de Jaén, Sancho Dávila, escribe en 1610 al respecto:

“Nunca fueron las reliquias tan buscadas como agora, ni tan preciadas quando se hallan, y no cuerpos enteros, ni algunas partes notables dellas sino qualquier polvo de sus cenizas, o de la tierra de sus sepulchros, o alguna parte pequeña de las ropas, y handrajos que vistieron los santos, del cayado y váculo donde se arrimaron del açote con que se herían, de las tablas y piedras en que dormían, y aun de los instrumentos con que eran martirizados”.³²

Desde nuestro punto de vista, dos son los ejes fundamentales sobre los que se mueve la dinámica del culto de los santos en la Cataluña del Antiguo Régimen. De una parte, hallamos el modelo religioso oficial con todo su corpus teórico de ritos y ceremonias codificados que se dirigen a la veneración de santos protectores de la más alta jerarquía celestial, comunes a todo el orbe cristiano. De otro, encontramos el culto local –urbano o rural- apoyado en la demanda de protección a santos especialistas, locales o regionales.

En este último hay que establecer una dicotomía entre la práctica que dimana de la elite social y la elaborada por la cultura de las clases populares. Las clases dirigentes promocionan la sacralización de reliquias como objetos

³² Sancho DAVILA. *De la veneración que se debe a los Cuerpos de los Santos y a sus Reliquias y de la singular con que se a de adorar el Cuerpo de Jesu-Christo nuestro Señor*, Madrid, 1610 (Prólogo).

que refuercen el sentido de comunidad alrededor de los cuerpos sagrados a fin de convertir ideológicamente a la cultura rural en tributaria de la cultura urbana. Esta dependencia se canaliza a través del establecimiento del centro administrativo (sede episcopal, deanato diocesano o casa de religiosos) como lugar de sepultura de los despojos santos. De esta manera se consiguen dos finalidades: reforzar el carácter centralizador del emplazamiento y desvalorizar la cosmología tradicional popular representada por antiguas devociones (capillas rurales, manantiales supuestamente milagrosos...), que enmascara la transmisión del sistema de valores de los grupos sociales dominantes

Durante la mayor parte de la Edad Media, las manifestaciones religiosas de piedad popular en Cataluña se caracterizaban por cercar lugares sagrados, frecuentemente santuarios rurales puestos bajo la advocación de la Virgen María y de los santos, que la tradición hagiográfica se encargaba de transmitir de generación en generación en las conciencias humanas. W.Christian Jr. ha denominado a este fenómeno “la creación de destacamentos sociales en espacios no urbanos”.³³ La nueva política religiosa de las elites sociales se dirige precisamente a poner sus esfuerzos en desacralizar el espacio rural y a modificar la relación de los hombres con los poderes celestiales, cuyo rasgo más ostensible es el reforzamiento del rol de las clases dirigentes urbanas y de la religión cívica, empleando para tal finalidad diversos procedimientos. Como muestra más visible de utilización político-religiosa hallamos las procesiones, elementos de cierre espacial comunitario, liberador de tensiones y espejo de la identidad local.

En la Cataluña Moderna podemos clasificar el culto de los santos en tres categorías. Las dos primeras pertenecen al ámbito de la religión oficial. La tercera entra de lleno en la problemática de la religiosidad local popular. Así, podemos dividir los protectores celestes del siguiente modo:

- a) Personajes de la más elevada categoría celestial muy cercanos a Dios acreditados de poder intervenir para satisfacer todas las necesidades cuando se les reclama (Santa Familia, Virgen María, Santos de la escritura).
- b) Intercesores total o parcialmente especializados cuyo culto es recomendado por la Iglesia romana para aprovechar su poder. Pueden considerarse el nexo de unión entre los arriba mencionados y los santos de la piedad local

del pueblo. La Iglesia les tiene reservado día de culto con bendición. Los rituales diocesanos nos informan de su número y de su respectiva especialidad auxiliadora. Para las diócesis catalanas de Barcelona, Vic, Gerona, Lérida, Solsona, Tortosa, Tarragona y Urgel registramos los siguientes:

San Blas y San Lupo.....enfermedades de la garganta
Santa Agata.....contra los incendios de todo tipo
San Egidio.....enfermedades de los animales domésticos
San Pedro Mártir.....contra las tempestades de granizo
San Rufo.....protector del trigo y de la tierra sembrada
San Poncio.....contra las chinches y parásitos de la casa

c) A un tercer nivel hallamos la religión local representada por una gran profusión de santos especialistas que pueden variar de especialización según la región en que se le rendía culto. En este sentido muchos santos que gozan de una gran reputación en un sector geográfico son ignorados en otro.

Disponemos de dos inestimables fuentes que nos permiten acercarnos a la elaboración de un mapa geográfico del culto de la reliquias en vigor en la Cataluña de la Alta Edad Moderna. La primera es una obra escrita por Pedro Gil, jesuita fallecido en 1622, que lleva como título: *Vidas dels Sants de Cathaluña que foren naturals o visqueren en ella, o las reliquias principals dels quals se troba en Cathaluña extensament referidas*, cuyo manuscrito inédito se conserva en la Biblioteca Episcopal de Barcelona.³⁴La actividad de este religioso en el campo de la hagiografía fue muy fecundo. El obispo de Barcelona Juan Dimas Loris le encomendó la misión de restaurar e impulsar el culto a los santos barceloneses. Para Gil, cuyo criterio científico de veracidad le impedía dejarse arrastrar por engaños que la piedad exaltada podía provocar, el hagiógrafo sólo puede apoyarse en testimonios fidedignos y de autoridad indiscutible, ya que los que actúan de otro modo “*cometen gran pecado y gran sacrilegio y hacen más daño a la Iglesia de lo que ellos creen*”.³⁵El segundo

³³ W.CHRISTIAN. *Apariciones...op.cit.*, p. 198

³⁴ A.FABREGA GRAU. “El P. Pedro Gil y su colección de vidas de santos”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XXX, 1958., p. 5-25

³⁵ Cit. *Ibid.*, p. 7

trabajo es un libro impreso en Barcelona en el año 1602 titulado: *Historia General de los Santos, y varones ilustres en Santidad del principado de Cataluña*, escrito por el fraile dominico Antonio Vicente Domenech, que conoció una segunda impresión años después en Gerona (1630). En sus páginas se recoge el resultado de su recorrido de siete años por toda la geografía catalana en busca de las advocaciones preferidas de los habitantes del Principado.³⁶ En una primera lectura puede extrañar el relativamente escaso número de reliquias que menciona nuestro autor. Estamos frente a un caso análogo al antes citado. La inmensa mayoría de las reliquias veneradas en parroquias rurales carecían de certificado de autenticidad y no estaban por consiguiente reconocidas por la autoridad eclesiástica. No pocas veces durante el transcurso de las visitas pastorales el obispo de turno manda retirar reliquias de las cuales no se tiene constancia ni tan siquiera certidumbre de a que santo pertenecen. No será hasta la segunda mitad del siglo XVII cuando la Iglesia emprenda una sistemática labor de control. Las averiguaciones de Vicente Doménech son realmente rigurosas. Acerca de ello escribe en el prólogo de su libro:

“Por enterarme de la verdad abrí padecido en siete años casi continuos, dando vueltas una, y muchas veces por todo este Principado, porque no se me pasase cosa por alto inquiriendo escrituras antiguas de mano por los Archivos de las Iglesias, monasterios, ciudades, villas, y lugares, autos de datación de monasterios, de Cathedralles, Episcopologio deste Principado, y muy particulares escrituras antiguas del Archivo Real de Barcelona, de todo lo cual he sacado gran parte de mi historia, sin fiarme sino de sólo lo que desta suerte he visto por mis ojos”

Con la información proporcionada por ambos autores intentaremos acercarnos a esta realidad cultural. Para ello aplicaremos a nuestro estudio el siguiente esquema operativo:

- a) Nombre del santo.
- b) Lugar de culto:
 1. Centros administrativos de la diócesis: Catedrales metropolitanas, iglesias parroquiales urbanas, colegiadas y monasterios situados intramuros y extramuros de la ciudad. El gobierno de su gestión está regido por las

³⁶ J.M.MADURELL MARIMON. “La edición de 1602 de la historia de los santos de Cataluña del P. Domenech”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XL, 1968., p. 149-157

capitales episcopales, deánatos diocesanos y conventos con importante población de clero.

2. Lugares periféricos: iglesias parroquiales rurales.

c) Especialidad terapéutica o protectora reconocida.

El resultado obtenido para cada diócesis es el que sigue:

Diócesis de Barcelona

San Raimundo de Peñafor (Monasterio dominico de Santa Catalina de Barcelona. Invocado especialmente en casos de parálisis, dolores, estados febriles y todo género de infecciones).

Santa Eulalia (Catedral metropolitana de Barcelona. Abogada para la lluvia).

Santa Madrona, San Fructuoso, San Augurio, San Eulogio (Monasterio de Montjuich de los capuchinos de Barcelona. Abogados de la lluvia).

Santa Marina, Santa Cordula (Monasterio de Nuestra Señora de la Merced de Barcelona).

Santa Juliana, Santa Semproniana, San Cugat, Santa Fe, San Cándido (Monasterio benedictino de San Cugat, situado a 13 kilómetros de Barcelona).

Cuerpo de un Santo Inocente, San Severo (Catedral metropolitana de Barcelona).

Dos mártires de la legión tebea (Monasterio de religiosas de Santa María de Junqueras de Barcelona, orden militar de San Jaime).

Reliquias urbanas: 17

Reliquias rurales: 0

Diócesis de Vic

Santa Calamanda (iglesia parroquial colegiada de San Jaime del deanato diocesano de Calaf. Monasterio de canónigos biceglares de San Agustín. Auxiliadora contra la sequía).

San Valentín (Monasterio benedictino de San Benito del Bages. Situado a 8 Kilómetros del deanato de Manresa).

San Segismundo (iglesia parroquial de Viladrau. Patrón contra todo tipo de infecciones).

San Simplicio, San Ambrosio (iglesia de San Juan de las Abadesas. Monasterio de canónigos regulares de San Agustín. Situado a 10 Kilómetros del deanato diocesano de Ripoll).

San Justo, San Luciano, San Marciano (Catedral metropolitana de Vic. Protectores especiales contra los terremotos).

San Paladio (Monasterio benedictino de San Pedro de Camprodón. Invocado especialmente en las afecciones oculares).

San Fortián (iglesia parroquial del deanato diocesano de Torelló).

Santa Inés, San Mauricio, San Fructuoso, San Augurio, San Eulogio (Catedral del deanato diocesano de Manresa. Abogados de la lluvia).

San Eudaldo (iglesia particular del deanato diocesano de Ripoll. Abogado contra las infecciones).

Reliquias urbanas: 15

Reliquias rurales: 1

Diócesis de Tarragona

Santa Tecla (Catedral metropolitana de Tarragona).

San Magín (iglesia parroquial de Rocamora. Baronía de La Llacuna).

Santa Columbina (Monasterio cisterciense de Poblet. Situado a 10 kilómetros del deanato diocesano de Montblanch).

Reliquias urbanas: 3

Reliquias rurales: 0

Diócesis de Gerona

San Germán, San Paulino, San Justo, San Scicio, San Félix, San Narciso, San Victor, San Vicencio, San Oroncio (Catedral metropolitana de Gerona).

San Daniel (Monasterio benedictino de religiosas de San Daniel de la ciudad de Gerona).

Sant Trobat (iglesia colegiata de San Félix de la ciudad de Gerona. Abogado contra las infecciones).

San Concordio, San Evidio, San Marino, San Patrón (Monasterio benedictino del deanato diocesano de Besalú).

San Tirso, San Martiriano (Monasterio benedictino del deanato diocesano de Bañolas).

San Eoualdo, San Sixto (iglesia parroquial de Celra. Invocados contra el mal de oído).

San Isidro (iglesia parroquial de Martorell).

San Dionisio, San Afro, San Hilarión, Santa Digna, Santa Eumonia, Santa Eutropia (iglesia colegiata de San Félix de la ciudad de Gerona).

San Vicente (iglesia parroquial del deanato diocesano de Besalú. Abogado contra las tempestades).

San Lamberto (iglesia colegiata de Nuestra Señora de Lledó. Monasterio de canónigos regulares de San Agustín).

San Ferriol (iglesia en el término del deanato diocesano de Besalú. Abogado contra las jaquecas, dolores de muelas y apaciguadores de tempestades).

San Acisclo, Santa Tictoria (Monasterio benedictino de San Salvador de Breda y en iglesia parroquial de Vidreres).

San Emerio (iglesia parroquial de Gualbes).

San Dalmacio (iglesia de San Dalmay en las afueras de la ciudad de Gerona).

Reliquias urbanas: 31

Reliquias rurales: 6

*Diócesis de Urgel*³⁷

San Ermengol (Catedral metropolitana de la Seo de Urgel).

San Emeterio, San Celedonio (iglesia parroquial del deanato diocesano de Cardona. Especiales protectores contra tempestades).

San Enrique (Monasterio dominico del deanato diocesano de Puigcerda).

San Victor, San Zenón, Santa Felícula, San Urbicio (Monasterio benedictino de Serratex. Situado a 11 kilómetros del deanato diocesano de Cardona).

Santa Sabina (iglesia de San Pedro de Ager. Monasterio de canónigo regulares de San Agustín, centro espiritual del Archiprestazgo de Ager).

San Ramón Nonato (iglesia parroquial de Portell. Favorecedor de partos).

Reliquias urbanas: 9

Reliquias rurales: 1

Diócesis de Tortosa

Santa Cordula, Santa Cándida (Catedral metropolitana de Tortosa).

Reliquias urbanas: 2

Reliquias rurales: 0

A su lado aparecen una serie de reliquias de personajes no canonizados que gozaban de un gran fervor como sujetos intercesores ante Dios. Algunos de ellos con el tiempo devendrán santos y beatos:

Diócesis de Barcelona

Pedro Cendra, Jofre de Blanes, religiosos dominicos (Monasterio de Santa Catalina de Barcelona).

Catalina Amada, Entrofina, religiosas dominicas (Monasterio de Montesión de Barcelona).

Benito de Valencia, Stuniga, religiosos de la orden de los menores (Monasterio de Jesús de Barcelona).

Sor Matrull, religiosa de San Benito (Monasterio de San Pedro de Barcelona).

Sor Inés, Sor Clara, religiosas franciscanas (Monasterio de Santa Clara de Barcelona).

Arnaldo Biuce, religioso benedictino (Monasterio benedictino de San Cugat).

Pedro Nolasco, primer general de la orden de la Merced (Monasterio de la Merced de Barcelona).

Sor Delfina, religiosa franciscana (Monasterio de Pedralbes de Barcelona).

Reliquias urbanas: 12

Reliquias rurales. 0

³⁷ Incluimos aquí la diócesis de Solsona que se desmenbró de la de Urgel en 1593.

Diócesis de Vic

Bernardo Calvan, religioso cisterciense, Juan de Cetina, religioso franciscano (Catedral metropolitana de Vic).

Ramón Berenguer, templario (Monasterio de Ripoll).

Mirón, canónigo regular (Monasterio de San Juan de las Abadesas).

Juan Garín, ermitaño (Monasterio benedictino de Montserrat. Situado a 20 Kilómetros del deanato diocesano de Manresa).

Reliquias urbanas. 5

Reliquias rurales: 0

Diócesis de Tarragona

Cipriano, Olegario, obispos (Catedral metropolitana de Tarragona).

Pedro Marginet, religioso cisterciense (Monasterio de Poblet).

Juan Fort, religioso cartujo (Monasterio de Scala Dei).

Pedro Armengol, religioso mercedario (iglesia parroquial de La Guardia. Emplazamiento sin identificar).

Reliquias urbanas: 3

Otros: 1

Diócesis de Gerona

Dalmacio Moner, religioso dominico (iglesia de la orden de Predicadores de Gerona).

Pedro Rigolt, canónigo regular (Monasterio de Vilabertrán. Situado a 3 Kilómetros del deanato diocesano de Figueras).

Jaime de San Pedro, religioso dominico (Monasterio de Castelló de Ampurias. Situado a 9 kilómetros del deanato diocesano de Figueras).

Reliquias urbanas: 3

Reliquias rurales: 0

Diócesis de Urgel

Eriballo, Odón, obispos (Catedral metropolitana de la Seo de Urgel).

Pedro Cadireta, religioso dominico (Monasterio de la orden de Predicadores de la Seo de Urgel).

Ponce de Planedia, Bernardo de Travesseras, religiosos dominicos (Catedral metropolitana de la Seo de Urgel).

Arnaldo de Pinós, religioso dominico (Monasterio de la orden de Predicadores de Puigcerda).

Durando, religioso templario (iglesia parroquial de San Bartolomé de Puigcerda).

Reliquias urbanas: 7
Reliquias rurales: 0

Diócesis de Lérida

Berenguer de Peralta, obispo (Catedral metropolitana de Lérida).
Pedro Queralt, religioso dominico (Monasterio de la orden de Predicadores de Lérida).
Sigrian, religioso de menores (iglesia parroquial de San Francisco de Lérida).

Reliquias urbanas: 3
Reliquias rurales: 0

Las diócesis de Barcelona –la capital es el centro intelectual, administrativo y económico indiscutible-³⁸Vic, Gerona y sector oriental de Urgel, serían los enclaves geográficos con un mayor desarrollo centralizador, donde las elites habrían alcanzado un grado más elevado de control social que les permitiría ejercer una mayor presión aculturizadora alrededor de su entorno geográfico. A falta de estudios sistemáticos, da la impresión de que en estos territorios las reliquias depositadas en enclaves rurales carecen de poder de convocatoria fuera de su marco local. En la segunda mitad del siglo XVIII, las reliquias de Santa Constancia y Santa Iluminada de la parroquial de Santa María de Alpens en la diócesis de Vic eran expuestas a la pública veneración durante el ofertorio de la misa en la festividad de la Ascensión de la Virgen, con procesión hasta el *pedró*³⁹ de la iglesia. Pero en ningún caso aglutinaba poblaciones vecinas, tal como refleja su consuetud parroquial.⁴⁰ Esto se hace extensivo a santos de la más elevada jerarquía celestial. No demasiado lejos de esta última localidad, y hacia los mismos años, los vecinos de San Pedro de Sora recurrían a la reliquia de su santo patrón en circunstancias excepcionales (inundaciones, hambres...), previa licencia del obispo, para procesionar a la capilla de Nuestra Señora del Muns portando su sagrado resto. Pero en el libro de usos parroquiales se excluye cualquier concentración extraparroquial.⁴¹

³⁸ Localidades como Martorell y San Feliu de Codines, distantes 28 y 37 kilómetros respectivamente de Barcelona eran consideradas *carrers* (calles) de la ciudad.

³⁹ *Pedró*: Basamento de piedra que sostiene una cruz, situada delante de una iglesia rural, donde los domingos se cantan los evangelios y en ciertos períodos del año se bendice el término parroquial (ALCOVER. *Diccionari català-valencià-balear*, V, III, Palma de Mallorca, 1957., p. 372)

⁴⁰ AEV. *Archivo parroquial de Santa María de Alpens. Consuetud parroquial (1639-1819)*.

⁴¹ AEV. *Archivo parroquial de San Pedro de Sora. Consuetud parroquial (siglo XVIII)*.

La identidad de las clases populares, por el contrario, se mostraría más vigorosa en los obispados de Lérida, Tortosa y tierras interiores de Urgel, menos sujetas al control de las clases privilegiadas, y por tanto más próximas a los comportamientos de la cultura folklórica tradicional. Sin embargo, no hay que excluir aquí que determinadas poblaciones poseyeran otras formas de devoción religiosa que centralizaran su entorno exterior, fuera del estricto culto de las reliquias de los santos, como ocurría en Cervera, que entró a formar parte en 1593 de la recién creada diócesis de Solsona, con la multitudinaria veneración y procesión de la reliquia del Lignum Crucis, o en Balaguer, diócesis de Urgel, con su fervor declarado a la imagen de su Santo Cristo. Ambos cultos generaban un importante desplazamiento de personas de la periferia al centro espiritual.

La procesión era el procedimiento más poderoso en la política de domesticación espiritual de la colectividades. La Iglesia y las clases dominantes buscan en estas manifestaciones un objetivo concreto, que se sintetiza en la consecución de un acto de temor religioso en tanto que elemento de cierre espacial comunitario para reforzar el sentido de identidad local en una simbiosis reliquias-población, creando solidaridades regionales limitadas en su entorno que garantizase la estabilidad de las poblaciones, ya fuera en ocasión del día de la festividad del santo o en apremiantes circunstancias asociadas a contratiempos climáticos.

Estas expresiones religiosas sirven a las clases privilegiadas urbanas como medio de control social que marca la oposición entre ciudad y campo. La clase dirigente de Barcelona no toleraba manifestaciones de culto de *ignorants* y *rustichs idiotas* que se manifestaran al margen de su autoridad.⁴² A finales del siglo XV, el humanista Jeroni Pau denunciaba que las procesiones anuales del día de San Juan a un manantial situado en la cima de la montaña de Montjuich eran una “*vieja superstición...de personas plebeyas, que todavía no ha sido abolida*”.⁴³ Las demandas de intercesión celestial para que tuvieran validez tenían que estar sancionadas por las autoridades civiles. De este modo se garantizaba el encadenamiento de la población exterior rural al centro urbano. Así, las reliquias de Santa Madrona, San Fructuoso, San Augurio y San Aulogio

⁴² J.AMELANG. *La formación de una clase dirigente...op.cit.*, p. 145

⁴³ *Ibid.*, p. 146

eran traídas desde el monasterio de los capuchinos de Montjuich al interior de los muros de la ciudad de Barcelona en caso de necesidad de agua, con las autoridades municipales a la cabeza y gran concurso no sólo de personas residentes en la ciudad, sino también con asistencia de un considerable número de habitantes de poblaciones situadas en su entorno. El deanato diocesano de Calaf tenía una fe semejante en las reliquias de Santa Calamanda:

*“El día de su fiesta es de tener como el domingo en dicha villa, y en los lugares circumvecinos. Acabado aquel día el oficio hazen una solemníssima procesión, y en ella llevan el cuerpo de la mártir en unas andas, con grande devoción, donde asiste el clero con capas como si fuera el jueves del santíssimo sacramento. Asisten también los Jurados con sus insignias y toda la villa con gran concurso de gente de los lugares circumvecinos. Siempre que tienen necesidad de agua toman por último refugio, el llevar la reliquia de la Santa a un lugar distante de dicha villa media legua. Acuden también procesiones de los lugares circumvecinos, para visitar la imagen de la Santa, y sus reliquias”.*⁴⁴

El deanato de Cardona organizaba periódicamente semejantes demostraciones litúrgicas que vinculaban a todas las clases sociales:

*“...lo endema que es lo dia de la festa, acabada tercia, abaxen los honorables canonges del castell, y juntament ab los capellans de la vila, obrent lo rext dels cossos sants, y ab gran solemnitat pujan la caxa a la capella mayor. Les hores parteix una solemnissima profeso, en la qual van totes les banderas de los confreres ab ciris encesos en las mans. Despres venen totes les Creus, que son nou, ab los ganfaros, despres la Illustre clerecia de capellans y canonges tots sobrevestits ab capas de seda, vellut, y brocat, com lo dia de Corpus; despres dels quals venen moltes atxes de cera blanca enceses, les quals preceexen la caxa dels cossos sants de Emeteri y Celdoni. Finalment en lo ultim lloch porten la caxa dels gloriosos martyrs ab molta devocio, y reverencia, qual pertany a uns tant grans sants; acompanyantla los Consols y tota la vila ab gran devocio. Es tanta la gent forastera que ve detrás la profeso, que seria cosa llarga de comptar”.*⁴⁵

Los habitantes del deanato de Montblanch, junto a los de Espluga de Francolí y Vimbodí, acudían en procesión al vecino monasterio de Poblet en demanda de auxilio a las reliquias de Santa Columbina para que propiciase la

⁴⁴ A. VICENTE DOMENECH. *Historia General de los Santos...op.cit.*, p. 41-42

⁴⁵ *Llibre de la vida y miracles dels gloryosos Martyrs Santa Madrona, cos Sant de Barcelona, y de San Celdoni y San Armenter, cossos sants de Cardona*, 1594., p. 57

lluvia.⁴⁶Las parroquias de San Salvador de Breda, Gaferans y Grions realizaban procesiones al monasterio benedictino de la primera población para suplicar la intercesión de las reliquias de San Acisclo y Santa Tictoria a fin de que intercedieran ante Dios para poner término a la sequía.⁴⁷En circunstancias precisas el clero de la iglesia parroquial del deanato de Torrelló llevaba el cuerpo de San Fortián: “...con la procesión de su término, y de otros lugares circumvecinos, llevando el cuerpo del glorioso Santo a la fuente, y que en presencia de gran multitud de gente a bañado la arca donde está el santo cuerpo, y esto no solo una, sino ocho o nueve veces”.⁴⁸

La concordia entre los miembros de la colectividad y su fidelidad con respecto al centro administrativo estaba asegurada. Un proceso iniciado con la emergencia durante los últimos siglos de la Edad Media⁴⁹de estructuras urbanas centralizadas que transforman la realidad cultural de la gran masa de población campesina del territorio circundante. La posterior consolidación del Estado absoluto creará nuevas formas de centralización religiosa.

Dentro de esta política, la monarquía absoluta de los Austrias mostrará a partir del siglo XVII su apoyo cada vez más creciente a la promoción de santos “nacionales”. Los reyes de este período presionan a Roma para obtener canonizaciones de personajes cuyo culto rápidamente se extenderá por todo el reino. En 1622, Gregorio XV, a instancias de Felipe IV, eleva a los altares a Isidro Labrador, Francisco Javier, Felipe Neri y Teresa de Jesús. Este intento de renovación del santoral por el Estado, ¿es consecuencia de la excesiva autonomía de las células urbanas que tendría como objeto ralentizar el dinamismo cultural de estas comunidades?. ¿Veía el Estado en el culto local a los santos un almacén que ligaba demasiado la vida religiosa de la elite, la piedad popular y las instituciones civiles?. ¿O una potencialidad subversiva que se manifestaría por la absorción de cultos particulares de personas no canonizadas que emanan de la base social?. Finalmente, ¿se inscribe ello dentro de un sistema de asimilación ideológico de las identidades regionales, como un factor de homogeneización cultural como garantía del Estado nacional marcando el punto culminante del divorcio castellano-catalán?. La solicitud en

⁴⁶ A.VICENTE DOMENECH. *Historia General de los Santos...op.cit.*, p. 191

⁴⁷ *Ibid.*, p. 216

⁴⁸ *Ibid.*, p. 225

⁴⁹ Patrick Geary sitúa su inicio en la primera mitad del siglo XIII

1624 a la Santa Sede por parte de las Cortes de Castilla, con el respaldo de la monarquía, de la apertura de un expediente de beatificación y canonización de los reyes Alfonso VIII y Fernando III así parece indicarlo. Estos santos “políticos” resultaban un sólido factor afirmativo de la institución monárquica y un muy importante soporte de adhesión social a la política de la Corona.

Sin embargo, a veces los santos tradicionales desempeñaban un rol importante de contestación política frente al poder central. La función “política” de los santos se ponía de manifiesto en ocasión de grandes convulsiones sociales. Durante la *guerra dels segadors* (1640-1651), conflicto que supuso la quiebra momentánea de la dependencia política de Cataluña con respecto a la Corona de Castilla, y la intervención del ejército francés en el Principado como aliado político de los catalanes, las reliquias corporales de uno de los principales santos protectores de Cataluña tuvieron la oportunidad de exteriorizar su poder.

El 1 de mayo de 1643 las autoridades encargaron la celebración de solemnes rogativas por el pronto restablecimiento de la salud del monarca Luis XIII de Francia, entonces máximo valedor de los intereses políticos de Cataluña, en el altar de San Raimundo de Peñafort, santo de especial veneración en la capital del Principado, situado en una de las capillas laterales de la catedral de Barcelona. El día 8 del mismo mes se recibieron noticias positivas de París acerca de la sensible mejoría experimentada por el rey francés, circunstancia a la que contribuyó de una manera decisiva la mediación celestial del santo fraile dominico:

“Ha restituit la vida a un dels majors homens Lluís XIII, que Deu guart, nostre invicte Monarca. Gloria que la Providencia de Deu la tenia reservada peral insigne Catalá Ramón sobre los molts Sants, que gran dichosa la França, porque com vivint en la terra sos empleos, y cuydados foren servir ab animo catolich, y devot a sos Reys, y beneficiat a sa patria, vivint en lo cel continua los mateixos afectos, ab que esta mirant propicia a Catalunya, y en eixa ocasió tan apretada amparant a nostre Rey, y Senyor, que Deu guart, de la enemiga mort, que de sapaderosamente se atrevi a llevarli la vida. Empeños grans (a la veritat) pera que Catalunya ab mayors finezas de devoció regenera agraida la memoria de son benaventurat fill Sant Ramón, y nostre invicte Monarca, ab nous efectes de paternal amor prosequesca la tutela dels catalans, que ab animo sencer, y verdader de son posats baix de son Real patrocini y amparo.”⁵⁰

⁵⁰ *Relacio verdadera treta de diferents avisos de París del miracle que a obrat...Sant Ramón de Peñafort, Barcelona, 1643. Sin numerar.*

Cuando las circunstancias lo precisaban los santos eran beligerantes en la defensa de las reivindicaciones políticas de los territorios en los que reposaban sus sagradas reliquias.

Toda esta complicada estructura organizativa político-religiosa tiene su correspondiente publicística y portavoces que justifican el orden social sobre el que se asienta el mundo divino y el humano. Los sermones de los predicadores son uno de los medios preferidos por los que la religión institucional transmite y extiende el culto de los santos y reliquias entre el pueblo cristiano.⁵¹ El discurso eclesiástico se desarrolla en diferentes frentes principales y viene determinado por las directrices doctrinales emanadas del Concilio de Trento. En Cataluña la propaganda religiosa referida a la veneración de las reliquias se articula en distintas partes:

- a) Reproducción del modelo jerárquico celestial en la tierra.
- b) Exaltación hagiográfica de los cuerpos de los santos con grandes manifestaciones de culpabilidad colectiva y procesiones de arrepentimiento comunitarias.
- c) Elaboración de un discurso justificativo, cuando los santos no cumplieran con las demandas de los fieles, que mantuviera a la Iglesia y a los mediadores celestiales al margen de cualquier responsabilidad en la resolución de conflictos.
- d) Elaboración en la segunda mitad del siglo XVIII de un discurso doctrinal que incorpora desaforados ataques de la Iglesia institucional hacia los sectores ilustrados más progresistas, por sus críticas a la veneración de las reliquias.

Una vez desplegado el abanico de cuestiones contenido en el discurso religioso, vamos a analizar la problemática de cada una de ellas.

⁵¹ Para el estudio de la función de los santos y las reliquias en la sociedad preindustrial: J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit*; J-Cl.SCHMITT. "La fabrique des saints", *Art.cit.*, p. 286-297; S.GAJANO. "Il culto dei santi: filosofia, antropologia e storia", *Studi Storici*, 1, 1982., p. 119-136; W. CHRISTIAN. *Religiosidad local en tiempos de Felipe II*, Madrid, 1991; P.WEINSTEIN, R.M.BELL (eds.). *Saints and society*, Chicago, 1982. Para Cataluña ver M.GELABERTO VILAGRAN. "Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)", *Historia Social*, 13, 1992., p. 3-22; Ibid, "L'església i les santes reliquies durant el segle XVIII", *L'Avenç*, 137, 1990., p. 40-45

a) Para la Iglesia la casa celestial tiene su reflejo exacto en la tierra, excluyendo la posibilidad de inversión jerárquica tanto en un ámbito como en otro. Los santos son accesibles a todos, pero ofrecen una imagen de autoridad y jerarquía que reproduce el esquema social del Antiguo Régimen. El rey es la representación social de Dios en la tierra, y los nobles son los santos que como amigos de Dios residiendo en el palacio celeste pueden hacer valer su influencia cerca de su Señor celestial, a semejanza de los nobles con respecto al rey. Estas figuras celestiales, por su vida ejemplar o haber padecido martirio y muerte sin renunciar a la fe cristiana residen en la morada celestial. En razón de sus méritos interceden por los hombres ante Dios a demanda de la Iglesia o de sus devotos. En este sentido se expresaba el obispo de Barcelona en un sermón doctrinal predicado en el año 1765:

“Lo mismo, oyentes míos, devo deciros a cerca de la invocación de los Santos. Deveis invocarlos muy de otra manera que a Dios. A Dios deveís pedirle que os de su gracia y que os perdone los pecados; que es de la salud, y que os cure la enfermedad; que os de buenas cosechas, y que remedie vuestras necesidades; porque Dios es quien haze y puede hazer esto. A los Santos ni a María Santísima, no tenéis que pedirles que os de bienes y que os quiten males; porque nada de esto pueden por si mismos, lo que pueden hazer y hazen es interceder con Dios por vosotros, y assi invocadlos no como a Dueños, sino como abogados vuestros. Advertid con reflexión esta diferencia que ay entre la adoración que deveis a Dios, y la veneración que deveis a los Santos, no sea que la ignorancia os haga supersticiosos. Y para entenderlo facilmente, reparad en el modo que veneran al Rey y a los grandes Señores que están en su Palacio y a su lado. Al Rey le veneran con un profundo rendimiento como a Señor y dueño vuestro, a aquellos Señores los miran con un respeto devido a la alta dignidad que gozan. Y aun más clara se percibe la diferencia en el modo de hazer las súplicas. Al Rey le suplicáis que os haga alguna gracia, o que os perdone algún deslíz. A los Señores favorecidos del Rey pedís que intercedan con su magnificencia para logro de vuestra pretensión”.

La difusión de esta pastoral catequética tenía dos finalidades primordiales: la sumisión de los cuerpos y las almas de los oyentes a los preceptos religiosos surgidos de Trento, que supeditaban la acción milagrosa de los santos a la voluntad de Dios, y la cohesión de las comunidades como factor de estabilidad social y política del Estado absolutista, desactivando la posibilidad de cualquier intento de rebelión social que condujese a cuestionar el status quo sobre el que

estaba cimentado el edificio del Antiguo Régimen. La voluntad divina había decidido establecer el funcionamiento de la sociedad de aquel modo, y alterarlo suponía ir en contra de los designios de Dios. El catolicismo establece las normas de autoridad, de jerarquía, de obediencia a un Dios que ha creado un mundo inmutable. Su discurso descansa sobre la obediencia ciega al rey que es el representante de Dios en la tierra, revelarse contra él, equivale a revelarse contra el mismo Creador. La religión católica propone una visión del mundo basado en un estado respetuoso, obedeciendo como una gran familia sacra las ordenes dictadas por Dios, nada debe de cambiar sin su permiso, el destino de cada uno está determinado en la sociedad y definido para toda la eternidad, sin posibilidad de transformación. El discurso religioso representa un rol primordial en la sumisión de las personas a la autoridad real. La propagación de esta pastoral entre los laicos permite en gran medida comprender la ausencia de revueltas populares.

b) Para que las reliquias manifestasen todo su poder tenían que ir acompañadas necesariamente de un profundo dolor y contrición de las conciencias que el pueblo tenía que exteriorizar en tanto que catalizador de efectividad. Se estimula así el sentido de obediencia y resignación de la gente, y se procura entrelazar los destinos de la comunidad donde reposaban los cuerpos santos y sus habitantes. En 1763, fray Bernardo Cropis, delante de las reliquias de los santos mártires de Vilasar, localidad situada muy próxima a Barcelona, se manifestaba sobre este asunto así de contundente:

*“Llora, pues, Pueblo Carísimo, llora constricto, llora penitente, llora amante, que este es el riego proporcionado para conservar, mantener, fecundar tus reliquias, hasta conseguir por su medio el bien estar de esta temporal vida, y la mansión eterna de la Gloria”.*⁵²

El mensaje de salvación y tranquilidad de almas estaba servido. El refugio al cual había que recurrir en las circunstancias desfavorables es puesto fuera de duda. La relación salud espiritual-beneficios materiales funciona a la perfección. Unos años más tarde, en 1770, el predicador Felix María Dalmau,

⁵²Fray Bernardo CROSPIS. *Templos de Gloria y Divina Propiciación. Las Insignes Reliquias veneradas en Vilassar. Sermón, que en la solemnidad que todos los años les consagra dicha devota Villa*, Barcelona, 1764., p. 16

en la misma localidad de Vilasar, se expresa al respecto de la siguiente manera:

*“Yo, oyentes míos, apelo a vuestra experiencia. ¿En que aflicciones no haveis hallado consuelo? ¿En que necesidades, puestos aquí con corazón verdaderamente devoto, no haveis buuelto sin el remedio? ¿Quantas enfermedades no os ha librado, y quantas veces secas vuestras campañas, y pereciendo de sed vuestros panes, acudisteis a vuestros singulares Protectores, e hiriendo con estas místicas Varas la Sagrada Peña Christo, lograsteis largas saludables lluvias? Creedlo, fieles, essas sagradas Reliquias, son varas divinas, que plantadas aca en la soberana Eucarística Mesa se levantan árboles frondosos y fructíferos hasta el Cielo; son frutos de los cuerpos despedazados, que abundan de toda especie de bienes, son ojos del Divino árbol, remedio universal contra todos los males”.*⁵³

La naturaleza aparentemente muerta de los restos sagrados es rechazada de lleno por el discurso eclesiástico. Se incita al pueblo cristiano a percibir las reliquias como una fuerza viva:

*“Están en esse insigne precioso Relicario, muertos sí, los Huessos de los Santos Martyres, más queda viva, y eficaz la gracia de su intercesión. Son más florecientes, y de mayor poder muertos, esos venerados Huessos de Vuestros Martyres, que no serian vivos. En este sagrado deposito teneis el remedio de todos vuestros males. Medicinas para curaros de qualesquiera enfermedades”.*⁵⁴

El tono del sermón posee un marcado tono barroco para la época en que fue pronunciado, cuestión que remite a la falta de renovación del estilo de predicación en España durante la mayor parte del Antiguo Régimen. En este lenguaje se expresaba el clérigo Josep de Vega y Sentmenat en un texto de una descripción de la reliquia de San Félix que se guardaba en la Colegiata de su mismo nombre en la ciudad de Gerona. El religioso incide en el carácter vivificante de las reliquias:

“La Insigne Reliquia de la cabeza de San Felix todavía existente en la Colegiata de su nombre, está colocada dentro la cabeza de un busto o medio cuerpo de plata que representa la figura del Santo; y a la parte superior hacia atrás tiene

⁵³Fray Félix María DALMAU. *Oración panegyrica que en la iglesia parroquial de San Ginés de Vilassar...el 29 de abril de 1770 en los solemnes cultos, que dicho pueblo tributa todos los años en semejante día, a sus Celestes protectores los Santos Martyres y sus sesenta y siete reliquias*, Barcelona, 1770., p. 18-19

⁵⁴ *Ibid.*, p. 20-21

*un cristal esférico de bastante diámetro, a modo de corona sacerdotal, por donde se manifiesta una buena porción del Sagrado Cráneo; y por allí le adoran los fieles. Parece que aun conserva el cutis; y el color no es del todo ceniciento, si que a trechos es lívido, o morado, y que tira a sanguineo; como si todavía nos acordase las heridas y contusiones que padeció el Glorioso Martyr en su cabeza quando fue arrastrado por las calles y plazas de Gerona en su sangrientísimo martirio”.*⁵⁵

Sin duda a la narración no se le puede criticar que adolezca de falta de realismo, el escritor se recrea en detalles que probablemente harían compungir los ánimos del lector.

La propaganda religiosa sobre las virtudes salvíficas de las reliquias de los santos no se limitaba al plano teórico de la predicación. Para exteriorizar con todo vigor la fe y la confianza de los feligreses en el poder salvador de las reliquias, la Iglesia acudía a la organización regular de procesiones como un acto de temor religioso y penitencial que reforzara la vinculación íntima entre la población y los restos sagrados, neutralizando las potenciales amenazas procedentes del exterior, ya fuese bajo la forma de agresiones violentas a consecuencias de las guerras o para hacer frente a las devastadoras epidemias que periódicamente asolaban la tierra, creando un cordón de protección espiritual infranqueable para las fuerzas hostiles. Estos cinturones de seguridad invisible se promocionaban por medio de la predicación. Un ejemplo significativo lo tenemos en el sermón pronunciado por Fray Gaspar de Salla y Tarau en la localidad de Mataró, a muy pocos kilómetros de la anteriormente citada Vilasar. Frente a las reliquias de Santa Juliana y Semproniana, patronas de la ciudad, el predicador se dirige solemnemente al público con estas vibrantes palabras: *“Sus reliquias guardarán nuestra Ciudad, mejor que unos muros de diamante, e inexpugnables, en ellas como en dos eminentes peñascos no solo se estrellarán las fuerzas de nuestros enemigos visibles, más también se harán pedazos todas las baterías invisibles...”*⁵⁶

La identidad entre los miembros de la colectividad humana de la localidad y los cuerpos santos estaba asegurada. La quiebra de la vinculación podía poner a las comunidades al borde de la rebelión social. A finales del siglo XVI las

⁵⁵Josep de VEGA y SENTMENAT. *Memorias y noticias para la historia de San Félix Martir Gerundense, llamado el Africano*, Barcelona, 1758., p. 64

⁵⁶Fray Gaspar de SALLA y TARAU. *Sermón en el segundo día de la solemne translación de las insignes reliquias de las Santas Virgenes, i Martyres Juliana i Semproniana*, Barcelona., p. 29-30

autoridades civiles de la localidad de Cardona, en el obispado de Urgel, tuvieron que hacer frente a un serio conato de sublevación popular cuando el prelado de la diócesis quiso llevarse consigo una parte de las reliquias de los santos Celedonio y Armengol, guardianes espirituales de la población:

*“Essent Bisbe de Urgel lo Illustríssim y Reverendíssim senyor Don Hugo de Moncada, vingue a Cardona a visitar les sues ovellas en lo any 1581, y a 25 de abril día que era de Sant March, mogut per sa devoció, demana als Consols de Cardona li donassen reliquias dels cossos sants...Y axí obriran la caixa y li donaren de les santes reliquies. Alcansat que ague lo bon Bisbe lo que tant desitja avia; lo poble se avalota contra del Consol en cap, de tal manera que li diguerem cobres les reliquies que avia dades no podentles donar, y quan no, que li costaria la vida. Fou tanta la aflicció y pena del Consol, y la remença que posa en ell (perque li amenaçaven de llançarlo per la muralla), que realment se ague de amagar en la Esglesia mayor bax del altar del Sant Esperit. Despres de moltes dades y preses lo Bisbe torna les reliquies”.*⁵⁷

Los anales históricos de Cataluña registran innumerables ejemplos de procesiones y rezos colectivos para solicitar el amparo celestial frente a las calamidades de todo tipo. La práctica de la liturgia procesional y las plegarias, son procedimientos idóneos para expiar los pecados y alcanzar la gracia de Dios, manifestada en la gracia otorgada por los santos a sus devotos.

c) Pero, ¿qué sucedía si estos procedimientos para satisfacer las necesidades de seguridad de los hombres fracasaban?. Es de suponer que la fe de las personas en las reliquias y poderes divinos experimentaría una seria crisis, tal y como refiere el relato anónimo de la pavorosa sequía de los años 1747-1754, que golpeó especialmente las tierras del interior de Cataluña, y que causó una fuerte mortalidad, hambre, esterilidad de las tierras cultivables e importantes movimientos migratorios que pusieron en estado de alerta a los poderes públicos. Después de recabar el auxilio de todos los santos y ver denegadas sus peticiones de auxilio, la gente se dirige, en última instancia a la Virgen María y se pregunta:

*“Y vos Verge soberana
de les Sogues, ahont sou?
Que es feta la alegria
de aquelles Professons?”*

⁵⁷ *Llibre de la vida y miracles dels gloryosos martirs Santa Madrona...op.cit.*, p. 83-84

*Quant tot Urgell se postrava
ab banderas, y pendons
a cantarvos lo te Deum
y aquellas dolsas cansons
que los Angels, y Arcangels
en lo Cel canten a Cors?
Ara Senyora tot es
Llagrimas, suspir y plors...⁵⁸*

Estas situaciones causaban un gran desasosiego y desesperación entre las personas, y era un motivo de seria inquietud para las autoridades civiles, frente al cual la Iglesia proporcionaba la debida cobertura ideológica.

Los días 8 y 9 de octubre de 1787 tuvieron lugar en Tortosa unas catastróficas inundaciones que ocasionaron la pérdida de varias vidas humanas y destrozos irreparables en la agricultura, pese a las insistentes y reiteradas plegarias hacia las cabezas de las Santas Cándida y Córdula, santas patronas de la ciudad. La explicación era simple: los pecados de los hombres habían anulado el poder intercesor de las santas, puro reflejo de la doctrina teológica según la cual el mal moral conducía al mal físico. Unos días después, un predicador se encargaba de apaciguar los ánimos exaltados de la población transmitiendo la carga de culpabilidad emocional, y haciendo votos para la enmienda moral:

“No hubiéramos tenido que llorar tantas desgracias, tantos infortunios y tantas pérdidas, si con nuestros pecados no huviésemos puesto un muro de separación entre Dios y nosotros. Si quereis pues que Dios atienda a Cándida y Cordula quando interceden por vosotros, purificad vuestras almas de las abominaciones de la culpa y será segura la protección que os prometen”.⁵⁹

La situación resultaba mucho más delicada cuando las rogativas no daban el fruto deseado y estas iban dirigidas a una santidad que estaba muy próxima a Dios. La ciudad de Montblanch, en la provincia de Tarragona, y los municipios aledaños, para solucionar la grave sequía que padecían expusieron el 3 de mayo de 1764 la mandíbula de San Matías Apóstol a la pública veneración durante nueve días seguidos. Las invocaciones devinieron estériles y se

⁵⁸Acte de contricció y memorial de penas, dels treballs, y de la miseria ques pateix, en la Plana de Urgell, 1754

⁵⁹APPC. Oración de las reliquias de Santa Cándida y Córdula.

acudió, como último recurso, a los favores de la Virgen de la Serra. El resultado fueron lluvias abundantes al cabo de pocos días. La reflexión eclesial se encaminaba a alimentar el sentimiento de culpabilidad de las personas ante el fracaso de las súplicas a las reliquias del apóstol, y a mantener el rango jerárquico del mundo celestial, garantía de la estabilidad del mundo y reproducción en la tierra del esquema de clases en la que estaba ordenada la sociedad del Antiguo Régimen. El predicador fray Sebastián Coll, en ocasión del sermón de gracias por haber obtenido el beneficio del auxilio celestial, no deja pasar la oportunidad de exponer de un modo pedagógico la explicación de lo ocurrido:

“Todos conocemos y humildes confesamos, que la rebeldia de nuestros corazones havia endurecido los Cielos; no llovia, porque no se lloraba; estaba la tierra como nuestras Almas, árida, seca y sin jugo...Fuisteis vosotros a San Matías para alcanzar el agua al Espiritu Santo, que es el Don, y el Dador de todas las gracias; pero como tiene cedido todo su despacho a su Soberana Esposa, le fue preciso a San Matías recurrir a la oficina de María; y, porque fue voluntad suya, movida de San Matías salió la gracia y el despacho de la lluvia...Bien podía San Matías haberos concedido el agua que pediais y necesitabais, viniendonos los dones de Dios por la intercesión de Matías. Pero no quisó; porque habiais de deber el beneficio del agua a la Virgen de la Sierra, movida de las súplicas de Matías”.⁶⁰

La voluntad divina era siempre la que decidía otorgar o denegar los beneficios de la ayuda celestial solicitada por la intermediación de los santos a instancias de los ruegos de los fieles devotos. En ocasiones Dios se reservaba el derecho a intervenir directamente en auxilio de los hombres. El 22 de abril de 1611 la localidad de Bellpuig de Urgel, situada en el interior de la provincia de Lérida, municipio bajo la dominación señorial de los duques de Cardona, tras infructuosas peticiones de socorro espiritual a diversos santos protectores, decide organizar un acto de penitencia pública para rogar a Dios concediese la gracia de la lluvia en unas tierras tradicionalmente secas, situación agravada entonces por una importante sequía que azotaba todo el Principado.

⁶⁰ Fray Sebastián COLL. *Relación de las fiestas, que a Nuestra Señora la Virgen María de la Sierra, dedicó la Real Villa de Montblanch, en los días 3 y 4 de junio del presente año de 1764. En acción de gracias por el beneficio de la lluvia con el Sermón Eucarístico-Gratulatorio que dixo Fr. Sebastián Coll.*, p. 52

El consejo municipal convocó una gran ceremonia religiosa de expiación en un lugar determinado en las afueras del municipio, donde convergerían veinticuatro procesiones procedentes de otras tantas poblaciones afectadas por la escasez de agua. En esa jornada, todo el cortejo procesional, a la cabeza del cual se hallaban los frailes del monasterio premostrense de Bellpuig con la reliquia del santo crucifijo al frente, una pequeña parte del madero en que fue crucificado Cristo guardado en el establecimiento religioso de aquella población, se dirigió a una fuente cercana. Después de proceder a sumergir el sacro objeto en sus aguas, fue colocado en un catafalco para su pública adoración rogando a Dios misericordia para que pusiera término al sufrimiento por la falta de agua. La narración explica que aún no había regresado el séquito principal de la procesión a Bellpuig, cuando se desencadenó una fuerte tempestad que llenó en poco tiempo los resechos cauces de los ríos, y alivió la acuciante necesidad de agua de esos municipios.

La interpretación eclesiástica acerca de este suceso lleva inscrito un claro mensaje de reforma moral: si las anteriores plegarias dirigidas a los santos del cielo para obtener el favor de la lluvia habían fracasado, era porque Dios mismo había determinado prosiguiera la mortífera sequía hasta que los habitantes de aquellos territorios hicieran contrición colectiva de sus pecados, y dirigieran sus súplicas directamente a su figura divina:

*“Unos juzgaron que Dios
mostró su potencia clara
y que por darles socorro
no la tiene limitada.
Más pues ellos no merecen
por sus pecados las aguas
no las da para los campos
ni tierras necesitadas.
Otros más contemplativos
dizen que al cielo le agrada
hazer que la lluvia dicha
sobre los campos cayga.
Dexando los campos secos
por que conozca la falta
de las aguas de conciencias
que sobre los hombres carga”.⁶¹*

⁶¹ *Relación verdadera de un milagro grandísimo que ha contecido en la insigne villa de Belputxe, villa principal de Cathalunya. Sin numerar*

En Barcelona, siempre que se necesitaba la lluvia la urna funeraria donde reposaban las reliquias de Santa Madrona, San Fructuoso, San Augurio y San Eulogio eran trasladadas en solemne cortejo procesional desde el monasterio de Montjuich en que se hallaban en las afueras de la ciudad hasta la catedral para su pública veneración. Si las rogativas no hacían efecto no había motivo de inquietud: los cuerpos santos expresaban de este modo su voluntad de permanecer más tiempo en aquel recinto sagrado dentro de las murallas de la urbe de la que eran especiales protectores. La publicística católica no dejaba nada a la improvisación que pudiese cuestionar el poder celestial de los santos. Si no llovía era porque las reliquias mostraban así su deseo de estar cerca de sus amados fieles de la capital del Principado.

*“Ysi está mucho en la iglesia
sin darnos agua, en verdad
que dizen, ya en la ciudad
quieren estar, y así se precia
que adoremos su beldas”.*⁶²

De esta manera, y paradójicamente, la angustia por la ausencia de lluvia deviene un motivo de agradecimiento y un factor importante del reforzamiento espiritual del fervor de los ciudadanos de Barcelona hacia las sacras reliquias.

El discurso exculpatorio sobre la ineficacia de las reliquias en determinadas coyunturas estaba perfectamente planificado para que pudiera ser fácilmente asimilado por la gente común. Fuera de los casos urgentes que requerían calmar los espíritus, la Iglesia difundía periódicamente, por medio de la palabra, las virtudes taumatúrgicas de las reliquias, aunque no manifestaran públicamente su poder. El predicador Josep Plens, durante el sermón panegírico de los siete mártires de Solsona, pronunciado el 9 de septiembre de 1712, fustiga las voces de los incrédulos:

“Ya se, me responderá toda Solsona, Padre, que dize?. Si hasta ahora no avemos visto casi ningun prodigio de estos Martyres, pues como dize, que han

⁶² *Obra nueva que contiene los fervorosos ruegos con que la muy illustre , rica, y leal ciudad de Barcelona pide agua a Dios nuestro Señor por medio e intercessión de la gloriosa y bienaventurada Virgen y Mártir Santa Madrona, baxando su santo cuerpo del religioso convento de los padres mendicantes de la orden de los siervos de nuestra Señora y llevándole con pompa y magestad a la Santa Iglesia mayor que llaman la Seu, Barcelona, 1609. Sin numerar.*

*hecho tantos a todos? Ahí verán Señor, el mayor cariño, y amor destos Martyres Santos para los Coelconenses todos; porque hazen favores sin publicarlos, hazen mercedes, y gracias a toda Solsona, sin declararlos; este es el mayor prodigio, el mayor portento, y la más relevante maravilla, porque es grandeza de un don magnanimo, y liberal encubrir las gracias que haze, y ocultar los favores...*⁶³

La tranquilidad y la seguridad colectiva siempre estaban a resguardo de las adversidades de toda naturaleza gracias a la tutela espiritual de los santos y a la función mediadora del clero.

d) Los sucesivos gobiernos de la monarquía a lo largo del siglo XVIII no hicieron prácticamente nada para modificar esta vertiente devocional. Pese a los reiterados ataques de los intelectuales españoles que acusaban a la Iglesia de fomentar la superstición y el oscurantismo entre la gente iletrada, por su desaforada defensa de las propiedades milagrosas de las reliquias, hecho que según su opinión era un factor importante de atraso cultural; lo cierto es que el discurso religioso se mantuvo intacto durante todo el siglo. Incluso las críticas ilustradas tienden a reforzar su carácter y hacerlo todavía más intransigente. En el sermón panegírico del brazo de San Venerando predicado en la iglesia parroquial de Riudecols (Tarragona), el sacerdote, al iniciar su alocución, descarga su ira sobre el pensamiento reformista de los ilustrados:

*“Vagian en hora mala los malvats sectaris de la impietat y del error. Cubriense de un etern oprobi los que tan sacrilegament se atreveixen a denigrar la heroica constancia dels martirs de Jesu-Christ; enmudesquian los impurs llabis, que tenen lo descaro de proferir odiosas y sacrilegas calumnias contra lo culto y veneració de las suas santas reliquias; callian en fi de una vegada las llenguas atrevidas, que infaman ab la torpe nota de la idolatria, y superstició lo honor que la pietat y devoció christiana tributa a las sagradas despullas de estos augustos heroes de la religió”*⁶⁴

En realidad el proyecto ilustrado no entró nunca en la transformación radical de esta faceta religiosa. Durante todo el Antiguo Régimen se mantuvo inalterable el discurso de la espiritualidad barroca. La reforma, además, resultaba de muy difícil aplicación, ya que las elites sociales compartían

⁶³PLENS. *Sermón de los Santos Martyres...que felizmente posee la ilustre Cathedral de Solsona, a 9 de setiembre de 1712.*, p. 17

muchas de las preocupaciones populares en materia de seguridad (epidemias, sequías, hambres...), factores de riesgo que afectaban a todo el cuerpo social, participando de las mismas prácticas de la cultura popular; por ejemplo, la reliquia de la sagrada cinta de la Virgen de Tortosa era solicitada por las reinas y las princesas de la casa de Borbón para ceñírsela en la cintura y tener así un buen parto.

El discurso religioso entorno al culto de los santos y reliquias en la Cataluña del Antiguo Régimen se nos muestra como una manifestación de piedad colectiva controlada de acuerdo a las directrices de la Iglesia. Paralelamente hace su aparición un discurso contra la superstición destinado a contrarrestar determinadas exteriorizaciones populares del mismo culto que la iglesia condenaba tajantemente, y que contenían un fuerte carácter espontáneo y transgresor del que la cultura clerical se había divorciado hacia tiempo.

Los protectores celestiales y los laicos: El discurso antisupersticioso sobre los santos y las reliquias en la Cataluña del Antiguo Régimen.

En la línea de la política contrarreformista del Concilio de Trento, y no en nombre del racionalismo cartesiano, la Iglesia de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII busca depurar de las mentalidades colectivas las creencias juzgadas como supersticiosas por la jerarquía eclesiástica. En este ámbito, todo un repertorio de comportamientos relacionados con la prevención y curación de las enfermedades son denunciados como contrarios a la fe cristiana por los predicadores apostólicos a través de los diversos discursos misionales que han llegado hasta nuestros días. Labor paralela a la desempeñada por el tribunal de la Inquisición de Barcelona en los procesos incoados sobre este particular a lo largo de la historia. En este apartado, vamos a centrarnos en los diversos aspectos del contenido de la predicación popular que nos permitan medir las diferentes estrategias emprendidas por la Iglesia del Principado, conducentes a asimilar y/o erradicar de las conductas sociales numerosos hábitos y prácticas que acerca de la salud del cuerpo mantenía la inmensa mayoría de la población catalana, relacionados con el culto y veneración a los santos y reliquias en el transcurso de los siglos XVII y XVIII.

⁶⁴ BPEB. *Sermó de Sant Venerand.*, Ms. 296

En general, la Iglesia consideraba que los fieles realizaban una adoración superficial y con poco contenido de fervor religioso para los méritos de estas figuras celestiales. En un sermón correspondiente al tercer domingo de cuaresma de 1772, pronunciado en la iglesia de los carmelitas descalzos de la ciudad de Mataró, el predicador anónimo se lamentaba de esta situación:

*“O que necedad semblants hi ha vuy en dia en lo monj. Pensan ser devots dels sants, y quedan be en sa presencia en lo divino judici, no mes que per quatre obsequis exteriors que los ofereixen, no mes que per quatra oracions que los presentan; pensan que, perque adornan sos altars ab flors o floreros, o perque los fan cremar ciris, o perque publican, predican, o fan publicar o predicar sos alabanzas, ja son grans devots o devotas de dits sants, y estan ab aixó confiadissims de quedar be en lo divino tribunal, y que se han de anar del llit al cel, o que engany, o que necetat”*⁶⁵

De hecho, los laicos atribuyen a los diversos santos terapéutas capacidades muy alejadas de las prerrogativas de simples mediadores celestiales que les concede la Iglesia institucional. La cultura popular reconoce a los santos taumaturgos que pueblan el panteón cristiano amplios poderes sobrenaturales autónomos que les permiten ejercer una acción directa sobre la salud corporal a demanda de las personas, sin necesidad de acudir a Dios, él único que según los postulados oficiales de la Iglesia podía conceder permiso para obrar milagros.⁶⁶ Así, en 1765 el obispo de Barcelona Josep Climent, en ocasión de un sermón de acción de gracias a San Roque por librar de un brote de peste a la localidad de Benicarló, en el norte de la provincia de Castellón, advierte a los parroquianos acerca del peligro de caer en desviaciones religiosas de este género.⁶⁷

El calendario cristiano estaba poblado de santos a los que se les rendía culto para obtener la curación de las enfermedades. Los santos preferidos eran aquellos que habían derramado profusamente sangre durante el periodo de las persecuciones, y que por esta circunstancia poseían la virtud especial de alejar el sufrimiento humano, y de proteger la sangre y la vida.⁶⁸ La mayoría de los santos terapéutas tenían una especialidad curativa concreta. En Cataluña

⁶⁵ APCC. *Sermón del tercer domingo de Cuaresma, pronunciado en Mataró, 1772.*, Sin numerar

⁶⁶ A.GOUREVITCH. *La culture populaire au Moyen-Age...op.cit.*, p. 79-145

⁶⁷ BPEB. *Sermonari de Joseph Climents*, Ms. 272. Sin numerar.

⁶⁸ J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 227-228

existían abundancia de iglesias, ermitas o capillas puestas bajo la advocación de ciertos santos especialistas protectores de la salud. San Sebastián y San Roque eran los santos más populares y lo más invocados durante las epidemias de peste. Al primero porque las heridas de las flechas de su martirio recordaban los bubones infecciosos de la terrible enfermedad, el segundo porque fue curado milagrosamente del horrible mal. Su veneración se había extendido por toda Cataluña desde la Edad Media a consecuencia de los devastadores azotes de peste bubónica que padeció el Principado desde el siglo XIV. En muchas localidades se les tenía por patronos por haber librado a la comunidad del brote epidémico.

Otros mediadores celestiales poseían no menos reputación. San Job era el protector contra la enfermedad de la lepra. San Cristóbal protegía contra la muerte súbita. Santa Quiteria era especial abogada contra la rabia. Santa Ana salvaguardaba a las mujeres de padecer fuertes dolores menstruales. A Santa Marta se recurría para mitigar las hemorragias y dolores corporales, también, si se la invocaba con fervor en el trance de la agonía ahorrraba sufrimientos al enfermo. En unos *goigs* impresos del año 1789 conservados en el Archivo Histórico Municipal de Barcelona se hace referencia a los poderes salvíficos de esta santa:

*“Desde aquí a toda dolencia
fluxos de sangre, dolores,
y a los tristes pecadores
se difunde tu asistencia:
cesa en fin todo temor
luego que eres invocada
Alcanzadnos.
Al que en el apretado
de la agonía te implora,
por su amante protectora
oye con propicio agrado
libra a todos del horror
de una muerte desgraciada.
Alcanzadnos”*

Santa Tecla tenía virtud taumatúrgica para socorrer a las mujeres embarazadas durante el parto, en las fiebres persistentes y, especialmente, de los efectos letales de las mordeduras de animales venenosos:

*“Sois especial abogada
en partos y calenturas,
en langosta y mordeduras,
y en la tempestad airada:
teniendo de todo mal
general abogacía:
sednos Santa Tecla norte y guía
en aquel pronto final.
Lo veri de las serpents
que vos Senyora patireu
en triaga lo convertireu
per la salut de las gents,
aplicaulo donques vos
el mal per tots tan temut”.*

Dentro del repertorio de los santos protectores, en Barcelona había una importante devoción a Santa Elena emperatriz, esposa del emperador romano del siglo III Constancio y madre del también Cesar Constantino, convertido al cristianismo en 311. La tradición cristiana explica que Elena fue en peregrinación hasta Jerusalem para traer la cruz del suplicio donde fue inmolado el cuerpo de Cristo. Su imagen era venerada en la iglesia del santo hospital general de la Santa Cruz, acudiendo cada día gran número de fieles para solicitar de la santa, por medio del novenario instituido en su honor, remedio para sus dolencias físicas, y especialmente las mujeres embarazadas que esperaban de Santa Elena las favoreciera con un buen parto.⁶⁹ Otros santos del calendario cristiano no eran menos solicitados.

San Narciso, patrón protector de la ciudad de Gerona, era un valladar seguro contra las hambres, pestes, guerras, y un poderoso aliado para proteger la vida de los viajeros que emprendían una travesía marítima. Gozaba también de la fama popular de otorgar a sus devotos la gracia de una muerte tranquila, sin el temor de fallecer repentinamente:

*“Soys del demonio enemigo
y siempre lo acoralasteys,
de esto es Afra buen testigo,
y otros muchos que librasteis:
Con el esquadrón formado,
con que el cielo os da asistencia,*

⁶⁹ *Novenario a la emperatriz Santa Elena Abogada para merecer de Dios por medio de la Santa Cruz la salud del alma y toda dolencia del cuerpo particularmente para recibir el Santo Bautismo los recién nacidos. Siglo XVII. Sin numerar.*

*librad este Principado
de hambre, guerra y pestilencia*

*Es señal de que en la mar
obrays también maravillas,
delante de vuestro altar
cuelgan unas navecillas:
Mostrando allí vuestro agrado,
y dando aquí providencia,
librad este Principado
de hambre, guerra y pestilencia.⁷⁰*

Normalmente muchos santos eran especialistas en curar enfermedades relacionadas con hechos significativos que les hubieran sucedido en vida. San Blas era el abogado de los enfermos aquejados de afecciones en la garganta por haber extraído del esófago de un niño una espina de pescado que a punto estuvo de costarle la vida. Santa Apolonia era el recurso infalible para quienes sufrían dolores de dientes porque el verdugo le arrancó todas las muelas durante su martirio. Santa Agata favorecía a las madres que amamantaban a sus hijos porque le cortaron los senos al no querer renunciar a la fe cristiana. San Lorenzo curaba de las quemaduras porque fue asado sobre una parrilla. San Vicente, que sufrió martirio al arrancarsele las entrañas, sin aparentemente sufrir dolor, sanaba el mal de vientre. San Ramón Nonato proporcionaba fecundidad a las mujeres estériles y un buen alumbramiento en los partos difíciles a causa de haber nacido prematuramente.⁷¹ Ciertos santos eran también generalistas, es el caso en particular de Santa Ana y sobre todo de la Virgen María.

La especialización se explicaba habitualmente por una circunstancia de la vida del santo. Ello da lugar a la aparición de creencias alternativas a las aprobadas por la Iglesia. Entre la cultura popular estaba muy extendido el culto a San Esteban, mártir cristiano que murió lapidado y cubierto todo su cuerpo de heridas, protector especial para salvaguardarse de una muerte violenta con derramamiento de sangre o de quedar gravemente lisiado por las heridas

⁷⁰ *Novenario del glorioso Padre San Narciso, hijo, obispo, martyr y patrón de Gerona para alcanzar por medio del santo, los favores que se desean y singularmente el de una muerte acordada.* Siglo XVII. Sin numerar.

⁷¹ Sobre el tema de los santos curadores y sus especialidades es interesante el artículo de F.LEBRUN. “La place du pèlerinage thérapeutique dans la piété des Bretons aux XVIIe et XVIIIe siècles”, *Croyances et cultures dans la France d’Ancien Régime*, París, 2001., p. 149-159.

recibidas como resultado de una agresión física. En una sociedad tan insegura como aquella donde nadie estaba a resguardo de la violencia cotidiana, el éxito del fervor espiritual a San Esteban era cosa segura. Se ponía en relación las virtudes protectoras del santo con las circunstancias de su muerte o con las fases decisivas de su vida. Surgen, de este modo, creencias de invención popular que la Iglesia no tiene reparo en condenar:

*“Es supersticioso decir, o creer, que el que en el día de San Esteban Protomártir ayuna pan, y agua, y se confiesa o comulga, no ha de morir aquel año, aunque le den muchas puñaladas y heridas, ello es ocasión de que se cometan muchos y graves pecados, porque algunos llevados de esta confianza, suelen soltar la rienda temerariamente a los vicios”.*⁷²

Se creía también que San Pablo Apóstol era abogado infalible para quienes estaban aquejados de dolor de caderas producido por las caídas de las sillas de montar de los caballos, entonces principal medio de transporte. Accidente muy frecuente que causaba graves lesiones en el aparato locomotor humano a menudo con parálisis total de las piernas. Se asociaba la idea del episodio bíblico de la caída del santo de su caballo, sorprendido al escuchar la voz imperativa de Dios que lo llamaba, con la facultad de curar las heridas y de calmar los dolores de las personas afectadas, por haber sufrido el mismo San Pablo las penosas consecuencias de haber sido derribado de la montura. Había otra interpretación que atribuía su caída del caballo a un ataque de epilepsia que habría paralizado su cuerpo durante algún tiempo. En muchos lugares de Cataluña la tradición asignaba el *mal caduch* a la cruel enfermedad neurológica. La predicación religiosa trata de corregir este error a la doctrina del culto de los santos:

*“Axi mateix anomenar el mal caduch, mal de Sant Pau, Catholics, no es, perquè tingues lo Sant Apostol semblant mal;; caygue del cavall postrat en terra, al imperi de la veu de Jesus, y aquí logra la sua major ditxa; pero no patí lo Sant Apostol lo mal caduch. Es patró prodigiosíssim per deslliurarnos de ell, si; pero no anomenen a semblant mal, ab lo renom del gloriós Apostol Sant Pau”.*⁷³

⁷² Benito Remigio NOYDENS. *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes*, Barcelona, 1675., p. 13

⁷³ Pere SALSES. *Promptuari moral...op.cit.*, p. 120-121

Esta creencia se fundamenta en la interpretación mágica popular del mundo. La idea motriz se basa en el principio de la magia imitativa de que lo semejante engendra lo semejante, implicando una correspondencia de influjos y reacciones entre realidades alejadas en el espacio y en el tiempo, pero vinculadas mágicamente, ya que si en plano celeste se produce un hecho hay una concatenación automática segura de resultados semejantes en el plano terrestre.

Dentro de esta dinámica cultural, las personas no están supeditadas necesariamente a la mediación eclesial para recabar los beneficios del auxilio celestial, sino que, muy al contrario, los hombres tienen relación directa con los protectores sagrados. Para la mentalidad popular los santos son auxiliares eficaces ante las adversidades, poseedores de facultades milagrosas que les posibilitan realizar favores a quienes lo solicitan a cambio de un pago recíproco, generalmente un voto o promesa de oraciones en su honor o visitar en peregrinación algún santuario puesto bajo su advocación. Reiteradamente las autoridades episcopales tenían que poner freno a la credulidad sin límites de los laicos con relación a las potencias milagrosas de los santos. El sínodo de Lérida de 1714 legisla al respecto lo siguiente:

*“Luego que se entienda, que alguna Santa Imagen ha hecho, o haze milagros, los curas sin hazer información, nos den aviso, para que ordenemos lo que más convenga a la verdad, y piedad de los fieles, y que no permitan se predique, no se ponga en pintura, tabla, o pared, milagro alguno nuevo; aunque sea de santo beatificado, o canonizado, sin que preceda nuestra aprobación”.*⁷⁴

La jerarquía eclesial pone coto al mismo tiempo al uso indiscriminado de estampas y pequeñas láminas con grabados de santos, empleadas corrientemente por los laicos con el propósito exclusivo de librarse del mal físico. Un predicador anónimo, en un sermón de 21 de octubre de 1745, no deja de censurar esta actitud de fe ciega en esta faceta del culto a los santos:

“Muchos cristianos piensan no poder recobrar la salud perdida sino tienen sobre el pecho, o bajo la almohada la imagen o estampa de algún santo. Está bien en creer que es provechosa la intercesión de los santos para mover a Dios

⁷⁴ ACL. Sínodo de Lérida (1714), Const. XXV., Fol. 213

*que nos socorra en nuestras necesidades; pero si creen, que para conseguirla no solo es útil, sino necesaria la aplicación de sus estampas, son incrédulos, son supersticiosos, pues creen que a una acción puramente está vinculada su protección”.*⁷⁵

El sínodo diocesano de Barcelona de 1752 renovó las advertencias al respecto.⁷⁶ Años después este sistema de protección sobrenatural continuaba practicándose con toda impunidad, cuya demostración es la denuncia que en 1767 realiza Felip Oriola, rector de la parroquia de Sant Joan de Horta, entonces localidad independiente y hoy incorporada al municipio de Barcelona, al obispo de su diócesis, Josep Climent, para que emprendiera medidas coercitivas conducentes a su erradicación:

*“No menos alguns en est Pla de Barcelona se aplican en curar ab certs breus, que si be es veritar no se ha pogut liquidar en que formalment consistian, lo que se tem ser supersticiosos però considero seria convenient (salvo lo parer de V.S.I) que ninguna persona puga fer breus per curar, ni per encontrar las cosas perdudas, sens que dits sian aprobats per lo V.S.I. o be per son Vicari General baix la pena ben vista a V.S.I.”*⁷⁷

Muchas veces las estampas con las imágenes de los santos iban acompañadas de ciertas oraciones o signos manuscritos supuestamente curativos, a menudo extraídos de los libros sagrados o de textos apócrifos y escritos en lengua vernácula, latina o incluso hebrea (que las fuentes coetáneas denominan *nominas*). La tradición folklórica catalana recogida en los siglos XIX y XX nos ofrece innumerables ejemplos de esta vertiente de la medicina popular. En su mayoría son oraciones cortas que hacen referencia a la intervención milagrosa de algún personaje celestial.

Los poseedores de estas fórmulas curativas frecuentemente encargaban transcribir su contenido a personas letradas, o con conocimientos rudimentarios de escritura, en papeles sueltos que posteriormente eran prestados o vendidos al mejor postor y cuyo significado sería desconocido por la inmensa mayoría de sus portadores, como atestiguan las investigaciones que sobre este asunto ha realizado el historiador francés Claude Lannete para el valle del Risle

⁷⁵ BPEB. *Sermón de misión*. Ms. 287. Sin numerar

⁷⁶ ADB. *Synodalia*. Vol.V, Const. II., Fol. 201

⁷⁷ ADB. *Ibid.*, Vol. VI. Pliego suelto

(Normandía) bajo el reinado de Luis XIV.⁷⁸ Las curaciones supersticiosas por medio de signos y palabras escritas sobre papel o pergamino, formando frases cuya lectura resultaba incomprensible incluso para las personas más eruditas en lenguas, son actos repudiables para los reformadores de la Cataluña postridentina del siglo XVI. Por vía legislativa las autoridades episcopales del Principado se ocuparon desde antiguo de controlar esta forma de piedad popular. Una ley sinodal promulgada por la diócesis de Barcelona en 1575 prohíbe el uso de semejantes escritos para preservarse de los peligros futuros o conjurar los males presentes:

*“Si porta algu albara, o scriptura en la qual y aja coses doptoses e males, com signes no certs ni coneguts, essent escrit en pergami verge mes que en altre, esser ligat o possat en una hora, dia, o lloch, ni per una persona mes que altra, ni ligada ab certa corda o fil, ni sera escrit, que si tal peritara en foch, ni en aygua no perillara es prohibit, y es supersticios, y greument pecca qui porta”.*⁷⁹

Una de las razones del incremento de la intolerancia de la Iglesia respecto a las prácticas mágicas de la cultura popular rural puede encontrarse en la provocación, que a su juicio, constituía el lenguaje utilizado en la escritura de estas formulas protectoras, de lectura ininteligible para los hombres de Iglesia más doctos, que remitían a formas de expresión de la religión pagana de la Antigüedad. La copia sobre pequeños papeles de recetas mágicas, a las que se les atribuía un efecto protector maravilloso para las personas que las llevaran consigo, representaba para la Iglesia un cierto retorno al paganismo supersticioso de los primeros siglos de la cristiandad, pese a que la cultura popular habría olvidado con toda seguridad todo lo concerniente a la vieja religión de los dioses.⁸⁰

Jean-Claude Bologne ha estudiado su origen, demostrando que su elaboración responde a una lógica racional, no habiendo nada de improvisación en su proceso de confección, muy al contrario, estas fórmulas contienen frecuentemente viejos restos de creencias antiguas. Durante buena parte de la

⁷⁸ CL.LANNETTE. “Les pratiques magiques dans la vallée de la Risle sous Louis XIV. Enquête et repression judiciaires”, B.PLONGERON, P.LEROU (eds.). *La piété populaire de 1610 à nos jours*, París, 1976., p. 313-337

⁷⁹ ADB. *Synodalia*, Vol. V, Const. II., Fol. 201

Edad Media cristiana parece que su uso se circunscribía a la profesión médica de las que hacía empleo para facilitar el restablecimiento de la salud corporal de los enfermos. Remontándonos en el tiempo, las palabras utilizadas en las invocaciones escritas son deformaciones de nombres griegos o árabes, a menudo mezcladas con el latín y la lengua local del médico que las pronunciaba, producto de una sedimentación cultural lingüística de varios siglos. Progresivamente su contenido oral se transmite a la gente que no tenía ningún conocimiento de lenguas antiguas, lo que provoca que las frases terminen por no tener ningún sentido y resulten indescifrables. Estos escritos son el producto de un veritable sincretismo, fusión de arcaicas fórmulas procedentes de distintas culturas. Muchas de ellas acabarán por abandonar el soporte escrito para refugiarse exclusivamente en la tradición oral, no quedando más que el sonido, incomprendible incluso para el curandero o brujo de aldea. Ello era inadmisibles para el cristianismo en una época donde no se admitía la más mínima disidencia religiosa, y donde el catolicismo era la única y auténtica religión.⁸¹

Si hemos de creer las relaciones de los predicadores este procedimiento curativo estaba muy extendido entre la población catalana como método de aplicación para preservar y recuperar la salud de los órganos enfermos de los hombres, e incluso de los animales:

*“Pecan tambe los que se posan en lo lloch del mal que pateixen una sedula o paper escrit, ab algunas figuras, o lletras, o ab llenguas que no se entenen, vulgarment dits breus, sian per curar les febres, sian per curar lo mal de ulls, sian per curar los animals”.*⁸²

Las reiteradas advertencias de la Iglesia reprobando la utilización indiscriminada que de tales fórmulas realizaban ordinariamente los fieles, se hacen cada vez más apremiantes. Así, el Real Colegio Seminario de los Franciscanos de Escornalbou ordena a sus misioneros que en el transcurso de las jornadas que durase la instrucción pastoral fueran estrictos en recabar

⁸⁰ Son muy interesantes las paginas que sobre este tema consagra G.BECHTEL. *La sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe, des origines aux grands bûchers*, París, 1997., p. 295-327.

⁸¹ J.Cl.BOLOGNE. *Du flambeau au bucher. Magie et superstition au Moyen-Age*, París, 1993., p. 26

⁸² BUB.*Explicació dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 127

información, obtenida a través de la confesión auricular, acerca de sí los feligreses de la localidad poseían estampas o papeles con palabras y caracteres no aprobados por la Iglesia, y que en caso afirmativo, se procediera a su entrega y posterior destrucción: “...fossen recollides y cremades pera ser cosa supersticiosa e inventada del dimoni”.⁸³ La jerarquía episcopal instaba a los visitantes diocesanos para que también ejercieran un control riguroso: “Si sabeu de alguns que portan alguns billets, o, nominas al coll, o, en altra part; los quals qui los porta los vinga a exhibir, y mostrar, pera que veiam y examinem, si son catoliques, o, no”.⁸⁴

Pese a las múltiples amonestaciones y el control ejercido por la Iglesia, la fuerza de la costumbre podía más que las censuras eclesiásticas. Existía la firme convicción entre muchas personas de que quienes llevasen encima cédulas escritas, escapularios, estampas o reliquias de santos, que transmitían el poder sanador que aquellos habían tenido en vida, poseían un pasaporte seguro para la inmunidad personal. Ni la muerte repentina, ni los disparos de arcabúz podían acecharlos. Un predicador anónimo, del que la historia no ha dejado el nombre, se lamentaba de este comportamiento:

*“Pecan los que quant porten alguna reliquia, o imatge de sant, rosaris al coll, o alguna oracio escrita, encara que fossen los sants evangelis; si aportant esto se creuen per cert que no poden ser ferits; que no poden morir de repente, ni ser ferits per balas, ni en pecat mortal, o sens confessio”.*⁸⁵

Obviamente esta confianza absoluta en semejante creencia no podía producir más que una profunda desaprobación en la Iglesia, ya que cuestionaba todo el discurso y la publicística católica acerca del tránsito al más allá y las precauciones que habían de adoptar los cristianos para permanecer siempre en estado de alerta y arrepentimiento, mediante la práctica regular de los sacramentos, ante la posibilidad de una muerte repentina, a fin de evitar así una condenación segura por encontrarse el alma en pecado mortal en el instante del óbito. La Iglesia desengaña a los crédulos que depositan la seguridad de su salvación física y espiritual en la práctica de esta falsa

⁸³ APFC. *Explicació, clara y copiosa...Ms.cit.* Sin numerar.

⁸⁴ AEV. *Decreto general de visita pastoral, año 1772*

⁸⁵ BPEB. *Explicació de la doctrina christiana dels manaments de la llei de Deu composta per encenyar en las missions...Ms.cit.*, p.35

devoción: “*Si no feu fruits dignes de verdadera penitencia, las devocions no aprofitant, las estampas, oracions, reliquas de que aneu plens tal vegada molts de vosaltres*”.⁸⁶

La misma denuncia se encuentra en una de las obras del religioso jesuita Jerónimo López (Gandia, 1589-Valencia, 1658), uno de los más celebres misioneros españoles del siglo XVII, quien durante 38 años de apostolado misionó en Cataluña, Aragón, Valencia, Baleares, Navarra y Castilla. En 1656, otro miembro de la misma congregación, Cristobal de Vega,⁸⁷ editó el libro del fraile López, *Casos raros de la confesión*, uno de los textos emblemáticos de la literatura misionera del período barroco, que conoció diversas reediciones en años posteriores.⁸⁸ En uno de sus párrafos se desengaña a los crédulos que creen en la eficacia salvífica de ciertas oraciones sin haber recibido antes el perdón de Dios por medio de los ministros de su Iglesia:

“Lo segundo, lo que supersticiosamente se encarece en otras devociones que quien dijere oración, no tendrá mala muerte, sólo se halla sin encarecimiento en el Acto de Contricción, y amor de Dios, pues quien muriere con él, o no habiendo vuelto a pecar mortalmente, después de haberlo hecho, infaliblemente se salvará, aunque no pueda confesarse, teniendo propósito de confesarse si pudiere”.⁸⁹

Su ámbito de influencia prodigiosa también alcanzaba a los objetos inanimados, a los que confería una verdadera fuerza sobrenatural. A este respecto, uno de los sistemas preferidos para curar las deslomaduras de los jinetes provocadas por las caídas de caballo era colocar un papel con determinada frase escrita en la silla de montar, y que el predicador no duda en censurar: “*Son peccat aquells breus, o papers, que posan a las potas de las cavalcaduras, pera que curian de la enclavadura en que escriuhen: Jesus ante, Jesus post ante*”.⁹⁰

⁸⁶ ACA. *Sermón de misión*. Monacales-Universidad, Leg. 130. Sin numerar

⁸⁷ Jesuita nacido en Tafalla (Navarra) y fallecido en 1662

⁸⁸ Aparte la obra aquí mencionada Jerónimo López también es el autor de otros libros publicados asimismo con el nombre de otro hermano de la Congregación de la Compañía de Jesús, los más importantes *Práctica del catecismo romano* y *Práctica Christiana*, que figuran entre las obras de Juan Eusebio Nieremberg, probablemente por haber sido este el último en dar la forma definitiva a los textos.

⁸⁹ Cristobal de VEGA. *Casos raros de la confesión con reglas, y modo fácil para hacer una buena confesión general*, Barcelona, 1679.

⁹⁰ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit.*, Sin numerar

Esta política de control eclesiástico se hacía extensiva a las numerosas oraciones que tenían como protagonistas a Dios, la Virgen María y los santos del cielo, que la cultura popular había creado y transmitido oralmente a las sucesivas generaciones para neutralizar toda clase de enfermedades y que, pronunciadas de un modo solemne, alcanzaban la virtud esperada. El mismo sínodo de Barcelona celebrado en 1575 que quiso poner freno a la proliferación y uso entre la gente común de oraciones escritas con signos y palabras de contenido oscuro incluso para la misma Iglesia, se ocupó en otra ley sinodal de regular esta otra forma de devoción religiosa:

*“Que los rectores y vicarios cuiden mucho de que sus feligreses, no digan, enseñen, ni aprehendan oraciones que no estubiesen aprobadas por la iglesia, y mucho menos las que puedan contener alguna superstición, sobre lo qual encargamos estrechissimamente la conciencia”.*⁹¹

Sin embargo, frecuentemente la Iglesia toleraba, e incluso fomentaba, el empleo de estas fórmulas milagrosas siempre y cuando estuvieran sancionadas por una autoridad eclesial que legitimara su uso:

*“Aquells breus que se donan estampats en alguna iglesia, o sian de Santo Domingo, o de Sant Antoni de Padua per devoció; com estos sian aprobats per la iglesia, si algu los porta encara que fossen escrits de ma, pero trasladats ab tota fidelitat, en tal cosa no fora pecat”.*⁹²

Así, en la segunda mitad del siglo XVII encontró una gran difusión popular en Cataluña la llamada *Oratio Pro Fuganda Peste*. Era una jaculatoria, especialmente promocionada por el clero, escrita en latín y destinada a conjurar los brotes mortíferos de la cruel enfermedad. Según rezaba la tradición, durante la epidemia de peste que azotaba la ciudad portuguesa de Coimbra, apareció un pobre a las puertas del convento de Santa Clara de la misma ciudad. Entregó a la madre abadesa una oración escrita en una cédula, asegurando su portador que si se recitaba con sumo fervor al instante la localidad quedaría libre de la terrible infección. La tradición decía que el pobre

⁹¹ ADB. *Synodalia*, Vol. V, Tit. IV. Const. III., Fol. 68

⁹² BUB. *Explicació dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 126

era el apóstol San Bartolomé.⁹³ Y no menos difusión alcanzó entonces el *Breu del Glorios Sant Llambert contra febres y altres malts*. Como la anterior oración estaba redactada originariamente en latín, siendo traducida después al catalán y considerada un remedio infalible para las enfermedades infecciosas más comunes de la época.⁹⁴

Realmente el límite entre lo que la Iglesia autorizaba y aquello que condenaba podía resultar muy tenue. Tanto es así que bastantes clérigos caían en flagrante delito de heterodoxia y eran objeto de persecución inquisitorial acusados de confeccionar oraciones acompañadas de diversos caracteres ideográficos que posteriormente distribuían entre los laicos. Un ejemplo lo tenemos en Fray Pedro Amich, sacerdote de la orden de Nuestra Señora de la Merced en el convento de Barcelona, procesado por la inquisición acusado de elaborar fórmulas supuestamente preservativas de la salud destinadas a las personas:

*“Dándoles una cédula o albarán para que la pusiesen a la puerta del aposento o ventana, para que no entrase ningún espíritu maligno, y los guardase de todo mal, y para la cabecera les daba otra”.*⁹⁵

Bajo la influencia de la magia docta renacentista, un cierto sector del clero se entregará a la práctica activa de las ciencias ocultas, con gran pesar de la Iglesia. Un determinado número de clérigos relativamente ilustrados, curas de campo o de barrios urbanos, con dominio del latín, cultivaban las artes de la pequeña magia curativa con fines benéficos para llevar el socorro y la tranquilidad a su rebaño de feligreses. Estas actividades mágicas que mezclaban lo religioso y lo profano estaban desligadas de cualquier vínculo con el demonio, sólo pretendían rendir servicio a las personas necesitadas.

A este respecto, la Iglesia observaba con inquietud la creciente propagación de determinadas invocaciones salvíficas extraídas de la literatura evangélica apócrifa y de leyendas cristianas aparecidas en Europa a partir del siglo XI, escritas por monjes y clérigos, y que ciertos sacerdotes se encargaban de difundir entre los laicos por medio de la palabra o de la escritura, algunas de

⁹³ *Oratio Pro Fuganda Peste*, Barcelona, 1657

⁹⁴ *Breu del Glorios Sant Llambert contra febres y altres malts*, Barcelona

⁹⁵ AHN. *Relaciones de causas de fe*, Libro 734 (1634-1664)., Fol. 131

ellas rozando la herejía. Ello viene a demostrar como la frontera entre cultura clerical y cultura popular era muy permeable. Los misioneros apostólicos tienen que corregir la situación ante la resistencia de algunos cristianos convencidos de su real efectividad:

“Pare, no hi puch pas morir de repente, ni me puch condenar, porque porto a sobre una oració, que lo mateix Cristo la dicta a tres germanas suas carnals un dia que pasejaba per la bora del temple de Salomé”⁹⁶

En realidad, resulta muy difícil separar las aportaciones culturales de este clero preocupado por la felicidad física y moral de su comunidad de cristianos, de las propias de la cultura folklórica, que a menudo modifica sustancialmente las formas y los contenidos originales que le son transmitidos por los sacerdotes dedicados a los menesteres mágicos. Probablemente este sea el caso de la oración de San Lázaro, una de las plegarias populares más célebres en Cataluña para rechazar el mal. Este santo era especialista por excelencia en conjurar las dolencias corporales causadas por las influencias maléficas de la mirada.

La influencia dañina de la mirada de ciertas personas constituía un hecho cierto para un gran número de personas. Por medio de una fuerza misteriosa el ojo descarga sobre el que lo mira alguna sustancia maligna invisible, perjudicando a los cuerpos y las almas, llevando la enfermedad. Esta creencia recibe diversas denominaciones según el país o región del que estemos hablando (*evil eye*, en Inglaterra; *boser blick*, en Alemania; *malocchio*, en Italia; *mal de ojo*, en España; *mal d'ull* y *ullprès*, en Cataluña; *jettatura* y *mursiana*, en los dialectos napolitano y siciliano). El miedo al influjo nefasto de la mirada de determinados individuos, normalmente atribuidos a personas con cualidades físicas fuera de lo habitual (jorobados, bizcos, extrema fealdad...), y uno de los recursos de los que se valían habitualmente los brujos y las brujas para atormentar a los hombres, desarrolla un complejo sistema de medios profilácticos para defenderse del peligro que emana de sus ojos, creencia que genera toda una literatura de debate acerca de su realidad o fantasía, iniciada

⁹⁶ ACA. *Sermón de misión*, Monacales-Universidad, Leg. 121. Sin numerar

entre los escritores de la Antigüedad clásica y proseguida por los teóricos medievales.⁹⁷

La tradición litúrgica europea recoge la preocupación popular por conjurar esta amenaza. En el ceremonial litúrgico de algunas diócesis alemanas del siglo XVI se cita la bendición de los espejos. Se celebraba el miércoles de ceniza y tenía por finalidad curar a los maleficiados por tan siniestra enfermedad. Si las personas enfermas dirigían la mirada hacia el espejo bendito con verdadera fe cristiana recobraban la vitalidad perdida, y al mismo tiempo, obtenían la gracia de vencer las tentaciones del demonio.⁹⁸

La cultura erudita del Renacimiento reconocía la realidad de este fenómeno, pero lo había desposeído de cualquier naturaleza demoníaca. Desde el siglo XIII se abre camino entre la elite docta la explicación de que la transmisión del poder dañino por la visión de determinadas personas es una manifestación de los poderes ocultos de la naturaleza, sin ninguna vinculación con la magia demoníaca. La teoría que tenía mayores defensores era la propugnada por ciertos intelectuales de la Italia renacentista. Giordano Bruno, Tomaso Campanella, Torcuato Tasso y otros, argumentaban que el poder maléfico por la mirada se circunscribía a las mujeres de avanzada edad. Las mujeres ancianas, privadas ya por la naturaleza femenina del período menstrual, se encuentran en la imposibilidad fisiológica de poder evacuar regularmente la sangre que fluye de su cuerpo, considerada entonces un fluido corporal conteniendo sustancias tóxicas. Esta sangre retenida en el interior de las venas y arterias se pudre, desprendiendo vapores muy tenues, pero altamente peligrosos para la salud de la persona. Estos fluidos son activados hacia el exterior por medio de la mirada si la mujer anciana es afectada por sentimientos de envidia o rencor, proyectando entonces estos flujos invisibles, consciente o inconscientemente, contra el cuerpo de la víctima. De este modo, la ausencia de menstruación en la mujer de edad avanzada la convierte, de hecho, en una amenaza real. La sangre corporal que proporciona el recipiente sobre el que se fecunda la vida se transforma en un veneno mortal, generador

⁹⁷ Sobre el debate general entre los teólogos de los siglos XVI-XVIII acerca de la realidad de los maleficios ver J.DELUMEAU. *La peur...op.cit.*, p. 78-104

⁹⁸ J.BRAUN. *Diccionari litúrgic*, Barcelona, 1925., p. 291.

de maleficios y vehículo de enfermedades.⁹⁹ Otros teorías, sin embargo, despojaban al fenómeno de su raíz natural para recluirlo en la esfera de lo espiritual, al sostener la opinión de la superioridad del alma humana sobre el cuerpo. Según esta interpretación, el alma inmortal que anida dentro de la envoltura corporal posee pleno dominio sobre su propio cuerpo y también sobre el de otras personas. Con este razonamiento, individuos enfermos o con almas corrompidas por el pecado podían contagiar el mal por la simple mirada si en verdad deseaban fervientemente causar daño a otros.¹⁰⁰ Sin embargo, todas estas disquisiciones teóricas estaban lejos de penetrar en las mentalidades populares, ancladas siempre en las creencias sobrenaturales.

Una de las preocupaciones fundamentales para las familias que tenían hijos de corta edad era protegerlos de las acometidas perversas de los maleficios provocados por los encantamientos del *mal d'ull*. Según la creencia, los recién nacidos, los niños de pocos años y las personas de edad avanzada eran las personas potencialmente más vulnerables al hechizo, al poseer una fisiología corporal más débil. Uno de los remedios más efectivos para conjurar el sortilegio consistía en recitar la oración de San Lázaro con un número determinado de rezos acompañados de ciertas extravagantes posturas corporales:

*“Jo tinch una germana de poca edat, que estava bona, roja y fresca; y ara pochos días ha se sallangueix, esta tota groga, los ulls fondos y tots los señals son mortals, y no sabem quin mal te; jo temo que no la hagim mal mirada; y que alguna bruixa no la faci patir. Jo li faria dir la oracio de Sant Llatzer...quina es la oracio de Sant Llatzer?. Es una oracio que se ha de dir 7 días ab un genoll en terra, y ab lo altre peu se ha de tocar a terra ab lo dit xich; mentras se esta aixis se resan 7 parenostres comensant per la Ave Maria ab lo intent de que lo mal vagi en aquell, o aquella, que li ha donat la malaltia, y que es causa de aquell dany”.*¹⁰¹

Junto a estos recursos basados en fórmulas orales y escritas, la cultura popular tenía como cosa cierta que determinados días del ciclo calendario litúrgico cristiano eran especialmente favorables para conseguir los parabienes de algunos santos terapeutas.

⁹⁹ F.BETHENCOURT. “Un univers saturé de magie: L'Europe Méridionale”, R.MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie...op.cit.*, p. 162

¹⁰⁰ R.KIECKHEFER. *La magia en la Edad Media...op.cit.*, p. 194

El 17 de enero, día de San Antonio Abad, patrono y protector de los animales domésticos y de carga, tenía lugar la costumbre –detestable para los reformadores- de traer a Barcelona y a otras localidades donde hubiera parroquia o capilla dedicada a su veneración, las bestias de tiro de las que se valían los campesinos para los trabajos agrícolas, y dar con ellas nueve vueltas alrededor de la iglesia de su advocación para que las preservara de la enfermedad durante el año que acababa de empezar, extendiendo sus beneficios protectores a los animales enfermos para que en breve tiempo sanaran y protegiendo también a las personas que las conducían:

*“Que decir de aquella costumbre que todos los años se practica en nuestro Principado; que cerca y delante de la iglesia de San Antonio Abad, el día de la fiesta del Santo, pasan nueve veces por delante de la iglesia, lo que vulgarmente se llaman las vueltas –els tombs- de San Antón, es y no es superstición. Si se hace con devoción y esperanza en el Santo, tan poderoso contra los demonios, para que los conserve sabios y salvos a ellos y a los animales, es lícito y costumbre laudable; pero si se hace en ciertas circunstancias, creyendo que han de pasar nueve veces ante la iglesia, ni más ni menos, y que ha de ser el día del Santo, y no otro, para que curen los animales o que queden preservados de enfermar o atrapar algún mal, es superstición”.*¹⁰²

La víspera y el día de San Juan, 24 de junio, era sin duda una de las fechas clave dentro del calendario popular, convirtiéndose probablemente en la celebración festiva más importante de la Europa Occidental durante la Edad Media y que continuaba manteniendo aún en los siglos XVII y XVIII muchas de sus reminiscencias profanas. La vigilia de San Juan en la Europa preindustrial era la ocasión para ejecutar una serie de rituales asociados a la fertilidad e íntimamente relacionados con el agua y el fuego como símbolos de purificación. El significado de la fiesta iba dirigido hacia la renovación del ciclo de la naturaleza para garantizar la continuidad de la vida y la regeneración de la tierra como fuente de subsistencia.

Parece que la Iglesia medieval había cristianizado una antigua festividad pagana relacionada con las prácticas ceremoniales del solsticio de verano, la noche más corta del año, transformando la antigua deidad o espíritu al que se

¹⁰¹ ACA. *Doctrina de Cuaresma*, Monacales-Universidad, Leg. 121., Sin numerar

¹⁰² Pere SALSES. *Promptuari moral sagrat...op.cit.*, p. 135

le rendía primitivamente culto por una figura fundamental en las escrituras del Nuevo Testamento: San Juan Bautista. La Iglesia pasó a conmemorar ese día la fiesta del considerado precursor de Cristo, de quien este último recibió de sus manos el sacramento del bautismo en el río Jordán. La figura celestial de San Juan sufrió un proceso de sincretismo cultural con la incorporación de elementos de la vieja tradición pagana para facilitar su adaptación al marco del cristianismo de los primeros siglos, adquiriendo una simbolización iconográfica relacionada con la naturaleza. Fue transformado en un nuevo espíritu de la vegetación, representado con un ramo en la mano, vestido sobriamente y habitante de lugares salvajes e inhóspitos.¹⁰³

Las primeras horas de la madrugada de la vigilia de San Juan eran las más apropiadas para la realización de cualquier rito de fecundidad y purificación. La razón radicaba en que aquella noche se galvanizaban todas las energías benéficas invisibles, asegurando una abundancia y seguridad ciertas en todos los actos que se ejecutasen, alejando todos los peligros. Aquella jornada era de especial denuncia por parte de los predicadores:

“Pero en tantas otras cosas que se solen fer, singularment en la nit de Sant Joan, que sembla que el hajan fet nit, y dia de supersticions...es una llastima los pecats ques cometen, a no ser quel escusa de mortal la simplicitat y falta de coneixement...son cosas fora de la esfera, y no fa mes que portar la gent espantada, y los omple de vanissimas esperanzas, y presuncions, y a altres de temors, y espants extraordinaris, que no sels poden treurer del damunt, y uns y altres tenen una vida infeliz esposada a gravissims pecats”¹⁰⁴

Especialmente execrable se hallaba que durante la vigilia, en las horas que precedían a la salida del sol, se recogieran hierbas en la creencia de que entonces poseían virtudes curativas excepcionales. Costumbre que se hacia extensiva a otras festividades importantes del calendario litúrgico cristiano como el día de San Pedro, 29 de Junio, y la fiesta de la Asunción de la Virgen María, el 15 de agosto, jornadas en las que se hacia gran acopio de ciertas yerbas para impedir los maleficios de los brujos y brujas durante el año, como la flor de peonía, especialmente indicada para curar las enfermedades de las personas maleficiadas, acompañadas siempre de ciertas oraciones

¹⁰³ P.BURKE. *La cultura popular...op.cit.*, p. 180-181

¹⁰⁴ BUB. *Explicació doctrinal dels manaments*, Ms. 1126., Fol. 78

supersticiosas que habían de pronunciarse en el instante mismo de cortarse. La condena eclesiástica es tajante:

*“Es supersticio collir herbas medicinals per curar los malts, en certs días de alguns Sants, Sant Joan Baptista, Sant Pere, crehent, que si en estos días no las cullen, no tenen virtut, o que cullintlas en estos días tenen major virtud”.*¹⁰⁵

Y no menos escandaloso resultaba que hombres y mujeres se bañaran juntos en el mar, río o lago antes del amanecer de aquel día para a continuación revolcarse en un campo de cebada a fin de evitar la sarna y cualquier mal de piel en el transcurso del año: *“y rentarse antes de ixir lo sol, y rebolcarse en un camp de xibada, per no tenir roña o sarna”.*¹⁰⁶ Otra fuente coetánea de la anterior certifica la extensión de esta costumbre: *“Pecan los que per curar de ronya en la mitja nit de Sant Joan se bolcan tots nusos en una sivada”.*¹⁰⁷

La cultura popular atribuía a ciertos días del año propiedades especiales para llevar a cabo algunas actividades peculiares vinculadas al restablecimiento de la salud del cuerpo de los animales enfermos que no podían repetirse en otras jornadas. El 29 de agosto, festividad cristiana de San Juan Degollado, era la fecha más favorable para sangrar a los animales enfermos. La sangre vertida aquel día por las bestias contenía todos los efluvios perniciosos de la enfermedad, remitiendo a la sangre derramada por el santo durante su martirio en un rito de purificación para que sanaran.

Fuera del estricto culto a los santos existía todo un variado muestrario de prácticas relacionadas con la preservación de la salud y los remedios destinados a restablecer la vitalidad corporal perdida. Los predicadores proporcionan un listado interesante. Durante los días que duraba el ciclo de la Semana Santa se centralizaban bastantes de estas costumbres. Así, en el transcurso de aquellas jornadas los campesinos guardaban los huevos que ponían las gallinas, porque había el firme convencimiento de que tenían virtud para curar todo tipo de enfermedades y apagar los incendios. Del mismo modo, las flores que en jueves santo eran ofrecidas en el altar mayor adquirirían por

¹⁰⁵ *Ibid.*, Fol. 78

¹⁰⁶ Domingo COLLDERAM. *Explicació clara...Ms.cit.*, p. 36

¹⁰⁷ ACA. *Plática de la superstición...Ms.Cit.*, Leg. 130. Sin numerar

este motivo la propiedad de sanar las dolencias corporales. Era asimismo altamente recomendable, según la creencia popular, hacer fabricar con el dinero que se ofrecía en la misa de viernes santo, un anillo que colocado en el dedo tenía la propiedad de curar rápidamente a las personas afectadas de enfermedades de origen nervioso. Los reformadores también recriminaban que hombres y mujeres se abstuvieran de comer carne el domingo de Pascua de resurrección para no sufrir dolor de ojos.

Los laicos recurrían a los poderes taumatúrgicos de los santos para recuperar la salud. Sin embargo, los mismos protectores celestiales que tantos favores otorgaban podían provocar la enfermedad, e incluso la muerte, a sus devotos una vez concedida la gracia solicitada, si en un breve plazo de tiempo no llevaban a término las obras piadosas prometidas en su honor. El incumplimiento es severamente castigado. La hagiografía católica recoge y fomenta esta faceta popular del culto de los santos como instrumento para la reforma moral de las conductas humanas, siempre dentro de las estrictas normas de la propaganda religiosa tridentina. Los santos no toleran actitudes de desprecio o negligencia en el cumplimiento de las promesas.¹⁰⁸ Cuando no se ejecutan los votos prometidos, la venganza del santo aflige al individuo con el mal del que habitualmente cura:

“Un labrador de un lugar cerca de Celrà (Gerona) trillase trigo el día de San Eovaldo,¹⁰⁹ y él con su mujer, y otros con que trabajaban en todo el día no le hubiesen podido trillar...privó Dios del oydo a aquel labrador, y a su mujer. Este hombre pues, y su mujer habiendo estado privados del oydo cerca de una hora tornaron en sí, y teniéndose por pecadores con muchas lágrimas, y devoción invocaron humildemente a San Eovaldo haziendo un voto, que si les volvía el oydo de allí adelante en su fiesta no trillarían...recobraron la salud, y hizieron gracias al Señor, y al Santo Mártir...Este labrador al año siguiente no trilló en la fiesta del Santo. Pero púsose a arar con un par de bueyes. Pero un buey de aquellos con que araba, tendido en tierra púsose como muerto. El buen hombre entendiendo que estos trabajos le venían por no tener la fiesta del santo cumplidamente, dixo: O miserable de mi meritamente me castiga San Eovaldo porque yo le prometí no trillar en su día, y debiera adstenerme de cualquier obra servíl. O Santo bienaventurado yo os prometo, que si me curais al buey yo

¹⁰⁸ Sobre las relaciones entre la Iglesia, los santos y la comunidad de fieles: L.K.LITTLE. “La morphologie des malédictions monastiques”, *Annales*, 1, 1979., p. 43-60; P.GEARY. “L’humiliation des saints”, *Annales*, 1, 1979., p. 27-42; A.GOUREVITCH. *La culture populaire...op.cit.*, p. 79-144

¹⁰⁹ Según la tradición cristiana fue un santo martirizado cerca de Gerona en tiempo del emperador Daciano. La Iglesia le rinde culto el 7 de mayo.

*guardaré todo el tiempo de mi vida vuestra festividad, y os visitaré cada año con ofrendas. Hecho esto el buey recobró la salud”.*¹¹⁰

Las personas tenían que ser sumamente escrupulosas para no irritar a los santos del cielo, sobre todo cuando era el patrón de la localidad y velaba por la seguridad de toda la comunidad. Como en el caso anteriormente expuesto, tampoco le iba a la zaga en su espíritu vengativo San Eudaldo,¹¹¹ En Ripoll (Gerona) tuvieron la ocasión de comprobar el enfado del santo cuando consideraba que no se rendía el debido culto a su sagrada reliquia:

*“Mando el Abad, al Mayordomo, que hiciese una arca muy hermosa, en que fuese puesta la santa reliquia, y como respondiese inconsideradamente, que no podía hacer tantos gastos sin provecho, vino al punto de la muerte. Fue traído delante de las reliquias del Santo Mártir, e hizo voto que si curaba, haría con más gusto la obra, que no se le había mandado, y luego estuvo bueno, y cumplió su voto. Pasado mucho tiempo después de la venida deste bendito cuerpo perdían la devoción y reverencia, que se le devía, no solamente en la villa de Ripoll, sino también en los lugares circunvecinos. Por esto cesando la continuación de los milagros envió una sequía muy grande, y con ello grandes hambres y sufrimientos”.*¹¹²

La potestad de causar daño de los mediadores celestiales es manipulada en ocasiones por la cultura popular para sus propios fines. El culto de los santos deviene entonces instrumento de venganza para resolver los conflictos entre las personas. Los contrarreformadores arremeten contra la proliferación de las prácticas dirigidas a satisfacer los rencores humanos sin expresar su más firme repulsa, transmitiendo al mismo tiempo un mensaje pedagógico de reforma:

*“Altres supersticiosos recorren als Sants, pero com?. Ab una pietat y devoció supersticiosa. Posar a Sant Antoni dos ciris, a Sant Llatfer la quarta part de un corta de oli, perque vinga lo mal de Sant Antoni, o de Sant Llatfer, al que roba tal cosa, dir los responsos de Sant Antoni, perque se sequia, lo qui ha trobat lo perdut, y no vol tornar-lo, es pecat mortal gravissim; perque es pretendre, que los Sants sian instruments de sa rabia, y venjança”.*¹¹³

¹¹⁰ Antonio Vicente DOMENECH. *Historia de los Santos...op.cit.*, p. 108

¹¹¹ Santo que gozó de notable culto en Cataluña desde la Edad Media. Los anales religiosos dicen que este mártir sufrió tormento a manos de los sarracenos en la localidad francesa de Ax, en el hoy departamento del Ariège en los pirineos franceses limítrofes con Cataluña, territorio entonces ocupado por los arabes. En 978, en tiempos del Conde Borell, sus reliquias fueron trasladadas solemnemente al monasterio de Ripoll. La Iglesia le consagra culto el 11 de mayo.

¹¹² Antonio Vicente DOMENECH. *Historia de los santos...op.cit.*, p. 7

¹¹³ Pere SALSES. *Promptuari moral...op.cit.*, p.. 120

Se imprecaba a San Lázaro, uno de los santos protectores del calendario cristiano contra la lepra para que contagiara la terrible enfermedad al enemigo, y a San Antonio, a quien se le atribuía una particular especialidad en curar el llamado *fuego de San Antonio*, para que transmitiera la afección mórbida a los adversarios de la persona devota que depositaba su fe en la acción punitiva de la celestial figura. Una dolencia, esta, hoy totalmente desconocida, pero que en los siglos XVI al XVIII estuvo muy extendida en el campo europeo causando una importante mortandad. Esta enfermedad aparece registrada a partir del siglo XI, adquiriendo caracteres de verdadera mini epidemia. Su origen procedía de comer pan de centeno en mal estado debido a la fermentación de ciertas harinas tóxicas que en una primera fase causaban fenómenos alucinógenos, pero una ingestión continua derivaba en crisis fisiológicas que podían conducir a la muerte. Probablemente el nombre popular proceda de los síntomas de la enfermedad: gran irritación intestinal con fuertes dolores abdominales, convulsiones espasmódicas incontrolables y elevada fiebre, entre otros signos exteriores de las personas intoxicadas por los hongos venenosos. Piero Camporesi ha trabajado extensamente este aspecto de la cultura popular en un libro que en su momento levantó cierta polémica por la audacia de sus hipótesis.¹¹⁴ Esta forma de culto religioso a los santos es desautorizada por la Iglesia:

*“Lo anomenarse est mal de Sant Llatfer, o lo altre mal de Sant Antoni, no es, perquè estos Sants, causian estos mals, que seria heretgia lo afirmaro, ans be se anomena així per lo contrari; perquè estos Sants son Advocats propicis ab Deu Senyor nostre, perquè nos deslliura destos mals”.*¹¹⁵

Otro predicador contemporáneo del anterior tampoco le iba a la zaga en su espíritu de condena:

*“Si algu prometia donar alguna cosa a tal sant, ab tal que pogues arribar a haver tal dona, y pecar ab ella; si prometia de fer almoyna ab condicio, que quant guanyes lo injust, li prometia dir oracions y rosaris, ab tal se pogues venjar de sa enemich. Tot això es pecat mortal”.*¹¹⁶

¹¹⁴ P.CAMPORESI. *El pan salvaje...op.cit.*

¹¹⁵ Pere SALSES. *Promptuari moral...op.cit.*, p. 121

¹¹⁶ BUB. *Explicació dels manaments...Ms.Cit.*, Fol. 130

Algunas personas tenían especiales atribuciones para desempeñar la función de mediadores entre los santos y los cristianos que deseaban obtener la más mortífera de las venganzas sobre sus enemigos, para escándalo de la Iglesia. En 1617 fue preso por la Inquisición de Barcelona, Joan Cuera, vecino de Talarn (Lérida), de cincuenta años de edad, porque: “...andaba rezando los salmos de las maldiciones, pues algunas personas le encargaban los rezase para vengarse que deseaban tener de algunas personas que quería mal porque muriesen y les viniesen desastres y por decirlos daban dineros”.¹¹⁷

El acusado declaró que un clérigo fallecido años atrás le había entregado un cuadernillo en el cual le dijo que estaban escritos los salmos de las maldiciones. Confesó que los había leído varias veces por indicación de algunas personas para vengarse de sus vecinos a cambio de lo cual recibía dinero ya que era muy pobre. El tribunal fue indulgente. Fue condenado a ir en romería al monasterio benedictino de Nuestra Señora de Montserrat y allí confesar y comulgar. A la vuelta debería presentarse ante el tribunal que lo había juzgado con el correspondiente albarán de cumplimiento. El procesado tenía en su poder un ejemplar del *Psalmi Maledictionis*, antiguas oraciones eclesiásticas caídas en desuso tras la Contrarreforma, donde se invocaban a los 64 santos de las letanías para que provocasen la muerte a los infractores de la ley de Dios. Algunas diócesis más conservadoras de la tradición medieval no las habían suprimido del todo. El ritual de Mallorca de 1725 mantiene un salmo de maldición contra rebeldes y malvados.¹¹⁸ Este ejemplo nos muestra claramente como la comunicación entre la cultura clerical y el pueblo es ciertamente fluida, estando lejos de ser dos compartimentos estancos sin ningún intercambio de saberes.

Dentro de la política de severo control eclesiástico de esta faceta de la religiosidad popular ligada al culto de los santos hallamos la amonestación efectuada por Juan Forés, superior del convento de los dominicos de Cervera a principios del siglo XVII, dirigida a todos los fieles de la localidad y de la diócesis de Vic, para que se abstuvieran por completo de acudir al empleo de oraciones y fórmulas rituales litúrgicas donde se imploraba el favor de ciertos

¹¹⁷ AHN. *Relaciones de causas de fe (1606-1620)*, Libro 732., Fol. 336

¹¹⁸ A.GRIERA. “Pràctiques litúrgiques dels rituals catalans”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XI, 1935., p. 143-158

santos para así conseguir venganza de los enemigos, bajo pena de excomunión para el infractor.

Sin embargo, los santos y los hombres no mantenían siempre buenas relaciones. Los santos eran a veces considerados como responsables de las desgracias padecidas en la tierra por no cumplir con las demandas solicitadas por los fieles. A este respecto, la Iglesia medieval elaboró un ritual de humillación de los santos, reverso de la liturgia a la invocación de los intercesores celestiales, cuando se consideraba que éstos no habían cumplido con su función protectora. Este ceremonial fue confeccionado en el marco de la liturgia monástica entre los siglos X y XI. El ritual consistía fundamentalmente en ofender al santo a causa de su ineficacia profiriendo clamores y maldiciones contra su imagen y reliquias. En algunos monasterios, como en Cluny, el rito de la humillación se efectuaba en el transcurso de la celebración de la misa. Durante el oficio religioso los frailes depositaban en el suelo, frente al altar, un paño sobre el que eran colocados el crucifijo, los Evangelios y las reliquias de los santos. Estos objetos eran humillados al mismo tiempo que los religiosos benedictinos se postraban delante del altar mayor en signo de sumisión. Mientras duraba el acto, el coro de frailes entonaba los salmos penitenciales. La simbología cristiana del rito expresaba la humillación de los religiosos y de los santos ante Dios, cuando el poder salvífico de las reliquias no había funcionado.¹¹⁹ Generalmente, el ritual de la humillación era eficaz. Dios había escuchado los ruegos de sus servidores –los frailes y los santos humillados- y las reliquias recuperaban sus poderes taumatúrgicos para felicidad de los hombres.

A través de este rito se revela claramente la relación de los humanos con las reliquias. Los objetos sagrados deben proteger a sus devotos a fin de justificar las ofrendas que les son hechas. Si faltan a su obligación, el ritual de la humillación permite el restablecimiento del orden natural de las cosas. Este aspecto del culto de las reliquias de los santos permite observar la importancia de su veneración en la vida espiritual y social de las colectividades humanas durante la Edad Media y Moderna.

No obstante, si bien el rito ceremonial pertenece enteramente en su origen al sacro clerical, surge al margen de las prescripciones eclesiásticas un sagrado

folklórico popular que reinterpreta el ritual cristiano bajo distintas formas. En este sentido, son interesantes las tesis de los historiadores Patrick K. Geary¹²⁰ y Lester L. Little¹²¹. Ambos autores mantienen posiciones muy próximas. Estos dos investigadores afirman que si bien Iglesia, aristocracia y nobleza participan del mismo sentido milagroso y sobrenatural que las clases populares, circunstancia que implica la misma concepción de derechos y responsabilidades ante el mundo celestial y mundo humano, ello responde, sin embargo, a un modelo superficial y aparente, ya que el estudio profundo de las expresiones rituales y sus códigos simbólicos determinan que nos encontremos frente a dos sistemas culturales bien definidos (el docto y el popular), cada uno con su comportamiento simbólico-ritual propio. Según esta interpretación, los ritos populares respecto a la humillación de los santos son practicados de manera incontrolada y siguiendo su propias directrices rituales, caracterizadas por los ataques físicos contra los cuerpos de los santos¹²²

¹¹⁹ E.PALAZZO. *Liturgie et société au Moyen-Age*, París, 2000., p. 184-186

¹²⁰ P.GEARY. "L'humiliation des saints"...*ar.cit.*, p.27-42

¹²¹ L.K.LITTLE. "La morphologie des malédictions monastiques"...*ar.cit.*, p. 43-60

¹²² La literatura inquisitorial nos ofrece interesantes ejemplos de esta faceta de la religiosidad popular. Magdalena de León, natural de Valencia y residente en Balaguer (Lérida), fue acusada en 1666 por el tribunal inquisitorial de Barcelona de "llevar debajo de sus basquiñas un San Antonio de Padua de madera el cual en las aflicciones y desconsuelos en que se halla le suele azotar, ahorcar y quemar en el fuego para salir de los desconsuelos en que se halla la procesada por medio e intercesión del santo. Y algunas veces le dijo: Santo Mío ya sabeis que os hago decir algunas misas y así alcanzadme lo que os pido porque sino lo haceis no me he de contentar con alabaros sino que también os he de ahorcar y quemar en el fuego...y que había dicho que en muchas ocasiones con una candela encendida había chamuscado o quemado todo el cuerpo del santo, y que de este modo había conseguido todo lo que le pedía...La rea ahorcaba a la dicha imagen de San Antonio, y le puso una soga y ahorcó dicha imagen una vez en un pesebre...y le picaba con pajas encendidas y le picaba con fuego encendido en el cuerpo del santo que sino le concedía lo que le pedía no le dejaría de atormentar con fuego y tenerlo en la horca. En una ocasión que una persona dependiente de la rea se la avía ido de su casa dijo al dicho santo que sino hacía que la persona volviese al punto a su casa le quemaría o hecharía al río, y aviendo vuelto descolgó al santo" (AHN. *Relaciones de Causas de Fe, 1665-1692*, Libro 735., Fol. 157-158).

Este comportamiento a veces se extendía a las figuras de Cristo y la Virgen María. Ramón Plans, párroco de Sant Feliu Sassera, localidad de la provincia de Barcelona, pasa recado a la Inquisición en 1754 de las actividades de Ursula Cabanyes, mujer con pública fama de sortílega en la comarca. Se le imputaba entre otros cargos el haber renegado de Cristo, la Virgen María y los santos, a cuyas imágenes había azotado repetidas veces como medio para conseguir lo que deseaba. En el mismo pliego de acusaciones se menciona también como: "El Sr. Dn. Carlos Bigues, viudo ingeniero, habitante en casa del Sr. Franco Turallas de Pardines, tiene una mora que ha enseñado varias cosas a una criada de dicha casa llamada Martyna, doncella de edad 30 años; éstas azotaban juntas con unos ligueros la imagen de Christo crucificado que está en el aposento de dicho Sr. y en el cabezal de la cama cuya imagen es de color blanco, la cruz plana, y de color un poco roja" (E.MOREU REY. "Una delació a la Inquisició, en 1754", *Estudis històrics i documents dels Arxius de Protocols*, X, 1982., p. 280-284).

Otro ejemplo nos lo proporciona Pablo Capella, cardador de lana de 18 años de edad, vecino de Esparraguera (Barcelona), que en abril de 1743 fue acusado de hereje formal, puesto en cárceles secretas y embargado de bienes por escupir, tratar de ladrón y poner en sus partes genitales un crucifijo y haber ultrajado de palabra y obra una imagen de San Antonio de Padua por no permitirle ganar en el juego: "Porque no ganó en el juego cogió un Christo, lo escupió, tiró al aire, y lo metió en sus partes. Otra vez

Esta conceptualización popular del culto de los santos se opone frontalmente al modelo fomentado por las elites culturales. El aparato propagandístico aculturizador de la Iglesia trata de impedir que estas conductas se propaguen entre las masas populares. Los procedimientos coercitivos de sumisión de conciencias (predicación, catequesis, Inquisición...) desvinculan en el complejo ideológico cultural popular los componentes sacros de los profanos.

LOS RECURSOS FRENTE A LA ENFERMEDAD CORPORAL.

El recurso a los especialistas religiosos

La Iglesia enseñaba que una de las obligaciones primordiales de los sacerdotes era asistir espiritualmente a los enfermos, y si llegara el caso, proporcionales los medios para alcanzar una buena muerte. Sólo la institución eclesiástica estaba capacitada para ofrecer al enfermo un veritable restablecimiento de la salud del cuerpo y del alma. Dos eran los procedimientos que aseguraban el éxito de la empresa: el control del milagro y la práctica de los sacramentos.¹²³

Junto a las misiones y la práctica de la catequesis, los milagros y los sacramentos constituyen otro de los medios utilizados por la Iglesia católica para la sumisión de almas y propagación del mensaje evangélico entre las

quebró un brazo de Cristo, y lo arrojó por la ventana y volviéndolo a subir lo volvió a arrojar; con la cabeza de Cristo sacudía la mesa, y con la mano le daba golpes y bofetadas, le metía pajas por las cicatrices...con el brazo de Cristo sacudía a un San Antonio; y que lo hacía porque no le dejaba ganar...decía al Cristo del crucifijo públicamente que era un putero y un ladrón...se puso a jugar con los naipes con el Cristo al lado y si el reo con sus naipes no hacía 31, le ponía con fuerza en la llaga del costado un palito de hacer encajes...con la mano le daba golpes a sus nalgas diciéndole le pondría las nalgas como un tomate...dio golpes a dos imágenes de santos en sus cabezas, y después de haber hecho todas estas tiranias, volvió a arrojar al Cristo por la escalera, diciéndole que durmiese, que si le sentía se acordaría de él; a los compañeros decía, que aunque hablase el Cristo, no le respondiesen...en otra ocasión tomó una imagen de San Antonio, la tuvo colgada, y atada al suelo, diciéndole: ¡ no me harás ganar! Y después la hizo muchos depazos” (AHN. *Alegaciones fiscales*, Leg. 3724, n. 100). El tribunal hizo averiguaciones y resultó que en encartado frecuentaba mucho la iglesia, oía misa todos los días con gran fervor, recibía regularmente los sacramentos y era especial devoto de San Antonio. Comportamiento similar es el de Martín Feliu, joven de 18 años, vecino de Calella (Barcelona), que cada vez que perdía en el juego la emprendía a pedradas con las imágenes de los santos que había en la iglesia de los capuchinos de aquella localidad y a palos con el Santo Cristo que presidía el altar. Declaró ante los funcionarios de lo Inquisición que lo interrogaron que lo hacía porque ni Dios ni los santos le escuchaban cuando les rogaba su ayuda para ganar en el juego (AHN. *Alegaciones fiscales*, Leg. 2734, n. 102).

¹²³ J.CL.SCHMITT. “Religion et guérison dans l’occident médiéval”, *Historiens et sociologues aujourd’hui (Journées d’études annuelles de la Société Française de Sociologie)*, Lille, 1984., p. 141

masas populares. El clima de inseguridad y falta de recursos en que se hallaba sumergida la gran mayoría de la población durante el Antiguo Régimen, colocaba al hombre a merced de las veleidades y caprichos de la naturaleza, ya fuera bajo la forma de los contratiempos atmosféricos o del asalto de las enfermedades. La Iglesia mediante toda una serie de protectores celestes, ritos y objetos sagrados ofrecía fórmulas de protección frente a los peligros amenazantes.

Procedimiento eficaz de sujeción de cuerpos y espíritus, el empleo de plegarias, bendiciones, conjuros exorcistas y reliquias como forma de auxilio devienen intermediarios culturales que la Iglesia utilizará al máximo en su empeño aculturizador de las poblaciones. Así, tomará bajo su responsabilidad los aspectos más cruciales de la vida de las personas, proporcionándoles confort y seguridad, y alimentándoles la ilusión de no estar sólo ante las contrariedades de la existencia cotidiana.

El discurso teórico que justifica el valerse de estos medios se basa en la convicción teológica de que, a raíz de la caída del primer hombre, Satán se había adueñado de la tierra. De este modo, por intercesión de las bendiciones, exorcismos, rituales y objetos sacros se opera una restitución y una regeneración del orden trastornado por el maligno, retornando lo que en un principio perteneció a Dios y expulsando por la fuerza al diablo.¹²⁴ Siguiendo la misma línea teológica, estos elementos de culto resultaban idóneos para salvaguardar a los hombres de las agresiones y dificultades que se les pudieran presentar, pues vinculaban el mundo terreno a la esfera celeste al poseer la Iglesia las dos naturalezas intrínsecas, perteneciendo a la tierra pero teniendo vía comunicativa directa con la divinidad.¹²⁵

Lutero atacará frontalmente esta conceptualización teológica. El clérigo alemán argumenta que no existe mal alguno en santificar por la palabra y la oración las criaturas vivientes y los objetos, pero añade en seguida que es ímpio usar de las bendiciones y exorcismos para conferirles un poder protector y conjurativo, ya que ello excede su naturaleza. Esta manera de proceder, sigue diciendo Lutero, sólo favorece los intereses del demonio, ya que si bien reconoce que Dios ha proporcionado un poder espiritual al agua administrada

¹²⁴ J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 81

¹²⁵ R.TAVENEAU. *Le catholicisme dans la France classique*, 2 Vol, París, 1980., p. 382-383

en el sacramento del bautismo y al pan que el sacerdote consagra en la misa, es el diablo mismo quien ha inducido al Papa y a sus ministros eclesiásticos a multiplicar la sacralización de las cosas materiales y los rituales exorcistas, para de este modo causar la perdición del mundo y hacer recaer a la humanidad de nuevo en la idolatría pagana, ya que Satanás no tiene ningún miedo de los objetos consagrados por la Iglesia ni de las ceremonias exorcistas, sólo es un engaño, una apariencia, para provocar la ruina de la obra divina de Dios. Para Lutero, la Iglesia romana es enteramente responsable con esta política religiosa de fomentar y extender la superstición por todo el orbe cristiano.

Dentro de la crítica luterana, el protestantismo triunfante y su sector más intransigente, el calvinismo, fueron especialmente duros contra la práctica de utilizar objetos bendecidos por la Iglesia con finalidades milagrosas o curativas. En Inglaterra, el monarca Eduardo VI prohibió por vía legislativa en 1547 la costumbre de esparcir agua bendita sobre las camas para alejar los peligros, de llevar encima pan bendito o el Evangelio de San Juan con idéntico fin, de tocar las campanas cuando se aproximaba una tormenta, y de toda ceremonia que tuviera como finalidad recobrar la salud. Esta política represiva se incrementó todavía más bajo el reinado de Isabel II.¹²⁶

La jerarquía católica frente a los desaforados ataques luteranos que la tildaban de practicar una religión mágica y plena de superstición, de la que una de sus máximas manifestaciones serían los milagros, prolongando las críticas anteriores surgidas en el seno del catolicismo, como en el caso del teólogo Nicolás de Cusa en el siglo XV, adoptará una posición intermedia, conciliando su propia doctrina con el deseo de protección de las poblaciones. La Iglesia postridentina se esforzará en canalizar las ansias de exteriorización de lo maravilloso que deseaban las masas populares, controlando las manifestaciones milagrosas y amoldándolas a las normas evangélicas.¹²⁷ Cada obispo en su diócesis se encargaba de buscar el nexo equilibrado entre los deseos de la población que veía en la religión la solución a sus problemas, reclamando el mayor número de intervenciones divinas, y la voluntad romana

¹²⁶ Toda esta problemática está admirablemente tratada en el libro de J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*

¹²⁷ *Ibid.*, p. 74-89

de ponerles límite. En este ámbito se constatan resistencias locales al reduccionismo romano de ritos protectores, especialmente después del Concilio de Trento, que a nivel diocesano se refleja en la actitud de ciertos obispos, más flexibles y transigentes frente a las demandas populares que otros preladados que mostraban un recelo mayor.

Los milagros representan una de las mayores expresiones religiosas que la Iglesia ofrece a los laicos para solucionar sus aflicciones. El concepto de milagro es elaborado por Santo Tomás de Aquino que lo define como un hecho que no puede explicarse por causas naturales y que es atribuido a la intervención divina. Según la teología tomista el milagro constituye el soporte tangible e irrefutable de la verdad de la doctrina católica. La manifestación de los milagros estaba en gran parte vinculada al culto de las reliquias.

Ante esta problemática, las órdenes religiosas parecen haber desempeñado un rol importante en el desarrollo o freno de estas actividades. En el transcurso de los siglos XVI-XVIII solía ser habitual la competencia por parte de las congregaciones religiosas, en cuanto a obtener el mayor número de milagros para conseguir el más gran prestigio posible. Como ha muy bien señalado Jean Delumeau, la gran mayoría de los santuarios milagrosos en la Europa de este período estaban monopolizados por ordenes religiosas. Las curaciones y efectos portentosos a que daban lugar proporcionaban fama y honor en los sitios donde se producían.¹²⁸El santuario era la marca visible de la cristianización del espacio por el santo y el lugar privilegiado de entrada al más allá y la eternidad, un lugar donde el tiempo se había detenido.¹²⁹

El esquema habitual de fundación era siempre el mismo: la invención legendaria. Un pastor o un campesino, y a veces especies de animales que hubieran estado presentes en el establo de Belén donde la Virgen María alumbró al niño Jesús –frecuentemente bueyes-, descubrían accidentalmente una estatua de la Virgen María o de algún santo cerca de una fuente o de un árbol. Pese a los denodados esfuerzos por arrancarla de su emplazamiento original la imagen sagrada se niega a abandonar el lugar, signo inequívoco que la figura celestial desea permanecer allí para que se le rinda culto. Enseguida

¹²⁸ *Ibid.*, p. 270-271

¹²⁹ M.H.FRAESCHLE-CHOPARD. “Les saints et les fetes de Provence orientale”, *Fiesta y liturgia...op.cit.*, p. 81

empiezan a afluir los primeros peregrinos con las primeras manifestaciones religiosas de fervor y los milagros comienzan a producirse para entusiasmo del pueblo. Como en las localidades que poseían reliquias de santos, los santuarios milagrosos y los habitantes del territorio sobre el cual la divinidad había elegido residir, establecían un vínculo de lealtad espiritual por el que gozarían de la protección celestial siempre y cuando mantuvieran su fe hacia el ser celestial. Entre el santo y la comunidad de fieles se establece una serie de obligaciones mutuas: plegarias, procesiones, rezos y otras manifestaciones de piedad colectiva por parte de los creyentes a cambio de protección. A veces la comunidad consagraba un día a una liturgia de acción de gracias a su protector espiritual.

En todos los casos el mecanismo por el cual el personaje celestial escogía el territorio donde deseaba se le rindiese culto es prácticamente idéntico en todas partes. Tomemos por ejemplo la narración de la fundación legendaria de la capilla de Nuestra Señora de Falgás, situada no muy lejos de la localidad de la Poble de Lillet, en la diócesis de Solsona, en pleno pirineo catalán, según los *Goigs de Nuestra Senyora de Falgàs que se cantan en la sua capella en lo terme y parroquia de la Poble de Lillet bisbat de Solsona*, relación que data de 1733. En un agreste bosque una mañana un buey encuentra la imagen de la Virgen debajo de un helecho. El pastor que lo guiaba se apercibe de ello y comunica la noticia al pueblo. Enseguida se organizan procesiones de veneración al lugar donde ha sido hallada la imagen y es construida una capilla en su honor en el mismo emplazamiento. A partir de entonces se suceden los milagros:

*“Vos sou la conxa d’Orient
de més perfecta hermosura,
d’ahont la perla més pura
nasqué sense detriment;
Vos sou lo sol resplendent
y estrella de matinada:
Pasturant per son sosteno
de saus un bou venturós
en un bosch molt escabrós
senyals dona de contento;
y advertiren lo portento
de cosa tan impensada:
De la Poble gent pujaren*

*Ab fe viva y verdadera,
y assota d'una falguera
la vostra imatge trobaren:
molt admirats tots quedaren
d'estar aixis retirada:
Luego lo poble puja
ab solemne professó;
a la parroquia us portaren
al Altar vos collocaren
y allí foreu venerada.
Molt temps estigué en aquella
Vostre imatge ab un gran zel,
fins que per secrets del cel
y singula maravella
vos feren una capella
prop d'ahont foreu trobada:
Aquí miracles obrau
y portentos cada dia
als tristos dau alegria y
als malats salut donau:
y en lo punt aconsolau
quant de cor sou invocada:
Un oncle y nebot caigueren
Dins lo riu de Llobregat,
Un y altre deslliurat,
Per vos lo remey tingueren;
y sens dany de l'aygua isqueren
quant Vos foreu reclamada
¿ Oh Vos planta cordial:
al devot que a Vos se inclina
deslliuraulo de tot mal;
y en la cort celestial
feu que hi tinga sa posada:
Puig sou la nostra advocada
y de tots sou protectora:
Assistiunos, gran Senyora
de Falgàs intitulada.*

El clero controlaba la administración de los grandes centros religiosos con pública fama de otorgar el milagro curativo a las personas que acudieran en peregrinación con una verdadera fe cristiana. En la Cataluña de los siglos XVII y XVIII se contabilizan un número considerable de santuarios con reconocida fama de obrar curaciones milagrosas (Montserrat, Nuria, Balaguer...). El Santo Cristo de Balaguer, ciudad situada en el interior de la provincia de Lérida, era uno de los símbolos religiosos con mayor reputación, no sólo en el Principado,

sino que su prestigio se había extendido por toda España, y donde acudían muchos peregrinos venidos de todos los rincones de la península:

*“La imatge del Sant Crist, es una de les mes devotes del mon i que no tenen fe ni concepte els beneficis i gracies que fa Deu per ella. La devoció es gran i els miracles innombrables, com en son testimoni els exvotos penjants a les parets; si hagués tingut cura de conservarlos, totes en serien plenes i podrien competir amb les de Montserrat, Guadalupe i altres cases de devoció i santuaris d’Espanya. Aci s’hi veu l’omnipotencia de Deu curant moltes malalties, com son calenturas, mal frances i dolor del cos, torna la vista als cecs, cura coixos i manxols, afavoreix els navegants, ressucita els morts i fa altres maravelles de que les memories en son plenes...Es frequentada per totes les nacions del mon i l’hospitalitat tan ben estesa que els pelegrins i novenaris que hi fan cap continuament no els manca res, per els que hi ha una gran casa i un cert nombre de persones eclesiastiques que en tenen cura, les quals exerceixen l’hospitalitat amb tot d’amor i neteja que llur tracte amable es prou per atraure tot el mon”.*¹³⁰

Del extraordinario renombre al que había llegado esta imagen como medio para recobrar la salud es buena muestra la carta enviada por el Conde Duque de Olivares a la comunidad eclesiástica de Balaguer el día 17 de abril de 1626, donde comunica la feliz recuperación de una de las infantas reales gracias a la eficacia terapéutica de la santa imagen del Santo Cristo crucificado:

*“La infanta, nuestra señora, se encontraba mal estos días. Acudió a Nuestro Señor, como es justo, con oraciones y le aplicaron remedios; le pusieron a Su Alteza una medida del Santo Crucifijo de esta Santa Casa, de las que yo envié a Madrid, y de Dios fue voluntad de que al punto le saliese el charampión y ahora ya está bien. Hay que dar las gracias a Nuestro Señor por este buen éxito y comunico a vuestras mercedes este milagro para que hagan una novena con procesión a la Santa Imagen por tal de agradecer este buen suceso, y para suplicar a su divina Majestad conserve la vida de Su Alteza muchos años, como precisa esta monarquía”.*¹³¹

El clero controlaba las manifestaciones de este culto religioso para que no se produjeran desviaciones que escaparan a su control. El sacerdote era el encargado de mantener bajo estrecha vigilancia esta expresión de veneración religiosa según las prescripciones emanadas del Concilio de Trento. Sin

¹³⁰ A.MONFAR. *Historia de los Condes de Urgel*, Vol.I., p. 348 (Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón, 1853)

¹³¹ Cit. Fray Pere SANAHUJA. *Historia de la ciutat de Balaguer*, Balaguer, 1984., p. 338

embargo, la frontera entre ortodoxia y heterodoxia dentro del ceremonial católico resultaba en ocasiones confusa incluso para las autoridades diocesanas. A fines de 1618 el canónigo de la catedral de Barbastro pide información a la Sagrada Congregación de los Ritos en Roma acerca de si es lícito, en tiempo de esterilidad o epidemias, mojar en el mar, o en otra parte, el *Lignum Crucis*. En 9 de enero del siguiente año se recibe como contestación una respuesta negativa.¹³² Ello es reflejo de la preocupación de las autoridades romanas postridentinas de evitar cualquier riesgo de desviación litúrgica que implicase algún atisbo de componente supersticioso. Aunque bien es cierto que existía cierta tolerancia de compromiso por parte de la jerarquía episcopal hacia la realización de semejante práctica, siempre y cuando estuviera presente en el transcurso del acto un sacerdote que sancionara el carácter sacro de la ceremonia. Las reliquias sumergidas en el agua calmaban las tempestades, provocaban la lluvia benéfica y detenían los incendios. Durante todo el siglo XVI se celebró en Barcelona la ceremonia de sumergir el *Lignum Crucis*, de manos del mismo obispo, en aguas del puerto de la ciudad cuando las circunstancias lo exigían (demanda de lluvias, epidemias...).

El recurso a los sacramentos era el otro medio por el que la Iglesia garantizaba la salvación no sólo del alma, sino incluso a veces del cuerpo. Para la teología cristiana la administración de los sacramentos no era una simple ceremonia exterior, muy al contrario, aseguraba una eficacia salvífica espiritual cierta, manifestando el poder de Dios. Especialmente poderoso resultaba, para aliviar la inquietud del alma y la enfermedad del cuerpo, conferir el sacramento de la extremaunción mediante la unción de los santos óleos y la administración del viático a los enfermos en peligro de muerte. Entre los siglos VIII y X es cuando este sacramento, antes concebido como un rito de curación, toma su forma definitiva, reforzándose su carácter espiritual al proclamar la Iglesia la virtud de sanar el alma antes que el cuerpo, borrando todos los pecados del individuo que lo recibía. Los beneficios espirituales de su aplicación podían ir acompañados de una mejoría de la salud física del enfermo como señalaba la Iglesia. A este respecto, el sínodo de Barcelona de 1752 indicaba lo siguiente:

¹³² BUB. Fray Gaspar VICENS. *Miscelánea político-elesiástica*, Ms.Cit., Fol. 121-122

*“Mandamos que aqueste sacramento se administre quando supuesto el peligro de muerte, el enfermo esté con caval conocimiento, para que assi se prepare para lograr su efecto, que es la remisión de las reliquias de los pecados, y también para conseguir la salud del cuerpo, si conviene, y lo practique assi bajo pena de excomuni3n mayor”.*¹³³

La Iglesia se esfuerza en sacralizar por medio de las fórmulas cristianas el rito de la administración del viático como seguro recurso para recobrar la salud perdida o alcanzar una buena muerte. El sínodo diocesano de Barcelona del año 1716 ordena que una vez administrado el sacramento de la Extremaunción al enfermo, se procediese enseguida a efectuar un cierto número de toques de campana para que los fieles de la respectiva parroquia encomendaran sus oraciones a Dios para que este se dignase fortalecer el cuerpo y el espíritu de la persona enferma:

*“Mandamos que en todo nuestro obispado luego, que el enfermo haya recibido la Extremaunción se de señal con la campana de la parrochia, para que todos los fieles, oida, y conocida la señal pregunen a Dios por el enfermo, o para, que Dios le de salud si combiene, o para, que Dios le fortalezca en aquella hora, y le de buena muerte. Donde se practicase el toque de la campana, referida en la constitución antecedente se observe como es estilo en quanto al número de toques, y donde no le hubiere se introduzca; dando quando fuesse hombre al enfermo catorce campanadas, con pausa, y si fuese muger se darán seis toques de campana”.*¹³⁴

La Iglesia confortaba al enfermo con el socorro espiritual de la Extremaunción ante la sospecha de peligro de muerte. Sin embargo, este sacramento era diferido hasta el último instante por un gran número de personas por el temor que inspiraba. El clérigo Domingo Collderam censuraba abiertamente en 1742 esta actitud de los feligreses de su parroquia:

“Quant gran agravi fan a si mateixos los malats que rehusan rebreer aquest sacrament, o lo rebia de mala gana, pensant que en haverlo rebut ha de morir luego; y juntament tant gran mal que fan los parents, quant no volen se parli al malalt, no sols del Sant Sagrament de la Extremaunció, pero ni moltes vegadas de la confesió, y comunió, tement se se espante, y no mori. Aquest es lo major

¹³³ ADB. *Synodalia*, Vol.V, Tit.VI, Const.IV., Fol. 32

¹³⁴ ADB. *Sýnodalia*, Vol. V, Tit.IV, Const.VIII., Fol. 179

*desatino no voler ques tracta de la salud espiritual, y corporal del malalt que causa en ell lo Sagrament*¹³⁵

El terror a la administración de este sacramento estaba muy extendido por toda la geografía catalana. En 1729 Benedicto Viñals de la Torre, arcipreste de Ager, localidad situada en el centro de la provincia de Lérida de la que dependían eclesiásticamente diversas parroquias, condenaba esta arraigada creencia y el rechazo que suscitaba este sacramento:

“Multi homines faltem rustici ex quadam daemonis suggestione, maximum taedium, horrorem adversus hoc sacramentum conceperunt, impie existimantur has sacras unctiones veneno esse efficaciores ad mortem aegris inferendam. Parochus debet efficaciores ab hac falsa opinione dejicere, ac declarare quibus intellectis, horror iste ex ignorantia praeconceptus in solatium”.¹³⁶

No menos rotundo en su condena se expresaba otro predicador, fustigando esta creencia en términos semejantes a los anteriores:

“Quant sels extremuncia quant estan malats, se creuen, que se han de morir sens remey. Y per esto repugnan tant lo malalt, y los parents, tant locos uns com altres; com si lo sagrament lo havia de matar. Aixis so pensava un, que se resisti fortament. Y dona la rahó, dient: Jo se que a fulano lo extremaunciaren, y al diable; al fulano aquell tambe me recordo, y al diable; a fulano tal, y al diable. Y jo me dexteria extremunciar un dimoni. Hi pot haver major locura entre christians”.¹³⁷

Aparte el pánico que causaba entre las personas enfermas recibir el ritual de la extremaunción por lo que implicaba de proximidad cierta de la muerte, este sacramento era poco estimado también por el miedo antiguo existente de que quien lo hubiera recibido una vez y sanase, ya no podría andar con los pies descalzos ni tener relación sexual con ninguna mujer. Según José Luis González Novalín esta mentalidad respondía a la antigua costumbre medieval

¹³⁵ Domingo COLLDERAM. *Explicació clara de la Doctrina Christiana...Ms.cit.*, p. 219

¹³⁶ Benedicto VIÑALS de la TORRE. *Rituale Ecclesiae Collegiatae et Archipresbyteratus Agerensis*, 1729., p. 306

¹³⁷ BUB. Jaume JANER. *Docrina cristiana...Ms.Cit.*, Fol. 335

cristiana de ungir los riñones, además de los cinco sentidos corporales, ya que se creía que eran el centro de la concupiscencia humana.¹³⁸

Para los casos en que se tuviera sospecha fundamentada que la enfermedad procedía de causa no natural, inducida por el espíritu diabólico, siempre con el permiso de Dios, la Iglesia tenía reservado el ritual del exorcismo. Dentro del ceremonial católico el exorcismo no posee la categoría de sacramento, sino que es considerado un *sacramental*, ceremonia que, sin ser de esencia del sacramento, observa la Iglesia en su administración solemne para obtener un mayor efecto espiritual. El Derecho Canónico define los *sacramentales* como “*cosas o acciones que la Iglesia, imitando de alguna manera los sacramentos, suele usar para obtener por su impetración efectos principalmente espirituales*”.¹³⁹ En otras palabras, son ceremonias auxiliares que podían acompañar a la administración de los sacramentos.

En la práctica esta distinción tenía poca importancia. La función principal de los exorcismos era poner en fuga a los demonios y manifestar el poder de Dios en todos los ámbitos, rito defensivo o apotropaico por el cual se eliminan de las personas y de las cosas las situaciones negativas que obstaculizan la plenitud vital. La práctica exorcista implica una visión negativa de la creación y de la condición natural y humana. Por el contrario, las bendiciones prescinden de la eventual presencia de situaciones negativas en la persona o en las cosas a las que se dirige. El exorcismo podía formar parte íntima de la administración de un sacramento. El bautismo en su primer acto está constituido por un exorcismo como paso previo para borrar toda huella del pecado original.

La práctica de los exorcismos se justifica por testimonios de la sagrada escritura y de la tradición cristiana. Según la historia sagrada el primer exorcista fue Jesucristo. En los Evangelios aparecen las primeras referencias de expulsiones diabólicas reales por Jesús. El cristianismo afirma que al mismo tiempo que Jesucristo transmitió a los Apóstoles el poder de hacer milagros, también les otorgó potestad para exorcizar los espíritus inmundos demoníacos. Esta práctica no terminó con los discípulos de Cristo, continuó en la Iglesia especialmente durante los primeros siglos de la era cristiana, cuando se asimiló

¹³⁸ J.L.GONZALEZ NOVALIN. “Religiosidad popular y reforma ...”, *art.cit.*, p. 359

¹³⁹ Voz “Sacramental”, *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Vol. 52, Madrid., p. 1138

las antiguas deidades paganas del panteón clásico a demonios terroríficos que era preciso vencer por la fuerza de los exorcismos.

La persona poseída por el diablo se la calificaba de endemoniado, energúmeno, obseso, o poseso. Sin embargo, la teología cristiana establecía una diferencia clara e importante entre la persona obsesa y el resto de las calificaciones. En la obsesión el demonio se apodera del cuerpo del hombre exteriormente, no toma real posesión de su voluntad introduciéndose en su interior corporal, permanece cerca de él atormentándole de varios modos, con alucinaciones, sugerencias, ilusiones de los sentidos, a menudo con violencias y males físicos. Por el contrario, en la posesión el diablo penetra en el cuerpo de su víctima e influye sobre él con fuerzas desconocidas. La Iglesia advertía que antes de realizar cualquier tipo de exorcismo se había de estar bien seguro que la enfermedad no tenía un origen fisiológico natural (epilepsia, histeria, etc).

En Cataluña la progresiva introducción de los exorcismos en la práctica católica de los rituales diocesanos impresos tuvo lugar en el período 1500-1550.¹⁴⁰ A la cabeza de este panorama se sitúa la archidiócesis de Tarragona, que en la edición del ritual de 1530 registra casi todos los exorcismos principales que tienen como objeto expulsar al demonio de sus hipotéticos campos de intervención: exorcismos de tempestades, de personas poseídas corporalmente por el diablo (posesos), de langosta y otras especies de animales destructoras de sembrados, de las aguas infectadas, de la impotencia sexual masculina y la esterilidad de los matrimonios. Estas prácticas serán paulatinamente introducidas en los rituales de todas las diócesis catalanas.¹⁴¹

Esta incorporación de exorcismos se produce antes que en Francia, donde el proceso se inicia en la gran mayoría de diócesis a fines del siglo XVI y primera mitad del XVII, coincidiendo con un renovado auge de las creencias satánicas. Así, la diócesis de Barcelona en su ritual de 1501 incluye ya un exorcismo de tempestades contra el granizo generado por el diablo. En la diócesis de París no se introduce hasta cien años más tarde, en 1601.¹⁴² Los exorcismos de

¹⁴⁰ M.GELABERTO VILAGRAN. "La liturgia católica: bendiciones y exorcismos en la Cataluña del siglo XVI", E.SERRANO MARTIN (ed.). *Muerte, religiosidad...op.cit.*, p. 199-221

¹⁴¹M.FRANQUESA. "Particularismes catalans en els rituals", *II Congrés Litúrgic de Montserrat...op.cit.*, p. 91-105

¹⁴² N.LEMAITRE. "Prier pour les fruits...", *art.cit.*, p. 110

posesos patentes en el ritual de Tarragona de 1530 y en el de Lérida de 1532, no aparecerán en la diócesis de Reims hasta 1585 y en la de París habrá que esperar al año 1601. En contrapartida, el ritual diocesano de Gerona de 1502 no menciona ningún género de exorcismo.

La razón de esta precocidad temporal en cuanto a la aparición impresa de las ceremonias exorcistas contra los demonios en los rituales catalanes de la primera mitad del siglo XVI, quizá haya que buscarse en el clima de feroz represión inquisitorial que barrió todo el Principado a finales del siglo XV y que se prolongó hasta los primeros años del siguiente siglo. Entre 1487 y 1505 se desató una activa caza contra los judaizantes catalanes con más de 1.200 personas procesadas y cerca de una cuarentena de condenas a muerte.¹⁴³ La incorporación de los exorcismos en los libros litúrgicos empieza precisamente durante la fase de mayor actividad del tribunal de Barcelona, respondiendo probablemente a los miedos que debería despertar entre las autoridades religiosas catalanas la situación de crisis religiosa que tenía lugar entonces, que hacía preciso un urgente rearme espiritual para hacer frente a los enemigos de Dios.

Dentro del orden sacerdotal existía un grado concreto especializado en combatir a los demonios: el exorcista. Si bien en la práctica cualquier sacerdote con la formación teológica requerida podía realizar la ceremonia ritual del exorcismo. La Iglesia se aplicaba en explicar las actitudes morales que un buen exorcista requería para desempeñar su oficio, que le capacitaba para expulsar los espíritus diabólicos de los cuerpos humanos. El sínodo de Vic celebrado en 1748 da las instrucciones concretas:

*“Als exorcistas: Procurau llançar de vostras animas tota inmundicia, y maldat de la manera que procuran a llançar, y trauerer als dimonis dels cossos dels altres. En las quals paraulas, se insinua quant espirituals deuen ser, y destres en pelear las Batallas del Senyor, pera vencer los seus enemichs invisibles; porque sens tenir molta llum, virtut, y esperit, no podian coneixer las manyas de enemicals tan astuts, ni fortaleza per subjectarlos”.*¹⁴⁴

Los exorcismos para conjurar al demonio implicaban un cierto grado de complejidad y habilidad por parte del oficiante. Su contenido variaba de forma y

¹⁴³ Para más detalles J.BLAZQUEZ MIGUEL. *La Inquisición en Cataluña...op.cit.*

modalidades según las costumbres particulares de cada diócesis, aunque básicamente las ceremonias fundamentales eran las mismas para todos los obispados. Un ejemplo paradigmático nos lo proporciona el rito exorcista contra posesos vigente durante los siglos XVI-XVIII en la diócesis de Vic y que vamos a intentar resumir aquí.

El sacerdote revestido de sobrepelliz y estola, después de haber celebrado misa, coloca sobre el altar una cruz y un cirio, previamente bendecido, junto a un pequeño recipiente con agua bendita. El enfermo, una vez recibido el sacramento de la eucaristía, se sitúa arrodillado delante del sacerdote, preferentemente ante el altar y dando la espalda a los fieles congregados, testigos del exorcismo. Una vez realizadas estas operaciones, el oficiante toma la cruz del altar en la mano y procede a iniciar el solemne ritual. El sacerdote, después de pronunciada una breve imprecación para recabar la ayuda celestial, manda al enfermo recitar la oración del Credo de los Apóstoles. Si su precario estado de salud lo hace inviable es recitada por los congregados. A continuación, el clérigo dice en voz alta los cuatro evangelios de las sagradas escrituras referentes a la presencia del espíritu infernal en la tierra. Al principio de cada evangelio, el sacerdote hace la señal de la cruz sobre el libro litúrgico donde están contenidos los textos de los exorcismos, seguidamente la traza sobre su frente, boca y pecho, y para finalizar persigna la frente del poseso. Terminados de recitar los evangelios, besa el libro y lo coloca encima de la persona atormentada por el demonio. Al mismo tiempo sitúa la parte más extrema de su estola sobre la cabeza del paciente y comienzan los exorcismos propiamente dichos. Los conjuros exorcistas se dirigen al mal o a su causa –el diablo- y no a Dios y a los santos, pero se imprecia “en el nombre” o “por el poder” de algo divino. A medida que transcurre la ceremonia el sacerdote coge con fuerza entre sus manos la cabeza del endemoniado sacudiéndola para así obligar al ente infernal a salir del cuerpo. Concluido el exorcismo, el oficiante toma la cruz en ambas manos y arrodillado hace adoración durante algunos minutos en absoluto silencio. El ritual termina con el rezo colectivo de diversas oraciones devotas y la bendición solemne del poseso. El proceso ceremonial

¹⁴⁴*Constitutiones Synodales Vicenses...op.cit.*, p. CXCVI

puede repetirse numerosas veces si el demonio persiste en no querer abandonar el cuerpo de la persona doliente.¹⁴⁵

La ceremonia para conjurar los espíritus malignos que pudieran habitar en la casa del enfermo era bastante más simple que la anterior. El sacerdote, convenientemente revestido de sobrepelliz y estola, provisto de agua bendita, hisopo e incienso, asperje con el agua bendecida los aposentos de la casa mientras recita los salmos prescritos para la ocasión. A continuación, bendice el incienso y procede a quemarlo para que el humo producido por su combustión purifique todos los rincones de la casa.

El exorcismo ponía en juego toda una serie de representaciones dramáticas visuales, orales y gestuales que desencadenaban toda una dinámica emocional en la persona que lo recibía y también en los asistentes al solemne ceremonial.. Las prácticas de curación encontraban en el ritual exorcista la fuente segura de salvación para todas las enfermedades, y por este motivo eran muy solicitadas. Esta demanda incontrolada de exorcismos por parte de los laicos llevaba la inquietud al seno de la Iglesia. El empleo muy a la ligera de los exorcismos que prescribía la Iglesia para expulsar del cuerpo humano las enfermedades supuestamente provocadas por los espíritus diabólicos, sin observar las estrictas reglas exigidas, causaba preocupación entre las autoridades eclesiales. En la legislación sinodal de 1752, el obispo de Barcelona Manuel López de Aguirre, recuerda a los sacerdotes de su territorio episcopal las obligaciones a este respecto:

*“Por que en el uso de los exorcismos a personas, que están obsesos suele intervenir facilidad, tal vez indecencia, y muchas veces engaño, habiendo sido este pretexto, origen, o medio para innumerables daños, por tanto: Mandamos, que ningún secular, o regular use de los exorcismos, sino es en el modo, y forma, que están puestos en los rituales y breviarios, ni pasen a hacerlos por razón de enfermedades, sino es quando preceda el dictamen de los sabios médicos de que la enfermedad no procede de causa natural, sino es de preternatural, y violenta. Y dichos exorcismos no se hagan en secreto, ni en las casas, sino es en las iglesias o públicamente, o las puertas cerradas con asistencia de personas prudentes y discretas”.*¹⁴⁶

¹⁴⁵Rituale Vicense (1596)., p. 310-326

¹⁴⁶ADB. Synodalia, Vol.V, Tit.III, Const.IV., Fol. 77

La Iglesia quería evitar que el ceremonial de los exorcismos no se convirtiera en un espectáculo meramente formal, sin verdadero contenido religioso para las personas participantes. La práctica exorcista era muy apreciada por la cultura popular, pues además de liberar el cuerpo del enfermo del sufrimiento provocado por la fuerza diabólica que anidaba en su interior, la teatralidad barroca que rodeaba la realización del rito conmovía la sensibilidad más profunda de la gente, dando lugar a excesos que la Iglesia lamentaba. La práctica del ritual había de estar siempre sujeta a la reglamentación codificada por la Iglesia. El exorcista no tenía potestad para actuar al margen del marco establecido por las autoridades eclesiásticas de su diócesis. De esta situación se hace eco el sínodo de la diócesis de Lérida celebrado en 1716, donde se insta a los religiosos del obispado a seguir unas estrictas normas de comportamiento:

*“Es el exorcismo un remedio efficacissimo, contra los malignos espíritus, ordenado por Nuestra Madre la Iglesia con religiosa piedad, para consuelo de los fieles; y aunque esto es motivo gravíssimo, para que los ministros usasen de el con la más compuesta modestia, somos noticiosos, que algunos eclesiásticos usan de libros de conjuros particulares sin aprobación necessaria, y en quienes se contienen varias supersticiones, y palabras nada seguras en Nuestra Fe, y assi mismo, que con el socolor, que reputa el vulgo, fervor, con gritos, y gestos ridículos desauthoriza la gravedad del ministerio, dando causa de conversaciones, y hablillas de gentes: S.S.A. Mandamos bajo pena de excomunión mayor latae sententiae, que ningún exorcista use de otros exorcismos, que los aprobados por Nuestra Madre la Iglesia, guardando en su exercicio, la compostura más religiosa, para que edificados los fieles, implorasen la divina misericordia con Fe y confianza”.*¹⁴⁷

Como ya se explicó en otra parte de este capítulo al hablar del discurso contra las supersticiones religiosas populares relacionadas con el culto a los santos, ciertos clérigos tomaban a su cargo la responsabilidad de curar a las personas enfermas sin el correspondiente permiso de la autoridad religiosa, mediante procedimientos donde muchas veces hacían acto de presencia las fórmulas exorcistas.

Las relaciones de causas de fe de la Inquisición de Barcelona muestran preciosos ejemplos de hasta donde podía llegar la capacidad de algunos sacerdotes en manipular a su antojo el ritual y la liturgia católica con finalidad

curativa a demanda de los laicos, actuando al margen de lo dispuesto por la Iglesia. Un ejemplo nos lo proporciona Pedro Puig, presbítero de la parroquia de La Garriga en el obispado de Barcelona, procesado por la Inquisición porque:

*“Exorcizaba en su casa a muchas personas que acudían para el efecto que los curase de sus enfermedades y les curaba con exorcismos untándoles con aceite que bendecía la cara, frente, orejas, manos y pies encima y debajo los pechos, corazón, estómago haciendo la señal de la cruz diciendo (In nomine patris et filis spiritus amen), y bendice pan, vino y carne, gallina, passas y almendras y hallava que estaban dichas personas embrujadas y hechizadas y les decía donde estaban los hechizos y se los hacia traer a sus casas, y si hallaba algunos hechizos, o plumas, lo quemaba todo en su casa delante de mucha gente, con que estaba todo en su casa delante del lugar alborotado”.*¹⁴⁸

El acusado fue reprendido y advertido de que en adelante se abstuviera de exorcizar con estos procedimientos. Este clérigo tenía en su poder un libro escrito a mano donde se recogían los exorcismos del *Malleus Maleficarum*. El tribunal consideró totalmente inapropiado la aplicación de estos remedios a personas supuestamente endemoniadas.

Otro ejemplo de la práctica exorcista independiente respecto a las normas eclesiásticas nos lo ofrece Bernardo Rafael, clérigo beneficiado de la iglesia de Santa María del Mar de Barcelona. En 1639 quince testigos declararon que:

“Cura los hechizos con oraciones y agua bendita poniendo estola, y que luego que los ve dice que están hechizados, o embruxados, y para estos casos toma dineros...Dos testigos (madre e hija) declaran, que estando la hija mala fueron a casa deste reo, y le rogaron curase a la dicha hija de la enfermedad que tenía, y aun que se hizo rogar ofreció curarla si le pagavan, y luego le dixo que estaba embruxada, y haciendo sentar la hija en una silla la puso una estola al cuello y parte de ella le ató en un brazo, y estando así la enferma encendió la luz bendita, y leyó en un libro, y la persignó y después de haber leído un rato, tomó una hostia la cual tenía unas letras con tinta y la dio a comer enteramente a la enferma, diciendo cuando se la daba en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, y le dixo tres padrenuestros y tres Ave Marías, y después bendijo agua y tras de la hostia se la dio a beber, y también bendijo pan y agua que traxo la enferma y le dijo que bolbiese otros ocho días continuos y que no bebiese sino de la dicha agua, ni comiese otro pan, y continuó la enferma el ir a la casa del reo, y el dicho reo continuó hacer las mismas diligencias, y de la

¹⁴⁷ ACL. *Sínodo de Lérida (1716)*, Tit.II, Const.VII., Fol. 45

¹⁴⁸ AHN. *Relaciones de causas de fe*, Libro 734., Fol. 54

ostia y demás con la enferma, y le previno que si no quedaba sana en nueve días, continuase viniendo a su casa.

Otros testigos dijeron que en una ocasión fue a casa de una enferma, y viéndola dijo que estaba hechizada y que haría lo que podría para curarla, por lo que trajo un cáliz y patena y el reo puso agua en el, y dixo algunas palabras que no se entendieron y le dio una hostia a comer que bendijo, diciendo que la quería dar a merendar, y el agua del cáliz puesta en una taza, la dio a beber a la enferma, y dijo dos o tres palabras que no se entendieron, y preguntando a la enferma si pesaba mucho respondió que un quintal y hecho esto atravesó el cáliz encima de la barriga de la enferma, y en todo esto tuvo el reo puesta una estola en el cuello, y la enferma en el brazo. También se testificaron otras curas realizadas del mismo modo".¹⁴⁹

Igual que en el caso anteriormente expuesto, el acusado fue severamente reprendido y privado de exorcizar mediante estos procedimientos. No había aún una diferencia clara entre los exorcismos oficiales registrados en los libros litúrgicos de las diócesis, utilizados por el alto clero, y los exorcismos populares, inventados por el bajo clero.

En estos peculiares rituales exorcistas se solían mezclar la liturgia cristiana con prácticas claramente profanas, frecuentemente a gusto del criterio personal del exorcista. En los registros efectuados por los funcionarios inquisitoriales en los domicilios de los clérigos procesados frecuentemente se encontraban impresos o manuscritos de carácter mágico correspondientes a la tradición de la magia docta renacentista: *Clavicula Salomonis*, *Secretis Secretorum*, *Secretis mulierum et virtutis herbarum*, *Speculum visionies* y otros. Esta literatura tenía fuertes influencias griegas, babilónicas y egipcias con un marcado carácter astrológico. Desde el siglo XIV se tienen noticias de quemas regulares de ejemplares por la Inquisición medieval. La difusión de la imprenta y la actividad de ciertos humanistas editores de este género de obras facilitaron su propagación en los círculos intelectuales europeos. En España esta literatura aparece en los índices de libros prohibidos del inquisidor Valdés de los años 1551 y 1559. Las ediciones impresas utilizadas en España en los siglos XVII y XVIII eran compradas en Francia por los interesados o bien de alijos de contrabando procedentes del país vecino.¹⁵⁰

¹⁴⁹ *Ibid.*, Fol. 168-169

¹⁵⁰ Acerca de la actitud de la Inquisición española frente a la producción escrita ver T.PARDO. *La censura inquisitorial en España*, Barcelona, 1992

No obstante, también circulaban abiertamente por Cataluña libros de exorcismos escritos por religiosos donde se incluían ceremonias para expulsar a los demonios de los cuerpos de los enfermos, no aprobadas por ningún obispado del Principado. El trinitario descalzo Luis de la Concepción escribe en 1721 un curioso libro de exorcismos en cuyas páginas se registran un abundante número de procedimientos conjurativos destinados a expulsar los demonios del cuerpo humano. No sabemos si son de invención propia del autor o extraídos de otros textos de igual temática. Lo que está fuera de duda es su carácter original, al margen de las prescripciones oficiales de las prácticas exorcistas aprobadas por las diócesis catalanas. Este religioso recomienda una vez aplicados los exorcismos de rigor con la fuga del diablo del cuerpo de la persona posesada, realizar esta extravagante práctica para evitar que el espíritu demoníaco no regresara a tomar nuevamente posesión de él:

*“Pasados algunos días, si la persona enferma no sintiere daño, ni molestia alguna, tendrá una figura en papel del demonio, que la atormentava; mandará traer un brassero, y conjurando el fuego, y bendiciéndolo (estando la persona enferma assentada) echará dicha mala figura en el fuego, diciendo: Exurgat Deus dissipentur inimici eius: fugrant qui oderunt eum, a facie eius. Sicut deficit sumus, deficiant; ficut fluit cera a facie ignis, fic pereant peccatores a facie Dei. Repitiendo dichas palabras, dos, o tres veces. Y al quemar la figura del demonio sea por tres vezes, cada vez de ocho a diez días”.*¹⁵¹

Uno de los textos más interesantes que hemos encontrado sobre esta problemática es el escrito por el religioso mercedario Francisco Ruda, libro ya mencionado en otra parte de este capítulo. En sus páginas el autor desgrana toda una compleja teoría explicativa acerca de las enfermedades de origen diabólico, sus síntomas, su diagnóstico y su cura.

Para este escritor la posesión demoníaca podía tener dos orígenes. El primero procedía de la simple voluntad perversa del demonio que deseaba someter a suplicio físico a la persona escogida, siempre contando con el permiso de Dios para actuar. En este caso, los exorcismos prescritos por la Iglesia bastaban para arrojar al ser demoníaco del cuerpo del poseso. El segundo tenía su fuente en los maleficios causados por el diablo a demanda de

¹⁵¹ Luis de la CONCEPCION. *Práctica de conjurar en que se contienen exorcismos, y conjuros contra los malos espíritus, de cualquier modo existentes en los cuerpos humanos; así en mediación de supuesto, como de su iníqua virtud, por cualquier modo, y manera de realiza*, Madrid, 1721., p. 138-139.

los brujos y brujas. Dentro de esta última forma, existían dos modalidades: la posesión interna, cuando el demonio invasor se adueñaba de una manera permanente del organismo de la persona espiritida, obstinándose en abandonar su interior. Para esta ocasión, los exorcismos y las medicinas naturales ayudaban a expulsar al espíritu satánico y todas las materias pestilentes generadas por aquel por la manipulación de los humores corporales de los diversos órganos del cuerpo del enfermo; la posesión externa, por el contrario, era cuando la fuerza diabólica optaba por entrar y salir del organismo del energúmeno. Ante esta situación, era ineludible bendecir la casa y los aposentos más frecuentados por el enfermo, al mismo tiempo que se aplicaban los exorcismos y las medicinas prescritas para echar al demonio del cuerpo del individuo poseído.

. El especialista conjurador debía reconocer por los signos exteriores la categoría de espíritu infernal que habitaba en el interior del enfermo. Si pertenecía a la jerarquía superior, cosa no demasiado frecuente, los ojos y la expresión facial denotaban una actitud serena; por el contrario, si la entidad diabólica era de una clase inferior, lo más habitual, el semblante de la cara aparecía perturbado y la fisiología corporal agitada. La razón de esta diferencia se asentaba en que los segundos frecuentemente entraban y salían del cuerpo del endemoniado con gran dolor y sufrimiento por parte de la persona víctima del suplicio diabólico. Estos demonios eran difíciles de exorcizar ya que cuando volvían a penetrar dentro del enfermo no se solían ubicar en la misma parte del organismo donde se encontraban antes, sino que les gustaba desplazarse de un lugar a otro de los órganos humanos, para aumentar todavía más el tormento de sus víctimas y obstaculizar su localización para evitar ser exorcizados:

*“cuesta mucho a hazerles venir a obediencia, las razones es, que como no están dentro, siempre van discurriendo por una parte, y otra del cuerpo, ya en los pies, ya en la cabeza, pero cuando son dentro están atados en el cuerpo, y así con facilidad vienen a obediencia”*¹⁵²

El demonio que tomaba posesión del cuerpo de una persona generalmente atormentaba por el dolor en determinado órgano físico. Para provocar la

¹⁵² Francisco RUDA SARDO. *De la esencia de las enfermedades...op.cit.*, p. 474.

enfermedad mágica demandada por el brujo o la bruja, el espíritu maligno utilizaba la manipulación de los humores podridos engendrados por la naturaleza fisiológica humana, aumentando su toxicidad y concentrándolos en una parte concreta del organismo; por este motivo, era de gran utilidad el uso de medicamentos purgantes que evacuasen los venenos corporales a través del vómito y la defecación. Si el maleficio se ubicaba en el estómago o corazón o en otros órganos situados más arriba, debía de aplicarse un vomitivo para expulsar los fluidos corruptos. Si por el contrario, el dolor se manifestaba de los intestinos hacia abajo era indispensable la administración de un purgante para defecar la ponzoña putrefacta. El vomitorio estaba constituido comunmente de una mezcla de vinagre, agua, sal y aceite. También podía emplearse agua caliente, planta de hidroleón (?) y vinagre templado con miel.

Los procedimientos de los que se valían los hechiceros diabólicos para infligir daño a sus víctimas eran los habituales consignados en la literatura religiosa de la época contra la brujería. La persona elegida era representada por una tosca figura hecha de plomo o de cera, a la que se le iban clavando afilados punzones, según la intensidad del dolor que se quisiese causar: *“con hechizos de plomo, cera, clavados con hagudos punzones, según la voluntad de la hechicera (permitiéndolo Dios) el demonio da el tormento a la criatura, más, o menos, según ve Dios, que la criatura lo puede resistir”*.¹⁵³ La muerte de la persona maléfica que había inducido el encantamiento demoníaco no implicaba la desaparición automática de este, pero facilitaba el trabajo del exorcista al no existir la fuente malvada que renovaba la fuerza del maleficio:

“¿Si el demonio entró por maleficio y ha muerto la hechicera, atormenta más a la criatura, o se sale?. Que la atormenta, pero no tan vehemente, como antes; porque no tiene el agujón de la hechicera, que era la renovación del maleficio, y si le aprietan con los exorcismos dará el maleficio, y se irá”.¹⁵⁴

En un manual de exorcismos escrito por el mismo fraile mercedario en 1690, texto no oficial de ninguna diócesis catalana, pero autorizado en la de Ampurias (Cerdeña), entonces bajo dominio de la corona española, se constata un

¹⁵³ *Ibid.*, p. 478.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 472

intento de importación y penetración de ritos destinados a conjurar el maligno cuya práctica era habitual en ciertas partes de Europa.

A este respecto, se cita una *benedictio vini ad maleficia destruenda*, ceremonia que no hemos hallado en ninguna liturgia de la Cataluña Moderna. En la colección de B.Sanning hay una bendición muy semejante en contenido titulada *benedictio vini, vel aceti, mutatis mutandi*,¹⁵⁵ en uso en los rituales alemanes del siglo XV y primera mitad del XVI, así como en alguno francés del siglo XVII,¹⁵⁶ de efectos extraordinarios contra los demonios que atormentaban los cuerpos de los posesos. Lo más significativo aquí es que se opera un desplazamiento, pues se pasa de la bendición-acción de gracias a la bendición apotropaica destinada a rechazar las influencias maléficas:

*“Te exorcizo criatura del vino, por omnipotencia de la Divina Majestad, cuando en Cana de Galilea convertiste el agua en vino; cuando por Moisés, tu siervo sumiso, en el día de la Consagración de las primeras mieses de los hijos de Israel, te presentaron ofrendas; hasta cuatro partes de vino en el sacrificio mandó presentar. Te exorcizo vino, que transformas la sangre de Cristo, destruyes los maleficios, expulsas los demonios, libras de toda infección, liberas de todo trabajo”.*¹⁵⁷

El vino bendecido por el sacerdote transformaba su naturaleza original lúdica, bebida destinada al placer de los sentidos, en un elemento sacro expeledor y conjurador de todos los enemigos visibles e invisibles, pues en su interior se contiene la sangre de Jesucristo. Como el agua bendita, el vino bendecido es un formidable preservativo de toda enfermedad para el cuerpo y el alma. Un documento como el mencionado demuestra como la población preindustrial de la Edad Moderna asociaba íntimamente enfermedades y maquinaciones diabólicas, que las oraciones y conjuros eclesiásticos tenían la función de romper.¹⁵⁸ En este ejemplo concreto se observa como en las bendiciones y exorcismos los sucesos sagrados relatados en la Biblia son mucho más que simples fuentes de poder, funcionando como arquetipos directamente relacionados con el acontecimiento bíblico narrado.¹⁵⁹ El episodio

¹⁵⁵ B.SANNING. *Collectio sive...op.cit.*, p. 99

¹⁵⁶ J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 41

¹⁵⁷ Francisco RUDA. *Ruta in daemones...op.cit.*, p. 147 (La traducción del latín es nuestra)

¹⁵⁸ J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 48

¹⁵⁹ R.KIECKHEFER. *La magia en la Edad Media...op.cit.*, p. 81

de la conversión del agua en vino realizada por Jesucristo en las bodas de Canaan, funciona como arquetipo análogo al proceso de mutación de la materia primaria vegetal, el vino, a la materia corporal sagrada, la sangre.

La incorporación del vino como parte del ritual dentro de la liturgia cristiana se produce durante los primeros tiempos de la era patristica. La Iglesia Romana bebe en la tradición hebraica del mito para elaborar el concepto del vino como elemento vivificador capaz de transmutar su naturaleza en sangre, lo que daría lugar a la idea de la transubstanciación, doctrina inherente a la concepción eucarística. Según el relato legendario, Noé fue el primero de los hombres en plantar vid y exprimir su fruto, inspirado por un macho cabrío que él mismo soltó en Corico, monte de Cilicia, y que habiendo comido el fruto de la vid salvaje, se embriagó y empezó a atacar a los demás animales. Al ver esto, el patriarca se convenció de las virtudes de aquel vegetal y lo plantó regándole con sangre de león, para proporcionarle un nuevo espíritu, y con sangre de cordero, con objeto de despojarle de su naturaleza salvaje. Una vez realizado todo, dio la planta un excelente vino que él se encargó de recoger.¹⁶⁰

Esta narración relacionada con el cultivo de la tierra y su significación religiosa estaba acorde con la opinión aceptada de bendecir, especialmente en Pascua, todos los alimentos a consumir por los hombres y los animales domésticos con el fin de protegerlos de las enfermedades. Los orígenes de esta práctica, como la anterior, se encuentra en la costumbre judía y paleocristiana de no tomar ningún alimento sin estar bendecido por Dios.¹⁶¹ De este modo, la búsqueda de protección del hombre a partir de la fertilidad de la tierra hallaba plena respuesta y justificación en los ritos católicos, que unían la tradición sacramental y erudita con las prácticas ancestrales campesinas, ahora sometidas a un proceso de codificación y control.

En este contexto, la Iglesia del Principado nunca autorizó determinadas prácticas rituales litúrgicas que recogían la preocupación popular por preservar la salud de los cuerpos y neutralizar las enfermedades presentes. En la Alemania del siglo XVI era muy popular para este fin el vino de San Juan Evangelista. Era una bebida bendecida el día de la fiesta del Apostol de Cristo

¹⁶⁰ La tradición es recogida por diversos autores durante la Edad Moderna, entre ellos EZLER, *Isagoge phisico medicale*, Augsburgo, 1630

¹⁶¹ J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 55

(27 de diciembre), y en otras ocasiones, siempre que se invocara el nombre del santo. Litúrgicamente la práctica sacramental era conocida como *amorc sancti Joannis*. Recibía esa denominación al ser estas las palabras pronunciadas por el sacerdote en el momento de bendecir. El líquido sacramentado se daba a continuación a beber a los fieles, autorizando la Iglesia que una parte del vino bendecido se distribuyera entre los laicos para que pudieran llevarlo a sus casas y hacer uso de él en caso de necesidad. Se bebía en honor de San Juan y en señal de confianza por su poder de intercesión celestial, como prueba de devoción hacia su santa figura. Su ingestión inmunizaba de los venenos más mortales y de todas las dolencias relacionadas con el comer y beber, conservaba sano tanto el cuerpo como el alma y facilitaba el acceso a la vida eterna. Esta costumbre tiene como fuente litúrgica la narración legendaria del evangelio apócrifo del siglo VI, *Virtutes Joannis*, según la cual San Juan bebió un vaso de vino envenenado sin sufrir daño alguno, después de haber hecho la señal de cruz y bendecido con una oración. La fórmula ritual de la oración funciona como arquetipo operacional. En el párrafo del texto evangélico apócrifo, la virtud profiláctica de la naturaleza del vino es otorgada por el santo mediante el gesto y la palabra, propiedad taumaturgica análoga transmitida por el sacerdote mediante la repetición de la misma simbología oral y gestual en el instante de la bendición. Este rito protector estuvo vigente en el área cultural germánica desde el siglo XIII y durante todo el período del Antiguo Régimen.¹⁶²

Otros ritos de carácter exorcista dirigidos a restablecer la salud del cuerpo, no recomendados por la Iglesia catalana, se atestiguan en la literatura religiosa del siglo XVII. Para esta finalidad, uno de los productos derivados del vino, el vinagre, era muy eficaz en su lucha contra el diablo para neutralizar los hechizos de los endemoniados. Convenientemente bendecido, mezclado con agua, sal y aceite, tenía un efecto devastador sobre los efluvios demoníacos. Utilizado como vomitivo, poseía la facultad de arrojar de la persona posesa los influjos perversos:

“Las cosas naturales, a este fin ordenadas son en dos maneras: o evacuando los humores podridos y viciosos, de los cuales usa el demonio para inducir las enfermedades, o unas medicinas auxiliares las cuales destierran los venenos, encantos, exorcismos. Entre los medicamentos evacuantes son provechosos

¹⁶² J.BRAUN. *Diccionari litúrgic...op.cit.*, p. 285 y 291.

los vomitorios, principalmente quando son unos humores rebeldes que no se pueden expeller con medicamentos por bajo".¹⁶³

Una vez más queda en evidencia el estrecho vínculo entre enfermedades, venenos naturales y operaciones satánicas en la mentalidad de las personas. El poseso tenía que recibir el compuesto entre las ocho y las nueve de la mañana, habiendo tomado poco alimento el día anterior. El ritual que a continuación se desarrollaba era bastante complejo y estrafalario:

"A la hora de vomitar se le venderá los ojos con una benda bendita; y assí como le hayas dado el vomitorio, te pondrás a Exorcizar, y el Exorcismo dure por lo menos dos oras, mandando siempre, que no detenga el maleficio, sino que lo expella. Poco a poco moverás el cuerpo para que fácilmente vomite, y despues del vómito, le lavarás la cara con agua rosada¹⁶⁴ o vinagre, todo bendito, y le dejarán reposar unas dos oras, después le darás de comer asado, que sea cosa ligera, como es un pollo, y todo bendito. Si después del vómito, el estómago le mordisca no le des de comer asado, sino su puchero bendito, y que sea pingüe, y juntamente con azeyte bendito le untarás el estómago, y encima le pondrás lana suzia, y cubierta en un paño, y lo atarás".¹⁶⁵

Ciertamente hay poca diferencia entre este procedimiento de actuación y las prácticas exorcistas de las que eran objeto de represión determinados clérigos por el Santo Oficio.

La virtud sanadora del vinagre bendito también entraba en la órbita de la cura para las bestias enfermas. En 1682, a raíz de una fuerte epidemia que atacaba a los animales domésticos con sangrantes llagas en la lengua que a los pocos días les causaba indefectiblemente la muerte, se recurre a los exorcismos de la Iglesia. Para obtener el beneficio terapéutico deseado se mezclaban las oraciones eclesiásticas prescritas contra los maleficios causados por Satanás con ciertas fórmulas de la farmacopea vegetal. Se empezaba con la bendición de los alimentos a tomar por los animales enfermos:

¹⁶³ Francisco RUDA. *De la essencia de las enfermedades...op.cit.*, p.483

¹⁶⁴ La tradición atribuía al agua de rosas una serie de propiedades terapéuticas. Desde la Baja Edad Media este líquido era cuidadosamente conservado por la cofradías para ser distribuido durante los oficios religiosos de las más importantes celebraciones del calendario litúrgico cristiano. Sin embargo, los prelados se mostraban contrariados por la extensión de esta práctica ya que de algún modo competía con las virtudes del agua bendita consagrada por la Iglesia. Desde finales del siglo XVI, los obispos intentaron limitar su uso pero parece que con poco éxito.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 484

*“Dios eterno omnipotente, que por tu mediación produces pasto, hierba, para servicio de los hombres y de los animales. Escucha las plegarias de tus siervos, sobre este pasto, heno, sal, vinagre, agua, dignate derramar Tu Santísima bendición, para que sea tomado por los animales, para que dejen todas las asechanzas del enemigo, liberándolos y preservándolos de todo maleficio, daño infección demoníaca de cualquier especie”.*¹⁶⁶

Seguidamente, se procedía del siguiente modo:

*“...pendran Salvia, Plantatge, Clarchofas que fan sobre las parets, picaran destas hervas quals mesclaran ab vinagre fort, y sal, lo qual faran beneir tot junt, pendran un bossi de escarlata, o un bossi de drap vermell, y sino tenen del un, ni altra, podran pendrer desta la rossa, la qual remullaran, rentaran la ulcera de la bestia, cinc o sis vegadas lo dia, dintre lo espay de quatre dias”.*¹⁶⁷

En 1783, la diócesis de Gerona se ve sacudida por la misma enfermedad, acudiéndose al mismo procedimiento de cien años antes, arriba descrito. Pero si en el caso anterior tenemos serias dudas acerca de su carácter oficial, aquí no hay ningún género de interrogante, pues el obispo Tomás de Lorenzana escribe en el preámbulo del exorcismo lo siguiente:

*“Havent vingut a nostra noticia que de poch temps a esta part se hauria originada certa Plaga en lo Bestiar de un genero, y altres cavalls, bous, vacas, y altres animals per lo us de la vida humana, y sabent segons las senyals que aquesta mateixa malaltia inficciona aquest Bisbat en lo any mil sis cents vuytanta dos, y que haventse recorregut als Remeys espirituals de las Benediccions y altres que bax posarem, se experimenta el total alivio; recurrint ara als mateixos; exhortam a tots: Que sempre que sia convenient fassan los Benediccions que baix se explicaran, y que en lo Sant Sacrifici de la Missa supliquian a Nostre Senyor per esta y demes necessitats del Poble cristia. Per tant havem manat fer y despedir las presents firmadas de nostre ma en Gerona als 25 de Abril de 1783”.*¹⁶⁸

Sin necesidad de acudir a los exorcismos, bastantes sacerdotes desempeñaban la responsabilidad de cuidar de la salud física de sus feligreses

¹⁶⁶ *Remey contra la nova malaltia del bestiar, tant cavalls, com eguas, bous, vacas, matxos, tossinos, y altres que serveixen al us del home: a la qual malaltia sino se aplica prompte remey, los dits bestiaris moren dins vint y quatre horas*, Barcelona, 1682. Sin numerar.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *A tots los faels christians de nostre Bisbat salut en nostre Senyor Jesu-Christ*, Gerona, 1783. Sin numerar.

ante la falta de profesionales médicos, especialmente en el ámbito rural,¹⁶⁹ como denuncian los anales inquisitoriales y los decretos de reforma de las visitas pastorales. El 14 de noviembre de 1775 el vicario general de la diócesis de Vic y canónigo del monasterio de Sant Joan de las Abadesas, establecimiento religioso situado en el pirineo de Gerona, en su inspección a la localidad de Santa María de Llisà apremia al rector Josep Auledas a abandonar la práctica médica:

*“Informats que lo Reverent Rector fa lo ofici de curandero, així en homes com en donas aplicant remeis no sols externs, si també interns sens lo degut coneixement de la medicina y llicencia alguna contra lo disposat per los sagrats canons y molt impropí als sacerdots seguintse ja de asso alguna murmuració si hauria causat la mort a algun subjecte, baix la pena de 25 lliuras aplicadoras a la convalecencia de Vic, lo privara de fer semblant abus”.*¹⁷⁰

Más de ciento cincuenta años antes que fuera escriturado este decreto, la documentación de aquella época ya atestigua la presencia de los viejos hábitos denunciados en el mismo territorio eclesiástico. En 1620 el clérigo Joan Retglá, rector de la parroquia de Prats del Rey, en el transcurso de un proceso por brujería menciona la existencia de sacerdotes entregados a la práctica de la medicina:

*“Que en ciutats y fora de ellas, en vilas, llochs y parrochias hi ha homens y donas molts y moltas que curavan y han curat molts mals ab oracions y senyant. Y en particular ho ha entes a dir de alguns capellans y que ha entes dir y te ell per cert que, pues hi havia capellans que curavan, devian ser personas virtuosas y principals. Y no sap altra cosa, ço es, a saber si curavan ab sciencia y coneixement dels superiors o ab llicencia de ell”.*¹⁷¹

La Iglesia se pone en guardia para tratar de evitar que los mismos sacerdotes fueran receptores de los conocimientos de la medicina popular, pues existía la sospecha que algunos clérigos aplicaban recetas curativas cuyo origen bebía en las fuentes del saber folklórico tradicional, con lo que ello implicaba de intensa circulación cultural entre la religión institucional y la religión popular.

¹⁶⁹ Sobre este aspecto es interesante la aproximación realizada por A.DOMINGUEZ ORTIZ. “Algunos datos sobre médicos rurales en la España del siglo XVIII”, *Asclepio*, XXV, 1973., p. 317-321

¹⁷⁰ AEV. *Visitas pastorales*, Libro 1210., Fol. 901

Frente a estos procedimientos aquí descritos empleados para conjurar toda suerte de enfermedades y poder así restablecer la salud corporal, había otro sistema muy efectivo y de gran complejidad que estaba abierto a las demandas de todas las personas que lo solicitaran. Uno de los recursos ofrecidos por la Iglesia a los que se podía acudir para escapar de los trabajos penosos y de las enfermedades se articulaba alrededor de la ceremonia de la misa, práctica sacramental litúrgica instituida por Jesucristo, origen de la institución del sacramento de la eucaristía.

La tradición cristiana dice que la misa es un sacrificio ofrecido a Dios. Según las fuentes bíblicas, Jesucristo fue quien dijo la primera misa al ofrecer una inmolación ritual a Dios en el cenáculo consistente en entregar su cuerpo y derramar su sangre para la redención de los pecados. Ceremonia que el sacerdote renueva en el altar en conmemoración de aquel día. Las fuentes teológicas afirman que la misa tiene indudables efectos de orden sobrenatural dirigidos al bienestar físico y moral de los hombres, poseyendo una especial fuerza imprecatoria vinculada naturalmente a las ceremonias que la acompañan. Por esta razón la Iglesia afirma que es de mucho provecho la aplicación de la misa para fines particulares si la persona que la ofrece deposita verdadera fe en su acción, para que Dios otorgue la gracia que se le demanda. Para la teología católica la misa es la forma suprema de la oración. El Concilio de Trento consolidará esta idea añadiendo que la misa se ha de ofrecer en todas las necesidades, anatematizando al mismo tiempo la negación protestante de los efectos del sacrificio de la misa.

El ritual de esta celebración tendría para una inmensa mayoría de la población un sentido esotérico que la haría proclive a las supersticiones.¹⁷² Este carácter misterioso estaba estimulado por la propia Iglesia católica. En diversos manuscritos litúrgicos catalanes del siglo XV y principios del siglo XVI se decía que la persona que asistiera al oficio de la misa, entre otras cosas, no envejecería ni se debilitaría su cuerpo mientras durase la celebración religiosa,

¹⁷¹ Cit. LI.ORIOLS *Les bruixes segrestades...op.cit.*, p. 67

¹⁷² F.MARTINEZ GIL. *Muerte y sociedad...op.cit.*, p. 213-240; J.L.GONZALEZ NOVALIN. "Misas supersticiosas en la piedad popular del tiempo de la Reforma", *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, Vol.II, Vitoria, 1975., p. 1-40; J.PEREZ de VIDAL. "La misa en España al final de la Edad Media", *Revista Eclesiástica*, 60, 1928., p. 190-195.

la embarazada tendría asegurado un buen parto, y los alimentos se convertirían en sanidad corporal.¹⁷³

Durante toda la Edad Media se dijeron misas con las más diversas finalidades y devociones. Este género de celebraciones religiosas estuvieron muy vigentes en España hasta mediados del siglo XVI. Los libros litúrgicos pretridentinos dedican una buena cantidad de sus páginas a describir los ritos específicos de las misas especiales, algunas de las cuales estaban dirigidas a restablecer la salud de los cuerpos enfermos y que fueron suprimidas tras la reforma tridentina por ser sospechosas de superstición, como la misa ofrecida a San Segismundo rey a favor de los enfermos aquejados de fiebres infecciosas, o la misa dedicada al Beato Job contra la sífilis; otras misas con la misma finalidad de sanar los cuerpos también desaparecerán de los libros litúrgicos. Un número considerable de estas misas particulares para recobrar la salud corporal fueron expurgadas del misal católico con la reforma litúrgica de Pio V (1570), pues las autoridades religiosas postridentinas las consideraron ceremonias con un contenido marcadamente heterodoxo que entraba en la superstición, al depositar las personas la fe de su salvación en un único ritual.

Gran aceptación parecen haber tenido las llamadas cinco misas de San Agustín. Los misales de la época afirman que si se dicen con ferviente devoción son de gran utilidad para resolver pleitos, conseguir que la mujer casada alcance la fertilidad deseada, salvaguardar de los peligros a los navegantes y viajeros, liberar a presos y cautivos, restablecer la paz conyugal entre casados. Estas misas tenían ciertos días señalados para decirse, fuera de los cuales no se lograba la finalidad buscada. Habían de celebrarse forzosamente en un convento de San Agustín y por un fraile de la orden. Durante el desarrollo de estos oficios se realizaban a menudo ofrendas de pan, vino y cera que remitían a prácticas litúrgicas muy antiguas que la jerarquía católica surgida de Trento entroncaba con un supuesto origen pagano que la nueva pureza ortodoxa no podía tolerar. Asimismo la Inquisición vigilaba para que estas misas dejaran de celebrarse en el reino. En 1622 el calificador fray Antonio Pérez, al tratar acerca del carácter de las misas antiguas, dice lo

¹⁷³ J.M.CASAS HOMS. "Las gracias de la misa. Creencias populares del siglo XV", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XXXVIII, 1955., p. 71-78

siguiente: “*Estas misas huelen mucho a misas de Pane lucrando, y tienen tras esto su parte de superstición*”.¹⁷⁴

No obstante, Roma mantuvo en su misal oficial un cierto número de misas para que las personas necesitadas pudieran recabar el auxilio divino: misa para cualquier necesidad, para tiempo de peste, para enfermos, y una serie de oraciones diversas con el mismo fin: oración para cualquier necesidad, para cualquier tribulación, para combatir la peste entre los animales, para la salud de los vivos.

Sin embargo, las antiguas misas convivirán durante bastante tiempo con las oficiales del ritual romano postridentino por el profundo arraigo que tenían tanto entre religiosos como laicos. Cierta número de estas misas se agrupaban en ciclos. Los más celebres eran los llamados treintenarios (misas de San Gregorio, de San Amador...) llamados así porque habían de decirse durante treinta días ininterrumpidos y por un mismo sacerdote sin salir de la iglesia, aplicadas generalmente a la remisión de las penas de las almas del purgatorio.¹⁷⁵ A estas misas y a otras con distintos fines se le añadían requisitos ceremoniales indispensables, y a menudo extravagantes, sin los cuales no se alcanzaba la garantía del éxito, y que los predicadores no dudan en condenar:

“Es la superstición el culto vano, y vicioso, que se da a Dios, y sin el modo debido. Por lo qual pecan los que dan reverencia a Dios contra las Sagradas ceremonias, y modo devido, que usa la Iglesia Catholica; como seria oír misa antes de salir el sol, con cierto número, y orden de velas en el altar, de un sacerdote, que se llamara Juan, o que tenga la estatura de Cristo, y otras ceremonias; porque este es un culto inutil para excitar el espíritu; aunque estas, y semejantes cosas hechas con buena intención, son ordinariamente pecados veniales”.¹⁷⁶

¹⁷⁴ Referencia documental número 628 de A.PAZ y MELIA. *Papeles de Inquisición. Catálogos y extractos*, Madrid, 1947.

¹⁷⁵ Su invención se atribuye a San Gregorio a consecuencia de una visión sobrenatural. Muy difundidas a partir del siglo XIV, estos ciclos de misas son reconocidos por su gran poder liberador de las almas que permanecen en el purgatorio. El más requerido es el treintenario de San Amador, de gran arraigo en el área de la Corona de Aragón y ampliamente documentado en los testamentos de los siglos XIV, XV y XVI. A diferencia de los restantes, este treintenario estaba compuesto por treinta y tres misas. La tradición decía que San Amador fue obispo de Gerona. A raíz de una visión que tuvo de su madre en el purgatorio dijo treinta misas y después tres más, gracias a las cuales el alma se liberó y ascendió al cielo. Sus efectos tenían una eficiencia incuestionable para la salud del alma, como el misal bajomedieval de Santes Creus, monasterio situado en la provincia de Tarragona, expone claramente. “Aquestes son les misses de Sant Amador, les quals en gran virtut, que si un anima va en pena, dit lo treintenari sera deslliurada amb la ajuda de Deu” (A.PARRAMON i DOLL. “El treintenari de Sant Amador”, *Ilerda*, XXXVIII, 1977., p. 75-76).

¹⁷⁶ A.MARSAL. *Cathecismo explicado...op.cit.*, p. 271.

Como ha señalado Henry Kamen, en Cataluña esta clase de prácticas se mantuvieron durante mucho tiempo.¹⁷⁷ En la diócesis de Barcelona no habían aun caído en desuso durante la primera mitad de la Edad Moderna, como revelan las reiteradas prohibiciones episcopales a este respecto. En el sínodo de Barcelona del año 1600 se lee:

*“Ut omnia superstitionum occasio tollatur, iubemus Missae, qua iubetur celebrari cum certo cadelarum numero, vel cum aliis ceremonis nun contentis in Missali Romano, accipiantur”.*¹⁷⁸

Todavía en 1634 el obispo de Barcelona ha de reiterar a las parroquias y monasterios de su jurisdicción diocesana la obligación que tienen de seguir el ritual y misal nuevos, abandonando los viejos ritos, ello cincuenta y ocho años después de la promulgación del edicto que lo ordenaba.

En las zonas rurales parece que esta clase de misas especiales continuaron practicándose de una manera más o menos clandestina durante el siglo XVII y gran parte del XVIII, en iglesias y capillas por parte de sacerdotes dispuestos a decirlos a demanda de las personas, y también por el estipendio económico ofrecido por los laicos. Estas ceremonias devenían un rito casi mágico a las que se recurría para salir de situaciones difíciles, muchas de ellas relacionadas con problemas de la salud física. Estas prácticas litúrgicas exhalaban un olor demasiado supersticioso para la sensibilidad religiosa postridentina. Probablemente habría una parte de invención popular incorporada al rito original del ceremonial de la misa. En uno de los textos citados unas líneas más arriba se indica que para que surtieran verdaderamente efecto tenían que cumplirse una serie de condiciones formales. El sacerdote oficiante tenía que llamarse necesariamente de una determinada manera (Juan, Pedro, Antonio...), circunstancia que variaba según la localidad en que fuera dicha, además, el clérigo encargado de decirlos no debía sobrepasar la treintena de años por su relación con el número tres en referencia al ciclo de los treintenarios. A ello se añadían otros requisitos que resultaban no menos escandalosos para la Iglesia, como que la misa debía decirse inmediatamente

¹⁷⁷ H.KAMEN. “La Contrarreforma en Cataluña”... *art.cit.*, p. 47-62

¹⁷⁸ *Constitutiones Synodales Barcinonensis(1600)*, Const. XVI., p. 177

después de la salida del sol para que tuviese realmente eficacia, colocar determinado número de cirios en el altar y de un mismo color. El mensaje del predicador se encarga de desacreditar esta creencia:

*“Un vol fer dir una missa per curar de una malaltia, per exir de algun treball, y tenir un feliç part, per alcansar cosa que preten, pero vol que la digui un sacerdot ques digui Joan, y no Pere, o altre nom; vol que sen apliquia una altra en honor y gloria de la Santissima Trinitat per alguna altra necessitat que te, vol que la celebri un sacerdot que no tingui ni mes ni menos que 31 ans, en memoria del numero 3”.*¹⁷⁹

Parece que una de las misas preferidas era aquella dirigida a procurar un alumbramiento libre de peligros para la mujer parturienta. En la liturgia pretridentina de los misales catalanes aparece registrada la misa *expectatio partus* celebrada el 18 de diciembre, y aplicada a las mujeres embarazadas que asistiesen al oficio litúrgico para que tuviesen un feliz parto. En la ceremonia se invocaba la protección de la Virgen María a fin de que facilitase el buen nacimiento de la criatura. La costumbre había introducido la creencia de que la embarazada tendría buen parto si durante la celebración de la misa permanecía de pie y no arrodillada: *“Es pecat de superstició lo dir que la prenyada per tenir bon part ha de ohir una Missa estant dreta, y no agenollada”*.¹⁸⁰ Con ciertas modificaciones de contenido las fuentes coetáneas reiteran la censura sobre esta práctica:

*“Usan de certas ceremonias, que Deu, ni la Iglesia, no han instituit, ni la comuna costum usa, per exempla, hi ha gent tant supersticiosa, que per alcansar un feliç part es bo, y util fer dir una missa per un capellá ques diga Anton, y no altre, que hi te de haver tal numero de ciris de tal color, lo vestit tambe ha de ser de cert color determinat, que la missa, se ha de dir després de ixir lo sol, que los ciris no han de ser ni mes, ni menos del numero determinat, y cosas semblants de donas”.*¹⁸¹

¹⁷⁹ ACA. *Sermón contra la superstición*, Monacales-Universidad, Leg. 130. Sin numerar.

¹⁸⁰ Pere SALSES y TRILLAS. *Promptuari moral...op.cit.*, p. 74

¹⁸¹ ACA. *Sermón contra la superstición...Ms. Cit.*

Análisis de un caso concreto: los religiosos capuchinos y la religiosidad popular

El mejor observatorio para estudiar en toda su amplitud el fenómeno de las interrelaciones entre la cultura de la Iglesia y la cultura popular por lo que se refiere a los procedimientos para preservar y restaurar la salud de los cuerpos, es acudir a un ejemplo concreto que explique los efectos extraordinarios producidos al asociar los milagros y los sacramentos en su vertiente terapéutica, en este caso a través de las actividades curativas de la orden de los capuchinos, una de las ordenes religiosas que con más vigor difundieron la pastoral postridentina en el Principado,¹⁸² y que más se significaban por atender las demandas para restablecer la vitalidad de los cuerpos enfermos mediante sus técnicas de curación espiritual, y también farmacológicas. En este sentido es indudable la popularidad alcanzada por los frailes capuchinos entre la cultura popular, en contraste con el fracaso entre las clases más altas y la misma Corte.¹⁸³

Nuestro objeto aquí es abordar esta perspectiva de estudio, trasladando el análisis a la actitud que la orden capuchina presentaba sobre este particular en la Cataluña del siglo XVIII, planteando las relaciones que mantenía con la cultura tradicional popular.

Para la confección del trabajo nos hemos basado en las numerosas informaciones inéditas que los superiores de la orden encargaron a sus respectivos conventos a fin de medir el grado de espiritualidad que gozaban las poblaciones en donde se hallaban ubicadas, y cuyo contenido se conserva en el Archivo de los Padres Capuchinos de Cataluña.¹⁸⁴ El marco cronológico abarca el período 1721-1787.

¹⁸² Sobre el movimiento misionero capuchino en Cataluña: P. M. de POBLADURA. “Génesis del movimiento misionero en las provincias capuchinas de España (1613-1650)”, *Estudios Franciscanos*, Vol.50, 1949., p. 209-230; B. de RUBI. “Establecimiento de los capuchinos en España y primera fundación en Barcelona”, *Hispania*, 1945., p.109-130; A. de PALMA DE MALLORCA. “Los capuchinos en Cataluña y el fomento de algunas devociones populares”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, Vol.XXVIII, 1956., p. 159-173; M.J.McCAFE. “The capuchin reform and the catholic revival”, *Horizontes*, 4, 1959., p. 75-94. Para la historia religiosa de la orden en el siglo XVIII son útiles las síntesis de B. de RUBI. *Un segle de vida caputxina a Catalunya*, Barcelona, 1978, y *Els caputxins a la Barcelona del segle XVIII*, Barcelona, 1984.

¹⁸³ J.SAUGNIEUX. *Les jansenistes et le renouveau...op.cit.*, p. 139 y siguientes.

¹⁸⁴ La documentación esta ordenada en los siguientes libros: Valenti d’OLOT. *General Inquisición y averiguación exacta, hecho en nuestros Conventos de todos los casos dignos de memoria, vidas, virtudes, exemplos, milagros, castigos de Religiosos, o en alguna manera tocantes a la Religión, desde el año 1721 hasta el 1764*. Marià de SANT QUIRZE DE SAFAJA.

Esta relación no es un catálogo detallado y exhaustivo de todos los casos prodigiosos acaecidos en dicho tiempo, sino sólo una muestra representativa que los frailes remiten a la jerarquía de la orden acerca de los hechos más notables que sobre el particular vienen a su memoria. La fuente silencia o cita someramente aspectos importantes como el tipo de residencia (rural o urbana) de los demandantes, o su extracción social, por mencionar algunos de los más significativos, lo que recorta el alcance de nuestro análisis.

Yendo a nuestro núcleo central de investigación, podemos desglosar a nivel cualitativo la documentación en lo que se refiere a los medios espirituales de los que se valían los frailes para comunicarse con las fuerzas celestiales a fin de obtener sus favores, y las peticiones más solicitadas por las personas que recurrían a sus servicios en tres grandes categorías: los agentes, las demandas y los procedimientos; todas interrelacionadas en sus métodos de actuación.

1. Agentes: Culto a los santos y a las reliquias; Conjuros exorcistas.
2. Demandas:
 - a) Protección de la tierra: Incremento, beneficio y abundancia de bienes; Protección contra las plagas de los campos.
 - b) Salud corporal: Contra la esterilidad y el buen parto; Restablecimiento de la salud en los niños; Enfermedades relacionadas con dolores reumáticos, llagas y parálisis de piernas; Contra las “fiebres”; Para recobrar la salud de los animales.
3. Procedimientos:
 - a) Culto de la religiosidad popular de los laicos: Votos, procesiones, invocaciones y rogativas a santos protectores especialistas locales o regionales y a sus reliquias; Frailes exorcizando a petición de las personas; Culto a Vírgenes locales; Veneración a objetos relacionados con religiosos muertos en olor de santidad y que la cultura popular reconoce como sagrados.

General Inquisición y averiguación general de las virtudes, y milagros de los Religiosos, y demás cosas memorables desde el año 21 hasta 64 de la centuria 1700, sucedidas en la Provincia Capuchina de la Madre de Dios de Cataluña.. Rafael de TARRADELL. General Inquisición, y averiguación exacta hecha en nuestro Conventos de todas las cosas dignas de memoria, vidas, virtudes, exemplos, o en alguna manera tocantes a la Religión desde año 1764 y empezado en Granollers el día 26 de septiembre de 1786. Fidel de RIALB. Información de las cosas de santidad y edificación que han sucedido en la Provincia de Capuchinos de la Madre de Dios de Cataluña desde el año 1764 hasta 1786.. Pedro Pablo de SAN PEDRO. Recopilación de casos memorables que ha recogido...comisionado por la custodia tarragonense en 1787.

Las casas de religiosos capuchinos en la Cataluña del siglo se distribuían del siguiente modo: Arenys, Bañolas, Barcelona, Blanes, Calella-Pineda, Cervera, Figueras, Granollers, Gerona, Igualada, Lérida, Manresa, Martorell, Mataró, Olot, Sant Celoni, Sabadell, Sarrià, Valls, Vic, Vilafranca del Penedès, Tarragona, Tremp, Vilanova. Todas ellas ubicadas en centros urbanos pero algo apartadas del núcleo de la población.

- b) Culto de la religiosidad oficial: Devociones y procesiones a santos polivalentes que la Iglesia romana promociona; Culto a la Virgen María y objetos que tuvieran vinculación con ella.

Predominantemente dos son las preocupaciones básicas de la cultura popular en la Cataluña del siglo XVIII: la preservación de la tierra como fuente de vida y la neutralización de la enfermedades. De ello da fe la declaración de fray Melchor de Barcelona en 1786:

“...que en este Convento de la Ciudad de Vich es tanta la devoción, y fe que la gente comarcana tiene en los Santos Evangelios y Bendiciones, que usa la Santa Iglesia que innumerables han alcanzado por estos Santos medios lo que pretendían, como librarse de las plagas de orugas, ratones y curar enfermedades inveteradas, remitentes e incurables, sin que dicho beneficio se pueda atribuir a medios, o remedios humanos o naturales, y lo acreditan el grande concurso de enfermos de varios sexos y edades que concurren diariamente de modo que ha sido preciso que los Religiosos Estudiantes se remuden semanalmente para poder llevar el peso de dicho misterio santo”.¹⁸⁵

Si bien la autoridad religiosa restringe el empleo indiscriminado de ritos y reliquias, recomendando al sacerdote la máxima cautela para no caer en desviaciones heterodoxas, el comportamiento de los capuchinos en este apartado no parece ser excesivamente edificante, dando muestras de una gran independencia respecto a los criterios propugnados por la Iglesia. Ello demuestra a la vez la resistencia de las poblaciones a los intentos canalizadores y correctores de las costumbres por parte de la institución eclesiástica, y la necesidad con la que se encuentra la orden capuchina de satisfacer la demanda religiosa popular cuyo sentimiento se recluye en lo sensitivo y funcional, excluyendo de su campo cognitivo todo aquello en que no interviniera directamente lo sobrenatural y lo fantástico. Enunciado en otros términos, la credulidad de la gente enfrentada dialécticamente a la capacidad de los capuchinos para satisfacerla.

Las acciones milagrosas de un considerable número de frailes evidenciaban la originalidad de sus métodos de actuación en los más diversos ámbitos, combinándose varios modos de proceder que ponían a prueba la imaginación de los oficiantes como intermediarios entre Dios y los hombres.¹⁸⁶

¹⁸⁵ Valentí d'OLOT. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 63

¹⁸⁶ J.DELUMEAU. *Un chemin d'histoire...ar.cit.*, p. 140-143

En esta atmósfera de inseguridad colectiva, la obsesión por la salvaguarda de la tierra es una de las inquietudes primordiales a la que los frailes se afanan en dar respuesta. En una cultura cimentada sobre el trabajo agrícola las plagas de irracionales que periódicamente devastaban los sembrados era motivo de alarma. Son abundantes las reclamaciones urgiendo a los frailes a la intervención inmediata:

*“Pasando por Torruella de la Gleba nos pidieron, que maldixemos las orrugas, que en grandissima abundancia infestaban una huerta de la casa. Hizelo así el compañero, que era el P. Francisco de Auló, y bolbiendo tranctu temporis a pasar yo por allí me dixeron los de la mysma casa, que el día después que maldiximos las orrugas de su huerta no pareció ya alguna en ella, sin saber, que se havía hecho”.*¹⁸⁷

Noticias semejantes se prodigan en el fondo documental y dan idea clara de la creencia en el poder auxiliador de los exorcismos. En contrapartida, no aparece ninguna mención a conjuros de tempestades. Muy probablemente dicha función sería ejecutada por el clero parroquial.¹⁸⁸ Otra variante en la protección de la tierra se centra en el uso de reliquias de santos especialistas de la propia orden, que poseían un poderoso efecto protector. Muy enérgicas parecen haber sido a tal fin las estampas del P. San Francisco, que los capuchinos se encargaban de difundir:

*“Estant en la Vila de Sort, per lo any 64, o cerca, havía una Sra. Anomenada P. Januaria Moragas, la qual, sent molt devota, y caritativa, tenía tal fe ab nostre P. San Francesch, que en ocasió, que se li corcava lo blat, que tenía en una pila, hi posa una imatge de paper, que representava nostre P. San Francesch, y ab esto cesa aquella plaga; experimenta després, que aquella pila de blat se li aumentava de manera que los demás anys no li bastava per lo gasto de la casa, y desde aquella ocasió ne tingué suficient”.*¹⁸⁹

La fe en el efecto multiplicador de San Francisco era extraordinario. En algunas partes de Cataluña para que las botas de vino dieran buen caldo se invocaba el rezo del santo ante las mismas, derivando acepciones populares

¹⁸⁷ Valentí d'OLOT. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 68

¹⁸⁸ Acerca de este tema ve M.GELABERTO VILAGRAN. *Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna*, Universidad de Barcelona, 1987, Tesis de licenciatura (inérita)

¹⁸⁹ Valentí d'OLOT. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 130

como las de bota del P. San Francisco o bota del milagro.¹⁹⁰ Especialmente contundentes resultaban ser las reliquias de dicho santo varón en su vertiente terapéutica, para remediar enfermedades y trances difíciles. Las estampas, los llamados polvos del báculo de San Francisco y la cruz del susodicho ornamento se crecían en su virtud benefactora. El síndico de Vilafranca del Penedès, Juan Grau y Magret, en 1779 teniendo un hijo enfermo de calenturas:

*“...se acordó que en su aposento tenía una estampa de N.P.S. Francisco, subió luego a buscarla, y tomándola con sus manos con gran respeto, y veneración la llevó al pobrecito, se la hizo adorar, e inmediatamente después se la puso bajo la almohada, en donde tenía reclinada la cabeza, y el portento fue que luego inmediatamente después se halló el xico, libre de calenturas”.*¹⁹¹

Particularmente apropiados resultaban en los casos de partos dificultosos:

*“Sería el año 1766 o cerca quando en Campins cerca de San Celonio, oimos el compañero, y yo los gritos de una pobre muger, y avía dos, o tres días, que iba de parto, y no podía liberarse, quando embiándole nosotros unos polvos del báculo del P. San Francisco, quando al instante quedó libre de riesgo y consolada”.*¹⁹²

Otra noticia da asimismo idea del grado extremo a que había llegado la certeza de las personas acerca del poder sanador de las citadas reliquias por medio del contacto directo. Fray Josep de San Celonio declara en el año 1768 que:

“Siendo yo Guardián en Villafranca, vinieron de Tarragona a buscar la cruz del Báculo del P. San Francisco, para la dueña de la casa, y la llevaron a casa de una parturienta, que siempre malparía. Pusiéronle la Cruz encima, y parió con facilidad, por lo cual se exclamo quexosa, y dixo: ¿Si tenían, ese remedio, porque no lo dezian? Dando a entender que no abrían malogrado los antecedentes partos si le huviese aplicado aquel remedio del Cielo. La misma dueña de Tarragona acostumbra siempre, que se havía preñada. Púsose la cruz expresada, y la traxo pendiente en el cuello esta vez, hasta que llegado el oportuno momento del parto, parió con felicidad. Es tanta, y tal la experiencia, que se tiene de la felicidad que ocasiona esta cruz en semejantes lances, que apenas la dexan descansar en el Convento, llevándola de unas casas a otras con tal frecuencia, que ay ocasiones en que pasa mucho tiempo, sin que sepan los religiosos donde está, o por donde

¹⁹⁰ Fidel de RIALB. *Información de los casos...Ms.cit.*, p. 8

¹⁹¹ Pedro Pablo de SAN PEDRO. *Recopilación...Ms. Cit.*, p. 7

¹⁹² Rafael de TARADELL. *General Inquisición...Ms.Cit.*, p. 212

anda, y si se huvieran escrito los casos notables, que con ella han sucedido, llenaría un gran tomo”.¹⁹³

Otro santo que no se quedaba atrás en materia curativa era San Félix Capuchino, cuyo culto se materializaba en una gran proliferación de prácticas para pedir su socorro. Siendo los santos accesibles a todos, se establece un lazo de obligaciones múltiples entre el individuo que solicita el favor celestial y la divinidad, ya sea en forma de ex-votos, rogativas o acción de gracias, merced al formidable poder mediador de la invocación de su nombre y de sus reliquias:

*“Francisco Torres Casadus, vecino de Manresa, declara bajo juramento que en mayo de 1779...a resultas de un gravíssimo mal de rotura, que sobre si llevaba ya por el dilatado espacio de tiempo de 7 años...acudió como a último al patrocinio de San Félix Capuchino, fuesse en el mismo día que se celebrava su fiesta en Nuestro Convento a ohir el sermón que por la tarde predicava cierto predicador que San Félix avía dado vista a ciegos, habla a mudos, y que finalmente havía obrado nuevos otros milagros, con la más viva fe y fervor bolbiendo los ojos hacia la Imagen que estaba colocada en el Altar Mayor le suplica se alcanzasse con su poderosa virtud, la salud de tanto tiempo perdida, y el portentoso milagro fue que luego de haver llegado en casa, quedó libre de la rotura de dolores, y totalmente sano, y siempre más lo ha sido, fue agradecido al santo, pues luego le llevó 13 libras de cera que quemaron todos delante del altar de su imagen, y aun continua todos los años su devoción”.*¹⁹⁴

La declaración de fray Severo de Olot en 1783 da otra clara muestra de los expuesto aquí:

*“Arribant jo en Casa Cotet de Camp Rodon trobi un fill seu anomenat Martí Cotet, y Batlló, que per un gran tumor, que tenía estava sacramentat sens esperança de vida desahuciat dels metges; les exorti a la devoció de San Félix, a que li prometessin (com li prometeren) un ciri de la llargaria de ell, y alguna Missa. Feta la promessa, convalesqué lo jove, ab pasmo de tots los que allí interveniant, y jo mateix prengué lo ciri, que avian promés, y se posa en la capella del St. y se feu dir la Missa”.*¹⁹⁵

San Félix tenía potestad para alcanzar todas las curaciones que se le demandasen. En 1750 en la ciudad de Vic:

¹⁹³ *Ibid.*, p. 270

¹⁹⁴ Pedro Pablo de SAN PEDRO. *Recopilación...Ms.cit.*, p. 19-20

¹⁹⁵ Valenti d'OLOT. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 130

*“un niño de 5 años llamado Joseph, hijo de Joseph Marlet, platero, enfermo de gravedad...compusieronle delante de la cuna un altarico con la estampa de San Félix...empezó luego la mejoría, a los tres o quatro días se levantó de la cuna y reconocieron todos por especial favor de San Félix Capuchino”.*¹⁹⁶

En la ciudad de Olot el santo gozaba de una gran popularidad:

*“en lo any 79 poch o mes, o menos, a una casa pobre de una plasseta, anomenada Camp del Mas, nes digueren, que Sant Félix alcansavan tot lo que li demanaven, per lo qual tenían la costum de renovarli lo cuxi del altar, sempre que reparavan que estava maltractat”.*¹⁹⁷

Todas las reliquias que hubieran tenido algún tipo de contacto con el cuerpo del santo poseían virtudes admirables. Parece haber sido frecuente el aplicar para curar enfermedades aceite de la lámpara de San Félix, que los frailes repartían abundantemente como sucedía en Olot.¹⁹⁸ Otro culto de peculiar devoción promocionado por la orden capuchina era el del Beato Lorenzo de Brindisi, religioso italiano que gozó de un importante prestigio en vida, desempeñando entre otras funciones la de embajador de la Santa Sede en diversas cortes europeas, siendo posteriormente canonizado por la Iglesia. Las menciones a su veneración son considerables:

*“acudió como por último remedio al patrocinio del Beato Lorenzo de Brindisi, cuya sagrada imagen se venera en una de las capillas de Nuestro Convento de Cervera, prometiendo visitar a esta nueve días seguidos si le alcanzaba de Dios la salud...”.*¹⁹⁹

También tenemos la promesa hecha por Francisco Puig, vecino de Valls, de que si sanaba el niño de seis años de edad Juan Martí y Frenchs, de la localidad de Valls, encargaría poner cuatro velas en el altar del beato, mientras que sus padres ofrecían seis.²⁰⁰

Dentro de la gama de cultos locales especial efectividad tenían las súplicas a la Virgen María del Milagro, mediadora ante Dios por excelencia, principal protectora de las personas asoladas por la desesperación y la miseria. Ello se

¹⁹⁶ Rafael de TARADELL. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 9

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 131

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 134

¹⁹⁹ Pedro Pablo de SAN PEDRO. *Recopilación...Ms.cit.*, p. 15

vincula a una dinámica de polivalencia sacra, revelando la tendencia de las ordenes religiosas a subrayar la protección particular de una divinidad mariana para su congregación. Durante toda la Edad Media y hasta el siglo XVII, cada una de las ordenes buscó acaparar un culto a María para su provecho, lo que se veía favorecido por la competencia entre familias monásticas. En contrapartida, la Iglesia Romana promocionó su culto en su acepción más general, encarnada en la figura de la Inmaculada Concepción, imagen que la Edad Media había ignorado y que se potenciara sobre todo a partir del siglo XVI.²⁰¹

La Virgen María era la única persona celeste a la que podía acudir sin temor a la venganza por el incumplimiento de promesas, hecho que en el caso de los santos podía acarrear funestas consecuencias. Así tenemos el ejemplo de Francisco Gual, adolescente de quince años, vecino de Cervera, imposibilitado de poder caminar desde hacia una año, y a quien la Virgen concedió la gracia del milagro:

*“clavando sus ojos desde su casa azia la Virgen del Milagro, cuya imagen se venera en nuestro Convento, e invocándola en la viva fe, se dijo: O, Virgen Santíssima, y no otra persona me ha de curar, y el caso portentoso fue que echando en aquellos momentos las muletas en el suelo andó por sus pasos al Convento a dar gracias a Nuestra Señora por el milagro que acabó de obrar en él. Esto sucedió el día 11 de octubre de 1783”.*²⁰²

Paralelamente al culto a Vírgenes, santos y reliquias que son propios de la orden religiosa, se desarrolla la veneración a seres celestiales de mayor categoría, más cercanos a Dios y por ello con potencias superiores que la Iglesia Romana intenta sobreponer a los anteriores, mucho más ligados a la religiosidad popular local y cuyo culto podía resultar sospechoso por las prácticas que lo acompañaban. El principal protagonismo se otorgaba a San Joaquín, Santa Ana y la Virgen María, esta última percibida siguiendo el modelo conceptual propugnado por la Iglesia de Roma. En mucha menor medida aparecen santos del calendario cristiano como San Gregorio o San Feliciano. A fin de aumentar su energía curativa solía recurrirse a la acción

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 13

²⁰¹ J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 261-289

²⁰² Pedro de SAN PEDRO. *Recopilación...Ms.cit.*, p. 15

combinada de los tres primeros, como aparece en la declaración de Josep Antoni Simon de 28 de diciembre de 1786. Un adolescente afectado por un tumor en la parte interna del ano pide ayuda a los poderes celestiales

*“Inmediatamente fue encendida la lámpara de la gloriosa Santa Ana, y que el doliente rezasse con devoción tres Padrenuestros, tres Ave Marías, y tres Glorias Patrys, en honor de San Joaquin, Santa Ana, y Santa María Santíssima, el miércoles seguramente estaría bueno el enfermo. Se practicó y a las doce de la noche del miércoles, que eran dos o tres días siguientes, experimentó el alivio prometido, sintiéndose sano, como si tal no hubiese tenido”.*²⁰³

El medio de transmisión del poder taumatúrgico de las reliquias mas extendido, y el más celebre era la utilización de líquidos, lo más frecuente el agua, a veces el vino. Teresa Masriera viendo que no le bajaban las fiebres toma:

*“una cullarada de aygua ab la terra de la Mare de Deu, lo dia seguent se troba llibre, sens tornarli la repetició de la febre. La malalta a mes resa tres Credos, devant de una imatge de Christo crucificat, y la novena a Sta. Ana y S. Joaquin”.*²⁰⁴

Los rezos, novenas e invocaciones a alguna de estas tres santidades servían como catalizador espiritual para alcanzar el favor divino, María Ana Bosch, sanó de un tumor por rezar *“tres credos a San Feliciano, y que li portés un poch de oli per la llantia, y una novena a Santa Ana. Lo endemá queda libre del tumor”.*²⁰⁵

Factor decisivo para comprender la religiosidad popular local de este período es la creencia mantenida por la población acerca del fácil tránsito del fraile asceta al santo curador. Los religiosos muertos en fama de santidad que habían estado regularmente en contacto personal con los campesinos pobres adquirían semejante categoría, que perduraba mucho tiempo en el recuerdo por medio de la transmisión oral. En la sensibilidad de la cultura popular la muerte de un individuo que hubiera llevado una existencia ascética cimentaba este criterio, basado en la idea colectiva de que los santos más eficaces eran

²⁰³ Rafael de TARRADELL. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 294

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 295

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 295

aquellos que de alguna manera habían derramado sangre, teniendo por este motivo la propiedad de conjurar los padecimientos de las personas. Los frailes que alcanzaban tal reputación entre las clases populares eran los que por su vida penitencial habían vertido sangre, por el uso de cilicios y otros instrumentos mortificadores. En todo este proceso se mezclaban íntimamente lo sacro y lo profano, surgiendo el paradigma innovador de la cultura popular en materia religiosa, imponiendo sus propias leyes mágicas ancestrales en una correlación donde lo semejante produce efecto idéntico sin el obstáculo de las barreras espaciales. Véase sino el caso de fray Jacinto de Sarrià, uno de los frailes más milagrosos registrados en la documentación, el cual, teniendo una profunda llaga en una pierna que le sangraba abundantemente se aplicó un hierro ardiendo para cauterizarla.²⁰⁶ A partir de entonces se atribuyó un poder curativo especial en la aplicación de sus reliquias a las heridas sangrantes. Así Esteban Guañabas declaró que:

“Tenint jo en la cama una llaga de mala qualitat gran como lo palmell de la ma, y mes blaua, que morada, lo enseña al Cirujá lo qual me digué que anés al llit...Posat en lo llit me vingué el pensament, que Fr. Jacinto de Sarriá me curaria de la llaga referida, y ab esta fe recordantse, que tenia una anelleta del cilici de Fr. Jacinto, me la posi sobre el emplastre, y venas, y baix de la mitja...Me senti alguna cosa com que se movia en la cama, y en lo lloch de la llaga, y me la senti sens dolor, y volgui mirarla y desfetas las venas, trobi la llaga curada de bon color, y las crostas del tot secas. Admirat del cas, com era just, lo conte a ma muller, y demás de casa, als quals aparexia cosa de deliri, o somni fins que ho veuren, y se acaban de certificar. Aná després al Convent a donar las gracias a la sepultura de Fr. Jacinto y després a contar lo cas al P. Guardiá, que era lo P. Narcis de Barcelona, y mana, que me donessen un pedás del habit de Fr. Jacinto...”²⁰⁷

No menos prodigioso era el cinto de fray Bernardino de Villaleons, que ya en vida de este facilitaba el buen alumbramiento si se colocaba alrededor del vientre de la parturienta y que tras su muerte amplió su virtud.²⁰⁸ Al fallecimiento de uno de estos religiosos el tumulto popular era desbordante, la gente quería apoderarse como fuese de una parte de su cuerpo (cabellos, pelo de la barba, uñas de las manos y de los pies) o de sus hábitos mortuorios como

²⁰⁶ Rafael de TARRADELL. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 5

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 302

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 304

reliquias, degenerando casi siempre en situaciones violentas que precisaban de la intervención de las autoridades civiles. Botón de muestra fue el funeral por el fraile Hermenegildo de Barcelona, viéndose obligado el capitán general ante el cariz que tomaban los acontecimientos a enviar tropas para restablecer el orden:

*“...murió en el Convento de Barcelona, y al saber de su muerte, fue muy numeroso el concurso de toda la ciudad, y no obstante que avia muerto de tal enfermedad, se le llevaron mucha parte del hábito, y le arrancaron también los cabellos de la barba, y cabeza, y aun con todo esso no se podía satisfacer la devoción de los muchos que anhelavan tener reliquia de él, y quando lo llevaban a enterrar fue preciso mientras estuvo el cuerpo en la iglesia para hazerlo los oficios, rodear su cuerpo de soldados, que embió el Capitan General, para que estuviessen de centinela e impediessen que la gente no lo maltractasse, pero el exceso de devoción, que le tenían, y aun con esta diligencia era harto trabajo llevarle a la sepultura finitos los oficios”.*²⁰⁹

Similar caso sucedió a la muerte de fray Mariano de Sant Hilari en el Convento de Arenys, religioso con reconocida fama de santidad entre el pueblo:

*“posat en publich, comensaren ab estisores, ganivets, y del modo que podían a tallarli lo habit, las unglas, lo cerquillo, de manera, y ab tal tropell que los Religiosos se miravant apurats, y fatigats”.*²¹⁰

En estos casos, la publicidad milagrosa alcanzada por ciertos frailes de la orden capuchina fallecidos en fama de santidad representaba una popularidad inmensa para las casas de religiosos donde habían profesado en vida. La gente sencilla estaba convencida de que al menos un importante contingente del clero capuchino poseía capacidades sobrenaturales, con unas facultades terapéuticas fuera de toda duda. Louis Châtellier señala que esta función era en el fondo la imagen que los clérigos misioneros deseaban dar de ellos mismos: enviados de Dios cuyos poderes taumaturgicos se manifestaban en beneficio de todos, como en tiempos de Cristo, por la vía del milagro,²¹¹ en una intercomunicación donde la presencia de lo sagrado está íntimamente ligado al trabajo pastoral misionero. Esta relación facilitaba el acercamiento entre los

²⁰⁹ Marià de SANT QUIRZE. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 68

²¹⁰ Valenti d' OLOT. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 132

laicos y los religiosos, que según la creencia del pueblo estaban investidos de una capacidad cierta para obrar milagros.²¹² Sin embargo, muchas veces la jerarquía central diocesana expresaba su malestar por estos desbordamientos de fervor popular que consideraba cercanos a la superstición. De hecho, la curia episcopal intervenía para limitar la extensión de semejantes conductas fomentadas por las propias congregaciones religiosas. El 12 de septiembre de 1661 Antonio Vayls, presbítero de la iglesia parroquial de Mataró, comunica al fiscal de la curia eclesiástica de la diócesis de Barcelona la veneración incontrolada del cuerpo y los objetos personales pertenecientes a un fraile carmelita recientemente fallecido en el convento de la orden de la localidad. La narración es interesante porque da idea de lo enraizado de este comportamiento dentro de la sensibilidad religiosa popular, no exclusivo de las localidades con casas de religiosos capuchinos:

*“En el convento de los padres carmelitas desta villa de Mataró la noche pasada murió un hermano llamado el hermano panúncho cuyo cadaver ha sido sepultado en la iglesia del mismo convento por la mañana antes de celebrar el oficio tenían patente en medio de su iglesia. El dicho cadaver con el rostro descubierto mucha gente del pueblo ha asistido ella aber el difunto por aver sido de todos muy conocido y de muchos tenido por muy virtuoso y santo y por dicha causa algunos le besaban sus manos, otros el rostro, hazían tocar sus rosarios al rostro del difunto y también cruces que llevaban luego, he tenido noticia desto, en dicho convento he llamado al padre Prior a quien he dicho que me parecían mal aquellas acciones y que no permitiese aquello. Me prometió luego se daría remedio, como se dio y no pasó más adelante. Después he sabido por personas de crédito que un religioso del mismo convento llamado Fray Andrés de Vilhe, ha dado a diferentes personas algunas cosas que llevaba y tenía el difunto quando vivía, como son granos de rosario, pasta de agnus, una cruz de Caravaca, una biblia y algunas flores y otras cosas, y como el dicho hermano difunto estaba tenido en este pueblo por un santo, las dichas personas toman esto por reliquias y asimismo lo dan los frailes con esa opinión, que hasta a los muchachos daban un papel envuelto dentro un grano de rosario o pasta de agnus, también tengo noticia que habían tomado el ábito, la capilla, escapulario, alpargatas, todo esto por tener reliquias y assi me ha parecido dar esse aviso a VS. que si le parece necesita algún remedio ponga aquello más conveniente que le pareciese y así mandar todo lo que sea servicio de Dios, del SS.to. Tribunal y de V.S. a quien Dios guarde muchos años como deseo”*²¹³

²¹¹ L.Châtellier. *La religion des pauvres...op.cit.*, p. 140.

²¹² *Ibid.*, p. 143

²¹³ ADB. *Registra Communium*, Vol. 82., Fol. 292

La autoridad diocesana tomó cartas en el asunto. El 28 de octubre de aquel año se decide enviar al convento de los carmelitas de Mataró un delegado episcopal encargado de abrir una investigación sobre los acontecimientos denunciados en la carta. Al cabo de unos pocos días el representante enviado por el prelado certifica la veracidad de todos los puntos relatados en la denuncia. A la vista del informe recibido, el obispo dictamina la tajante prohibición de rendir culto al cadáver de aquel fraile así como venerar como reliquias sus objetos personales.

La repetición de estos comportamientos obligó a la Iglesia a controlar de una manera estricta las canonizaciones. Se exigían pruebas de santidad probada frente a los milagros que la gente atribuía a los frailes muertos como condición ineludible para ser elevado a los altares. En esta panorámica, las prácticas que llevaban a cabo ciertos frailes para colmar los deseos de seguridad de los laicos eran sospechosas de caer en desviaciones litúrgicas. Como muestra citaremos las actividades del ya citado Hermenegildo de Barcelona, que entre otros procedimientos para curar empleaba pergaminos con determinadas oraciones escritas que envolvía alrededor del órgano enfermo y en las que podía leerse: *"In Conceptione tua immaculata fuiste. Ora pro nobis cuius filii preperist"*.²¹⁴ Otros frailes decían que si al hijo que esperaban le ponían el nombre de Buenaventura nacería sano y libre de enfermedad.²¹⁵ Algunos capuchinos para encontrar las cosas perdidas recomendaban el rezo del responso de San Antonio de Padua como remedio infalible.²¹⁶

Uno de los más ardientes difusores de estas prácticas fue Diego José de Cádiz en sus misiones apostólicas de la segunda mitad del siglo XVIII. Joel Saugnieux ha remarcado el carácter siniestro de dicho personaje, incidiendo en su escasa formación intelectual y su postura decididamente antiilustrada que le convirtió en prototipo del adversario de las Luces.²¹⁷

Por las noticias que nos han llegado parecen haber alcanzado una extraordinaria popularidad las cédulas de la Purísima Concepción y de la Santísima Trinidad, que ingeridas daban el fruto buscado. Este capuchino aplicaba el culto a María a la imagen que la Iglesia quería potenciar,

²¹⁴ *Ibid.*, p. 221

²¹⁵ *Ibid.*, p. 4

²¹⁶ *Ibid.*, p. 5

²¹⁷ J.SAUGNIEUX. *Le renouveau... op.cit.*, p. 139

fundamentado en la devoción a la Inmaculada Concepción, pero distorsionando su objeto y contenido e insertándolos en los parámetros de la dinámica religiosa popular. De efectos milagrosos resultaba tragar o comer una galleta en forma de pequeña cruz que el religioso había bendecido previamente. Nuria Ignasi Martí, vecina de Manresa, a resultas de las secuelas de un mal parto:

*“Acudió como único remedio a los méritos del P. Fr. Diego de Cádiz, y a la Trinidad Santísima, se sorbió a este fin una cruzezilla de los que acostumbra dar aquel varón apostólico con un vaso de agua...luego de haver practicado esta devota y santa diligencia se vio mejorada, y muy en breve restablecida”*²¹⁸

Parecido ejemplo lo tenemos en la mujer de Francesc Ribas, que en 1787 yendo de parto dificultoso *“confiado de lo méritos del P. Diego de Cádiz, y del patrocinio de la Purísima Concepción tomó una cruzezilla, se la dio con un poco de chocolate, y al instante alumbró felizmente”*.²¹⁹

Puesta sobre el cuerpo o herida del doliente tampoco perdía su poder, como declara María Yeclana, vecina de Valls, quien aplicó sobre el pecho de su hija de pocos días desahuciada por los médicos la cruz del P. Diego de Cádiz, obteniendo al cabo de poco tiempo su curación.²²⁰

Otro sistema al que recurría nuestro capuchino en su lucha contra los peligros del más allá radicaba en la fuerza del escapulario como elemento expeledor de maleficios causados por el diablo o sus aliados en la tierra, los brujos y las brujas, con unas normas de actuación nada ortodoxas que diferían sustancialmente de los exorcismos autorizados por la Iglesia y expuestos en los rituales diocesanos. Una vez más una práctica promocionada por la Iglesia de Roma es manipulada y adaptada a los imperativos que reclamaba la religiosidad folklórica. En una ocasión, estando de paso en el convento de Igualada, se le presento Ramón Jordana con dos hijos de corta edad a los que los médicos habían calificado de endemoniados al no encontrar explicación a sus males:

“...acudieron como último remedio para ellos a los méritos del padre Fr. José de Cádiz, que a la sazón se hallava de tránsito en Nuestro Convento de

²¹⁸ Pedro Pablo de SAN PEDRO. *Recopilación...Ms.cit.*, p. 18

²¹⁹ *Ibid.*, p. 8

²²⁰ *Ibid.*, p. 13

Igualada, se los llevaron delante su presencia, y después de haverlo hecho una larga y exacta narración de todo lo expresado, y los puso a ambos las manos sobre su cabeza, les encomendó a la Trinidad Ssma, y a la Puríssima Concepción, y después de haver dicho algunas palabras de consolación a sus padres, les bendijó unos rosarios, encargándoles los pussiesen dentro de un vaso, y que por espacio de nueve días les diessen a ambos por dos veces al día agua que huviessen tocado los rosarios, lo practicaron assí, y el caso portentoso fue que concluidos los nueve días, halláronse todos buenos, y libres de tanto mal, sin que jamás hayan visto, ni experimentado reliquia de él”²²¹

Frecuentemente las curaciones milagrosas de fray Diego de Cádiz eran impresas en hojas sueltas y distribuidas entre el pueblo dando origen a una publicística milagrera que podía terminar en manos de la Inquisición.²²²

La facultad de protección sobre el cuerpo de las personas por intercesión de los ritos eclesiásticos también se desplazaba a los cuerpos de los animales. En 1783 el fraile Félix de Olot fue a exorcizar un cerdo que se creía endemoniado por el maligno:

“Estando yo de Familia en vuestro convento de Vich, envióme el P. Guardián a bendezir un tocino, que quatro o cinco días avía que no comía, y andava por el establo dando vueltas, y con ademanes, y señales de estar rabiando, al punto que hubo bendecido al animal, y al lugar en que estava, dixo a la ama de casa, quelle traxese de comer, como efectivamente, y al instante el animal empezó a comer con mucho gusto, y como hambriento, y desde entonces quedó mansao, como que nada huviesse tenido antes”²²³

²²¹ *Ibid.*, p. 21-22. El tema de la posesión diabólica en Cataluña ha sido escasamente abordado. Uno de los trabajos más interesantes es el de G.GARCIA FUERTES. “La posesión diabólica. Una forma de liberación, Magdalena Vidal Freixa, energúmena (1783-1786), *Actes del I Congrés d’Història Moderna de Catalunya*, Barcelona, 1984

²²² En los archivos inquisitoriales se conservan diversos expedientes concernientes a la censura de estos folletos. En uno de ellos aparece un crucifijo y debajo el siguiente título: *El Santissimo Christo de la Fe que lleva en su compañía el M.R.P. Fr. Diego de Cádiz*, e inmediatamente la frase: “Oyga todo el christiano que quiera seguir el camino de su salvación...lo que dixo Fr. Diego de Cádiz, quando predicaba la santa misión”. En otro folleto se representa la imagen resplandeciente de la Santísima Trinidad y debajo la figura de fray Diego de Cádiz imponiendo las manos sobre la cabeza de un niño de cuyos pies salen unas serpientes. En un tercer impreso se narra en forma de verso el caso de una mujer que por venganza hechizó a dos niños de una vecina. Conducidos ante el religioso, los conjuró, poniéndoles las manos sobre la cabeza y procedió a exorcizarlos. Ante el poder de las palabras del capuchino los diablos querían salir del cuerpo de las criaturas por los ojos, pero Diego de Cádiz ordenó que saliesen por las uñas de los pies, como así sucedió. Estos tres folletos fueron prohibidos por la Inquisición por propagar falsos milagros y por ser indecorosos en su estampación gráfica (A.PAZ y MELIA. *Papeles de Inquisición...op.cit.* , Número 667)

²²³ Rafael de TARRADELL. *General Inquisición...Ms.cit.*, p. 96

Llegado a este punto y a modo de conclusión de todo lo expuesto hasta ahora, sintetizaremos el resultado de nuestra investigación en los diversos puntos capitales que reclaman nuestra atención.

En primer término, hallamos un culto local muy fuerte orbitando alrededor del centro religioso, que utiliza toda una serie de reliquias de santos y beatos con amplios poderes terapéuticos monopolio de la orden capuchina (San Francisco, San Félix Capuchino, San Buenaventura, Beato Brindisi...) estrechamente vinculados a la religiosidad popular comunitaria, paralelamente a un culto oficial impuesto por la jerarquía religiosa de Roma que coexiste con el anterior, representado por santos con un rango celestial superior, pero que parece no tener una cohesión tan sólida como el precedente en su aceptación por parte de los laicos, por las resistencias locales a la limitación romana de ritos protectores.

No hay necesidad de acudir físicamente a orar a la iglesia donde se rinde culto a la figura celestial para implorar su ayuda, ni el contacto directo corporal con las reliquias para obtener la curación, las estampas con sus imágenes bastaban para alcanzar el bienestar físico deseado, convirtiéndose en un sustituto eficaz de la reliquia. También podía lograrse el restablecimiento del cuerpo enfermo con un deseo ferviente de hacer un voto a la Virgen o al santo de su devoción y, eventualmente, una visita en acción de gracias al establecimiento religioso, si obtenía la curación de Dios por intercesión del ser celestial.

Estamos en presencia de una realidad cultural bastante distinta a la formulada por el antropólogo norteamericano William Jr. Christian en su estudio de la religiosidad de las comunidades rurales castellanas durante el reinado de Felipe II.²²⁴ Basándose en las ricas informaciones proporcionadas por las *Relaciones Topográficas de Castilla*, inventario minucioso encargado por el monarca español a sus funcionarios para averiguar todo lo concerniente a los municipios que formaban parte de aquella parte de la península y donde se registran las más variadas informaciones (geográficas, demográficas, religiosas, etc.), opone la llamada religión oficial de la institución eclesiástica romana a la religión local, propia de la parroquia o de la ciudad, fundamentada básicamente en la demandas de intercesión de la Virgen María y de los santos

especialistas regionales a Dios para que concediera los favores solicitados. Según su interpretación, el trabajo de los frailes consistiría en hacer entrar esta ansia popular de milagro dentro del dogma universal católico, nexo de unión entre la ortodoxia religiosa y la piedad popular.

Sin embargo, del estudio de las relaciones de milagros escriturados por los capuchinos se desprende claramente que los frailes participaban intensamente de las actitudes locales frente al fenómeno de lo sagrado. Los religiosos de la orden capuchina están estrechamente vinculados a la cosmología tradicional popular, participando del mundo maravilloso de los laicos y manteniendo, sino aumentando, las creencias en los prodigios milagrosos, creándose, de hecho, una confusión entre la religión de los frailes y la piedad popular. En este sentido, existe una contradicción evidente entre el discurso de los misioneros itinerantes que intentan disminuir el prestigio entre la gente de los santos terapeutas especialistas, en provecho de una jerarquización del mundo divino (Dios Padre, Cristo, Virgen María, Santos, Angeles), y muchas de las prácticas propuestas por los capuchinos para lograr la felicidad del cuerpo y el alma, que estimulan la interpretación del mundo sobre hechos excepcionales en sentido milagroso o demoníaco, muy lejos de las recomendaciones de la Iglesia de Roma que quiere limitar esta visión del universo.

Esta actitud de los frailes capuchinos era compartida por otras ordenes misioneras, formando parte de la política estratégica de las congregaciones religiosas en la lucha contra las prácticas supersticiosas o mágicas de la sociedad rural. En el siglo XVIII, los jesuitas catalanes propagaban en sus misiones la virtud milagrosa del agua de San Ignacio, cuya propiedad taumatúrgica había sido adquirida por haber estado en contacto con las sacras reliquias del fundador de la Compañía de Jesús, aplicada especialmente a las mujeres en avanzado estado de gestación para favorecer un buen alumbramiento, y a las personas atormentadas por los demonios. Del mismo modo, los carmelitas descalzos distribuían en sus campañas misioneras el agua de San Alberto, de efectos extraordinarios para sanar los cuerpos enfermos de los posesos.²²⁵ Por su parte, los frailes agustinos difundían entre el pueblo misionado las increíbles propiedades curativas de la oración y el pan

²²⁴ W. CHRISTIAN. *La religiosidad local...op.cit*

²²⁵ *Manuale Ordini Fratrum Carmelitanum*, 1752., p. 201-202

bendecido en el día de San Nicolás Tolentino, indicado sobre todo contra la peste y las enfermedades infecciosas.²²⁶

El proceso iniciado a finales del siglo XVII cuando el episcopado y el clero secular, a instancias de Roma, intentan controlar el fenómeno milagroso imponiendo una sensibilidad más intelectual no se produce en Cataluña,²²⁷ al menos en las tierras donde los frailes capuchinos ejercen el dominio espiritual sobre la gran masa de los laicos. Esta será una de las principales quejas de los ilustrados españoles en sus ataques al inmovilismo cultural de buena parte del clero regular. En la línea doctrinal de un mayor control en el anuncio de supuestos milagros por parte de los predicadores en sus sermones, el sínodo de Lérida de 1761 se expresó así de contundente:

*“Es digna de mucha consideración la facilidad, con que en los púlpitos se predicán muchos milagros, por sólo la relación de personas particulares, con el motivo de exornar los sermones, y por este medio indebido excitar la devoción a las reliquias, o santos, contra lo establecido por el Sagrado Concilio de Trento; y para evitar esta enfermedad, S.S.A. Mandamos a todos los predicadores de nuestro distrito, no prediquen milagros nuevos, sin que con citación de nuestro fiscal, sean por Nos vistos, y aprobados. Y assi mismo: Mandaos a los rectores y regentes, Nos den cuenta de los contraventores, para que tomemos la providencia más conveniente”.*²²⁸

La religión enseñada por el clero misionero era sospechosa, ya que su predicación escapaba al control del centro jerárquico natural de la diócesis representado por el obispo y su curia diocesana.

El recurso a los especialistas laicos

Los especialistas religiosos brindaban sus recursos terapéuticos físicos y espirituales a los laicos para conjurar las enfermedades. Sin embargo, frecuentemente la cultura popular acudía a las artes del especialista laico, especialmente en los casos difíciles, para que sanara la naturaleza corporal alterada.

²²⁶ BUB. *Manuale Agustinianum*, 1785., Ms. 9387., Fol. 87

²²⁷ Sobre esta cuestión es altamente recomendable el artículo de G.HANLON. “Piété populaire et intervention des moines dans les miracles et les sanctuaires miraculeux en Agenais-Condomois au XVIIe siècle”, *Annales du Midi*, 170, 1985., p. 115-127

²²⁸ ACL. *Sinodo diocesano de Lérida (1761)*. Libro II, Const. VIII., Fol. 41

La Iglesia reconocía de un modo explícito que la causa fundamental del rechazo de la gente común a visitar al médico y el depositar su plena confianza en las técnicas de los curanderos tradicionales radicaba en la ignorancia popular:

*“Son molts y moltes los que se valen de medis inútils per alcansar la salut...tenen una malaltia, un gran dolor que tots los metges y cirujans ab tota sa ciencia no han pogut curar van a buscar la curandera, o curandero, y ab certes paraules, y altres posturas que fa lo cura tal vegada de repente”.*²²⁹

A esta situación contribuía enormemente la confusión que entre los laicos causaba la utilización por parte del curandero o curandera de palabras y símbolos de la liturgia católica empleados como fuerza protectora que conjuraba el dolor físico. Sin embargo, algunos obispados más conservadores de la tradición litúrgica de la Iglesia anterior a Trento consentían que las personas laicas usasen de elementos y objetos sagrados para su propio beneficio, mezclado con oraciones extraídas del ritual católico, siempre que no sobrepasaran cierto límites en su aplicación. La diócesis de Vic toleraba el empleo de agua bendita como medio de protección doméstico: *“Los faels podran pendrer ab vasos de la aygua benehida pera aspergirla als malats, casas, camps, vinyas, y altres cosas, y pera tenirla en los aposentos, y aspergirse amb ella moltes vegades”.*²³⁰

La jerarquía episcopal de la diócesis de Urgel también estimulaba el uso del agua bendita por los laicos como un prodigioso talisman para neutralizar todos los peligros. Entre otras propiedades, tenía la virtud de alejar los espíritus demoníacos de las personas y de las casas. Si el agua bendecida era bebida proporcionaba una gran serenidad espiritual que hacia más proclive que el alma del cristiano se acercara a Dios, y pudiera resistir mejor los contratiempos de la vida cotidiana. Era, asimismo, un excelente preservativo para la sanidad corporal y remedio seguro de enfermedades presentes, tanto para los humanos como para los animales. Asperjar la tierra con agua bendita también resultaba eficaz para prevenir plagas de langosta y demás alimañas que destruían los campos cultivados. El razonamiento eclesiástico que fundamentaba el poder

²²⁹ BUB. *Pláticas espirituales*, Ms. 890., Fol. 105

²³⁰ Benet de TOCCO. *Ordinari e manual...op.cit.*, p. 89

taumaturgico del agua bendita se apoyaba en la literatura religiosa de los padres de la Iglesia y en ciertas narraciones de vida de santos de tipo hagiográfico. Como ilustración he aquí un ejemplo extraído de las instrucciones de la vida cristiana, insertas dentro del catecismo del obispo de Urgel Simeon Guinda y Apestegui, libro pastoral impreso en el siglo XVII y ya anteriormente mencionado en otra parte del trabajo:

“Aspergint aygua benehida en la casa, o aposento, se apartan los mals espirts; y aspergintla sobre los endemoniats, acostuman quedar libres, com se refereix en la vida de San Eligio, que usant lo Sant de varias diligencias per librar a cinquenta endemoniats, non logra, fins que un dia los aspergi ab aygua benehida, y luego se apartaren los Dimonis, y quedaren libres aquellas cinquanta personas.

Presa tambe ab devocio esta aygua benehida, dona singulars forças pera resistir a las tentacions del Domoni; desvaneix las astucias y maquinas; en la Missa, Oracio, y demes pios exercicis, aparta las distraccions, que lo enemich infernal causa, procurant no alcaçen merit en aquellas obras Christianas; y nos disposa per rebre especial Do del Esperit Sant, pera que ab ell ab major atencio y devocio assistiam en tots los exercicis sants; y nos purifique, y disposa, pera que ab tota atencio, y major devocio administrem, y rebiam los Sants Sagraments, y esta es la causa; perque la iglesia usa de tant Christiana consuetut de tenir aygua benehida en las portas de las iglesias pera que presa ab devocio, logrian los Christians estos admirables efectos.

Si ab pureza de conciencia se pren aygua benehida antes de posarse al llit, te especial virtut per expelir lo Dimoni, que procura excitar, y ocasionar somnis torpes, y mals. Te tambe especial virtut, aspergida sobre los moribundos, per apartar la vistas dels mals esperits, y causa positiu alivio a la Animas del Purgatori, que per aço compasiva de aquellas Animas la iglesia, usa de la Christiana consuetut de aspergirne sobre los vasos dels difunts.

No sols te virtut la aygua benehida pera causar estos consuelos de la Anima, sino tambe es eficaz pera alcançar molts favors temporals, pues, visiblement en molts exemples ha manifestat lo Senyor sa soberana virtut de esta aygua, ja per apartar los animals que destrueixen los fruits de la terra, com llagostas, orugas, y altres sebandillas, ja per desveneixer, y templar los infestats, y ultimament per curar malalties, tant de personas, com de animals. Totas estas virtuts de la aygua benehida se comprovant, y confirman en varios exemplos que refereixen Sant Gregorio en sos Dialogos lib. I, cap. 10, Sant Pere Damia en la vida de Sant Odilo Abat, y Sant Bernat en la vida de Melaquias. Pues si en virtut desta portentosa aygua podem lograr tants favors, y consuelos espirituals y temporals, qui ha de fer lo Christia que no procure ternirne sempre en sa casa, y usar de ella moltas vegadas lo dia ab cordial devocio?”

Bien al contrario, en la diócesis de Barcelona no hemos encontrado ningún texto parecido que haga pensar que los prelados de este obispado tuvieran interés en promocionar los maravillosos efectos físicos y espirituales del agua

bendita. Con toda probabilidad el miedo a un empleo inadecuado por parte de los laicos de esta agua maravillosa, y el hecho de que la capital del Principado constituyera, de alguna manera, un frente de batalla contra las supersticiones campesinas, habría impuesto serías reservas de carácter doctrinal a los obispos de este territorio eclesiástico acerca de este tema.

Su utilización iba generalmente acompañada del uso del cirio bendecido en la festividad de la Candelaria (2 de febrero). La luz que desprendía era de gran ayuda para rechazar cualquier peligro que acechara la casa. Ambas cosas habían sido previamente santificadas por la Iglesia, a través de los rituales prescritos para la ocasión de manos del obispo de turno, convirtiéndose en valiosos talismanes para neutralizar toda influencia maléfica que pudiera amenazar a hombres, bestias, casas y campos.

El recurso al ceremonial y liturgia católica por parte de los laicos podía ir más allá de lo estipulado por la institución eclesiástica. Cuando estas prácticas se alejaban de una actitud de fe y esperanza perdían su carácter específicamente cristiano y entraban en el terreno de la superstición. Los reformadores catalanes condenaron categóricamente desde la primera mitad del siglo XVI la utilización de elementos litúrgicos para realizar curas supersticiosas:

*“Si a fet o fet fer, o procurat fer algunes incantacions, o fetilleries ab les coses sagrades de la Esglesia, co es ab aygua baptismal, ab crisma, ab oli sant, ab la ara consagrada, ab corporals consagrats, ab vestiments sagrats, per esser amat o procurar sanitat, o per qualsevol respecta prohibit es mortal peccat e sacrilegi”.*²³¹

La legislación sinodal de la Cataluña moderna registra continuadas advertencias dirigidas a los sacerdotes de las parroquias para que tuvieran especial cuidado en mantener una estrecha vigilancia sobre el agua bendita contenida en las pilas bautismales, para evitar su empleo en prácticas curativas por parte de los laicos. En el título II, Constitución IX, del sínodo diocesano de Lérida celebrado en 1714 presidido por el obispo Olasso se decretó lo siguiente:

“Con las pilas del Baptisterio deven tener los curas mucho cuidado, que estén limpias, y con decencia, y sobre todo, que estén bien cerradas, para que no

²³¹ *Dels confessors...op.cit*

puedan caer inmundicias, ni entrar sabandijas, y con seguridad, que nadie las pueda abrir, ni usar mal del agua del Bautismo, haciendo con ella algunas acciones supersticiosas, como avemos entendido, ha sucedido en algunas Iglesias, por descuydo de los curas, el qual no solo no disimularemos, sino que antes en las visitas pondremos particular cuydado en notarlo, castigando con rigor al que hallaremos negligente en cosa tan sustancial, y de obligación suya”.

En este sentido, si la Iglesia acepta tomar la responsabilidad de proteger la salud corporal y espiritual de las personas es porque su éxito final depende de la voluntad del cielo. Pero para la cultura popular el concepto cristiano de “divina providencia” como elaboración teológica que somete a los hombres inexorablemente al libre albedrío de la voluntad celestial, y que no garantiza el éxito de las plegarias ofrecidas a Dios y a los intercesores celestiales, es una elaboración intelectual cuyo concepto es extraño a la mentalidad popular, que busca a menudo obtener los beneficios sobrenaturales sin la intermediación del clero, y al mismo tiempo, tener la capacidad de manipular de alguna manera el poder divino a su favor. La predicación misional fustiga esta creencia de la gente común:

“Ciertamente como vuestro injusto resentimiento, esa falta de resignación en la voluntad de Dios es muy desagradable a sus ojos; es la principal causa del trastorno del mundo, y podrá serlo vuestra condenación, la cura y desgracia de los que se quejan y resisten a la providencia de Dios. Porque quantos murmuran de Dios, porque no les concede lo que desean? Cuantos se quejan, porque no los socorre luego que se lo piden... intento persuadiros, que es grande la impiedad de los que se quejan de Dios, porque no les favorece, y que es injusta la impaciencia de los que se quejan de Dios, porque les aflige. Quisieran ellos dirigirse, gobernarse a si mismos, ser arbitros de su suerte; quisieran gozar las delicias y placeres que su apetito les finge, y alcanzar los honores y dignidades que les propone a su ambición, y como Dios desvanece sus designios, le miran como a enemigo, culpan y se quejan del modo con que les trata, y aun se empeñan a querer positivamente lo que él quiere, y a decir que les quita lo que de derecho les compete. Y así rebelde independiente su genio ofenden a Dios en la parte más delicada, qual la soberanía y omnipotencia de su voluntad. Que mayor delito?. Pues vemos que muchos aspiran a conseguir por medios iníquos, fines notoriamente opuestos a la voluntad de Dios. Los vemos sin reconocimiento quando Dios favorece sus designios: sin sumisión, quando les estorba; sin besar la mano que los levanta, sin humillarse a la que les abate, creyendo como devidos los favores que Dios les haze, y como una injusticia lo que deja de hazerlos, insolentes en la prosperidad, y mal sufridos en la desgracia”.

En este contexto, la política restrictiva de prácticas devocionales destinadas a conjurar el mal físico, sospechosas de superstición y consideradas incompatibles con las normas ortodoxas emanadas de las autoridades religiosas postridentinas, conduce a un desplazamiento desde los recursos protectores de la Iglesia a la magia popular, cuyas actividades están representadas por los curanderos tradicionales.

La liturgia católica reinterpretada por la cultura popular llena ámbitos de necesidad protectora que la religión institucional no cubre. Como señalan Jean Delumeau²³² y Nicole Lemaitre,²³³ el poder manipular las fuerzas sobrenaturales es una realidad cotidiana de la cultura popular, complementaria de los ritos y ceremonias que prescribía la Iglesia.

El curandero toma prestado del ritual católico oraciones, signos y plegarias, ahora convertidas en recetas infalibles para recuperar la vitalidad perdida y cuya virtud suprema radicaba en el contenido esotérico atribuido a estas fórmulas y señales por las personas ordinarias. Su carácter secreto reforzaba el misterio que envolvía su ejecución:

*“Usant los curanderos, o curanderas, de oracions, creus, y senyaments, y altres medis inútils, y desproporcionats, per alcanzar la salut, que no son instituits per Deu ni per la Iglesia, ni de si tenen virtut alguna per curar algun mal, y conservar la vida, te un mal de cor, o esta atocat del mal caduch; y porque tornia en si, li diuhen a la orella certes paraules en secret, y estos diuhen bastan porque tornia en si. Si no las diu a la orella, y en secret, diuhen que no tendria efecte”.*²³⁴

La circunstancia de que el curandero tradicional utilizara la recitación de plegarias conjuratorias para alejar la enfermedad a semejanza de las imprecaciones rituales para exorcizar el mal que empleaba el sacerdote católico, contribuía a incrementar la creencia entre los laicos de que existía una única conceptualización religiosa de lo sobrenatural. La Iglesia era plenamente consciente de esta situación y trataba de inculcar sentimientos de culpabilidad en los individuos que practicaban los secretos de la medicina popular, y en quienes recibían sus beneficios:

²³² J.DELUMEAU. *Rassurer et protéger...op.cit.*, p. 50

²³³ N.LEMAITRE. “Prier pour les fruits...”, *art.cit.*, p. 118

“Los curanderos, o curanderas, confessen que el curar per oració, creus nols fa escrupol, niu tenen per pecat...Catholics, bastia perque pequia mortalment la que les diu. O pare, que son paraulas bonas, y santas, sian las que sian. Que sian de la Sagrada Escripura, que sian del Evangeli, que sia invocar tres vegadas lo Santissim Nom de Jesus, o que fossen las paraulas de la Consagració, peca, perque abusa de unas paraulas tan santas per fer cosas malas”²³⁵.

Las actividades de la magia curativa no implicaban, por definición, la práctica de maleficio con pacto expreso con el demonio. Sin embargo, la arraigada creencia entre los teólogos de que en cualquier actividad que escapara a la ley natural de Dios podía esconderse la potencia diabólica, hacia creible la idea que las personas entregadas a semejante práctica pudieran tener trato directo con los espíritus infernales. No obstante, para las autoridades eclesiásticas del Principado el motivo fundamental de que ciertos hombres y mujeres desempeñaran el oficio de curanderos se debía a la ignorancia profunda y falta de adecuada sensibilidad religiosa de estas personas a los preceptos de la Iglesia institucional, fáciles presas de los engaños e ilusiones del diablo, y no a una premeditada búsqueda de comunicación directa con las fuerzas demoníacas para obtener beneficios y aumentar los poderes taumaturgicos que la gente común habitualmente les atribuía.

La levedad de las penas impuestas por la Inquisición sobre este género de actividades denota la suavidad de la represión. José Luis de la Torre ha establecido el índice estadístico de causas procesales vistas por el Santo Oficio de Barcelona referentes a este delito. De un total de 369 causas supersticiosas que conoció la Inquisición de Barcelona en el transcurso del siglo XVII, 84 hacen referencia a prácticas curativas, lo que en porcentaje representa un 22'76 por ciento.

La Iglesia de la Contrarreforma combate estos comportamientos por medio de procedimientos pedagógicos destinados a disuadir a las conciencias de que abandonaran la práctica de estos recursos por su manifiesta inutilidad. Uno de los procedimientos básicos de los que se valdrá el sacerdote católico para desenmascarar, lo que según la Iglesia eran simples patrañas de manifestaciones mágicas profanas revestidas de cristianismo, será el ejercicio

²³⁴ BUB. *Explicació dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 126

²³⁵ BUB. *Explicacio doctrinal dels manaments..Ms.cit.*, Fol. 69

cotidiano del sacramento de la confesión. Durante el examen de conciencia de los penitentes el cura párroco tenía que esforzarse en averiguar cuales eran los procedimientos y las oraciones utilizadas por ciertas personas para curar las más diversas enfermedades, amonestándolas severamente con no absolverlas sino tuvieran propósito de enmienda. La Iglesia de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII seguirá fielmente las instrucciones del obispo de Vic, Benet de Tocco, formuladas en la segunda mitad del siglo XVI:

“Diuen oracions, les quals son abans heretiques que catholiques, i coniuers, com es Pater noster lo major encontri nostre Senyor, y Pater noster lo petit Deu la fet y Deu la dit, Pater noster de patxina encontri Santa Maria, y, altres semblants. Coiurs sobre los malats, sobre los qui son tocats del vet, sobre los enfutats, per lo foch, y altres coniuers que fan en los quals per no entendre los noms, anomenen los diable en lloch de Deu: com es, sino llevi un bon mati, en contri a lesu-Christ a cavall ab un rossi, y longui feri Deu en la Creu. Y han de advertir los confessors particularment en aço en fer dir totes les oracions y coiurs que saben y posarlis grandissim por, del poder del diable, y no absolves, sino proposen de nunca mes dir les tals oracions y coiurs. Y trobam per experiencia que les persones tal fan molt lo sant, son pobres, y de enteniment flac, y taymats en la confessió per no descobrir aquexos secrets. Perço lo confessor deu treballar a bones traurels de la boca alguna cognició de les tals oracions, y apres que aje vist que en coses de la fe esta mal inclinats, y en aquelles males tenen inclinació, nols deu absolve, que primer no tinguen seguretat dells, que no hi ha de tornar; porque reglarment tenen y posen mes fe en aquestes badomeries, que en Deu ni en la iglesia de Roma”.

A escala europea las autoridades eclesiásticas tuvieron un tratamiento desigual por lo que respecta al curanderismo. En Francia fueron muy perseguidos, especialmente en Lorena donde los curanderos gozaban de abierta impopularidad y tuvieron que padecer importantes persecuciones, hecho que sin duda se inscribe dentro del clima de feroz represión contra la brujería que se desencadenó en aquella región francesa. Por el contrario, en Inglaterra y Gales gozaban de una gran aceptación entre la población campesina y apenas si fueron molestados por el clero protestante que consideraba sus prácticas curativas libres de todo contenido potencial maléfico-diabólico. En la vecina Escocia la jerarquía religiosa fue un poco más escrupulosa y hubo ciertos episodios breves de represión. La interpretación más radical de la religión protestante, dominante entre los seguidores de Calvino, argumentaba que las personas dedicadas a curar las enfermedades

de las personas eran mucho peores que los brujos maléficos, ya que los primeros gozaban de los favores y la protección de la gente, aprovechándose de esta situación para matar no sólo los cuerpos sino también las almas.

En este último grupo de países donde triunfó la fe protestante, las autoridades religiosas y civiles consideraban las técnicas curativas de los curanderos una simple superstición popular producto de la fantasía de quien la ejercía, y de la credulidad de quienes las recibían, por ello se prefirió que se ocuparan de su erradicación los predicadores de la Iglesia antes que acudir a los procedimientos coercitivos de los tribunales.

En el fondo subyace la rivalidad existente entre el sacerdote y el curandero tradicional. En el mundo católico, la Iglesia dispensaba sus propios remedios para restablecer la salud de los cuerpos, procedimientos que los curanderos a menudo adoptaban integrándolos en su repertorio personal de recursos curativos u ofreciendo productos similares alternativos con la misma eficacia terapéutica, en un período histórico en que la magia de la salud está en competencia con la religión oficial al privarla del monopolio de los milagros. Uno de los objetivos de la reforma católica será precisamente marginar el mundo mágico de las creencias relacionadas con la salud del cuerpo en la vida cotidiana de la gente hasta su completa expulsión de las mentalidades sociales. La magia absorbe, adaptándola a sus particulares usos terapéuticos, formulas y plegarias del ritual sacramental católico, renunciando explícitamente a las súplicas dirigidas a la divina providencia. Se busca a través de las oraciones y ritos del ceremonial de la Iglesia católica una respuesta rápida e inmediata a los problemas.

Para la institución eclesiástica la realización de cualquier acto profano donde interviniera algún elemento relacionado con las ceremonias católicas representaba la mayor de las aberraciones. No sólo los especialistas mágicos recurrían a semejantes prácticas, sino que esta era una actitud bastante extendida entre la gente rural. Benito Remigio Noydens señala que en muchas partes de Castilla se aplicaban los textos sagrados a solucionar situaciones concretas de la vida cotidiana, gran parte de ellas para solucionar pequeños problemas de salud. Este religioso dice que era costumbre habitual pronunciar algunos versos del salmo de David para hacer callar a los perros, concretamente el salmo número seis: *"In chame, freno maxillas; eorum*

constrige” o el recitar el salmo cincuenta: “*Liberame de sanguinibus, Deus, Deus salutis mea, exaltabit lingua mea justitiam tuam*” para detener la hemorragia nasal y pronunciar ciertas palabras al oído de los caballos para curarles el resfriado o el dolor de estómago.²³⁶ La ley mágica de la similitud adquiere aquí toda su fuerza, cuando la frase extraída del libro sagrado tiene una conexión semántica evidente con el problema a resolver, alcanzando por esta circunstancia una veritable cualidad extraordinaria. Las fuentes eclesiásticas no se cansan de advertir de los graves peligros a los que se exponen quienes consciente o inconscientemente usan objetos u oraciones sagradas para determinados fines:

“...porque suele muchas veces mezclar las cosas sagradas en sus hechizos, conviene a saber, agua bendita, oleo santo, y cera bendita, y lo que es más es, el Santísimo Sacramento. Porque el demonio, como tal enemigo de las cosas sagradas, procura apartar las animas de los hombres de estas cosas, y persuadeles a usar mal de ellas, y a que crean que tienen virtud para sus maleficios. Así mismo muchas veces interponen las palabras sagradas, y de la consagración”.²³⁷

Cataluña no era ajena a esta problemática de la que se hacen eco los predicadores. A mediados del siglo XVII el misionero jesuita Juan Agustín Ramírez y Orta insistía sobre la necesidad de que los buenos cristianos renunciaran a la costumbre de solicitar la ayuda del curandero en caso de enfermedad, remarcando el carácter pecaminoso de estos actos:

“Algunas cosas cometen los cristianos con duda, o conciencia culpable, que jamás se han acusado de ellos, cuando se ve por la experiencia, y sino se les dicen al principio de la misión, cuando los que ya se han confesado los oyen, se vuelven a confesar de nuevo, y suelen detener más de lo necesario la misión, lo cual se evita advirtiéndoles la primera tarde... Si en alguna ocasión para curar los niños, o otros enfermos fue causa, o permitió hiciera otra persona hechizos, atándole al enfermo una cinta con tantos nudos, y no más”.²³⁸

²³⁶ Benito Remigio NOYDENS. *Práctica de curas...op.cit.*, p. 13

²³⁷ Francisco de TOLEDO. *Instrucción...op.cit.*, p. 108

²³⁸ Juan Agustín RAMÍREZ y ORTA. *Práctica de curas y misioneros...op.cit.*, p. 47

Las exculpaciones alegadas por los especialistas sanadores para justificar su actividad son reprobadas por los eclesiásticos encargados de reformar las costumbres de los laicos:

*“Alguns se volen excusar ab la caritat, y compassió, queu fan per llastima que tenen al pobre malalt, que si nol cura ab la oració, y creus, y modo realment supersticios haurian de tallarli la cama, se morira, que a ells nols fa escrupol, niu tenen per pecat”.*²³⁹

Lo que más preocupaba a los misioneros apostólicos era precisamente la falta de sentimiento de culpabilidad de las personas que desempeñaban estas labores y su convencimiento de estar realizando un trabajo para el bien común de la colectividad. Frente a ello, la pedagogía eclesiástica se dirige a convencer al auditorio de la inutilidad de acudir a los recursos ofrecidos por los curanderos, desengañando a quienes piensen recobrar la salud por medio de tales procedimientos.

*“Lo dimoni es com lo apotecari; te moltes traças, per enganyar a la Animas. Ordena lo mestre unas pindolas al malalt, y veuran que lo apotecari, los posa una capa de or, porque los causa alegria, pero sota de aquella capa esta la amagura. Així fa lo dimoni, las oracions que ell a introduhit en lo mon, son pindolas amargas, puix no se poden dir, ni fer sens pecat, pero molts confiats de que hi es lo nom de Jesus y Maria, pensant estar molt segurs, quant lo haurian de portar tots dintre del cor, no veuen si es trassa del dimoni, que se alegre de veurer ultrajar lo nom de Jesus, aquí ell tan aboreix... Y porque tots se desenganyen de buscar la salut de esta manera oygam un cas grave. Un de aquells que tot o saben curar arriba un dia en casa de una dona, que passa mal de ulls, havia molts anys, que anava tras de metges, y medicinas, y may havia trobat lo que buscaba, li conta ella la sua enfermetat, y convingueren que li feria un vestit si la curaba, se obliga a fero y no feu mes que escriurer en un paper unas paraulas, lo clogue molt be ab hostia, encarregantli que en ninguna de las maneras lo descolgues; se aplica aquella dona lo paper als ulls, y despres de poch temps cura. Ja ella o feu a saber a una comara sua, porque patia la mateixa enfermetat, li deixa tambe lo paper, y cria, ja comença a correr per lo poble la virtut de aquella cedula, tenintlo tots per una gran reliquia. Lo parroco demana que li deixassen veurer, replica la dona una y moltes vegades, pero al ultim li ague de donar, desclogue la carta, y sabeu que deya, oigan: Lo diable te traguia los ulls, y te tapia los forats ab fanch, quina oració per curar lo mal de ulls, y com tot son embustes, y embolics, y trassa del dimoni”.*²⁴⁰

²³⁹ BUB. *Explicació dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 55

²⁴⁰ *Ibid.*

Las leyes eclesiásticas instaban a los rectores de las parroquias a que fueran diligentes a la hora de desterrar de las conductas de sus feligreses semejantes conductas, como lo muestra esta ordenación sinodal del obispado de Barcelona promulgada en la primera mitad del siglo XVIII:

*“Mandamos a los rectores y curas que velen, y sepan en sus parrochias si ay algunos malos christianos que hagan curaciones, y ensalmos, con palabras supersticiosas, y lo que en estos hallaren lo denuncien a Nos o a nuestros juezes para el remedio, y castigo”.*²⁴¹

De los testimonios documentales de la literatura misional se desprende que la cultura popular identificaba generalmente la figura del curandero tradicional propiciador de influjos benéficos con el brujo inductor de las fuerzas maléficas:

*“Tot asso son cosas suspitosas; porque sempre que se fa cosa, que no te conexió ab lo efecte, es fatilleria; y quina conexió te ab lo curar de aquest mal, y ordinariament qui cura de esta manera es tingut per bruja, o bruxot”.*²⁴²

Este poder ambivalente que se les atribuía convertía frecuentemente a los individuos dedicados a los menesteres curativos en presas fáciles sobre quienes se descargaba las pulsiones personales, cuando el cliente no quedaba satisfecho de sus servicios o empeoraba de la dolencia, atribuyéndole una responsabilidad directa en el agravamiento de su estado físico. Otra vez aparece la figura del especialista mágico como chivo expiatorio cuando las cosas no funcionan como se esperan.

Las fuentes informan que la gran mayoría de personas dedicadas a la práctica de sanar a los enfermos eran mujeres de edad avanzada. La razón se encontraba en la función que desempeñaba la mujer anciana en la cultura popular europea rural pre-industrial como depositaria de los conocimientos seculares de la comunidad campesina, a la que todo el mundo recurría en caso de indisposición física. En este ambiente, el profesional de la medicina poco o nada tenía que hacer:

“Quant supersticiosos no son algunas donas vellas, per curar los malats. Per mes enfermisos que esteu, no busqueu vellas que us curin que usan de creus,

²⁴¹ ADB. *Synodalia*, Vol.V, Const.III, Fol. 201

²⁴² BUB. *Explicació dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 161

y vanas circunstancias per curar. Una mare que te una cria malalta que apar no te remei luego sen va a la vella, que ab certes oracions, y creus que fa sobre la cria cura a thotom, li fa curar, son fill o filla, y a vegadas se succeheix que las mares no volen fer veurer la cria al metge”²⁴³.

Parecida opinión expresaba otro predicador coetáneo acerca de las facultades terapéuticas otorgadas a determinadas personas ancianas:

“Pero allo de anarse a una vella que tot o saben curar, que li diuhen que prengui tantas fullas, y no mes que sian posadas tirant per avall, y no per amunt, y cosas sospitosas; perque sempre que se fa cosa, que no te conexií ab lo efecte es fatilleria; y quina conexió te lo ser tantas fullas, no mes, y aplicadas ab tal forma ab lo curar de aquell mal”²⁴⁴.

Las mujeres encargadas de asistir a las parturientas en el momento de dar a luz eran reconocidas públicamente por sus capacidades terapéuticas. La figura de la comadrona, generalmente una mujer anciana, era el máximo exponente de persona de sexo femenino entregada a las prácticas de curación popular. La carencia de profesionales de la medicina, especialmente en el marco rural, hacía recaer sobre estas mujeres la responsabilidad de traer las criaturas a la vida mediante la aplicación de técnicas aprendidas a lo largo de sucesivas generaciones.

Ante el elevado número de fallecimientos infantiles que se producían en el instante y durante las horas que seguían al parto, la Iglesia delegaba en las comadronas la facultad de administrar, en caso de necesidad, el sacramento del bautismo a los niños recién nacidos bajo condición de seguir escrupulosamente las fórmulas del ritual católico. De este modo, las comadronas eran en muchos casos la garantía segura de que las almas de las criaturas recién venidas al mundo llegaran al cielo en caso de muerte.

El momento de mayor peligro para la salud corporal y del alma del infante se producía en el instante del nacimiento. La comadrona, como primera persona que asistía en este trance a la madre y al ser recién nacido, era objeto de una severa reglamentación por parte de la Iglesia. Pocos son los sinodos diocesanos en la Cataluña de los siglos XVII y XVIII en los que no se insista sobre la cuestión de que ningún cura párroco permitiera a comadrona alguna

²⁴³ *Ibid.*, Fol. 129

ejercer su oficio en su jurisdicción parroquial, sin haberla previamente examinado en el conocimiento de la doctrina cristiana y los rudimentos de la administración del sacramento del bautismo, para los casos en que fuera necesaria su aplicación urgente por estar en peligro la vida del niño. De esta manera se expresaba la disposición sinodal concerniente a este tema en la asamblea episcopal de Barcelona celebrada en 1716:

“Se manda que las matronas, o comadres, además de saber la Doctrina Christiana, han de saber y ser inteligentes en la forma del Santo Sacramento del Bautismo, para su administración en las casas, cuando hubiere necesidad”.²⁴⁵

La circunstancia de que muchas casas estuvieran alejadas de la iglesia parroquial, sobre todo en el campo, hacía prácticamente inviable que el sacerdote llegase a tiempo de administrar el bautismo a la criatura recién alumbrada ante un evidente peligro de muerte, y con la probable pérdida de una alma para la eternidad. Por este motivo, se ordenaba también que los visitadores episcopales en sus periódicas inspecciones llevaran un control minucioso sobre las mujeres que desempeñaran tal función en las parroquias. El sínodo de Vic de 1748 hace un llamamiento a los responsables de llevar a término las visitas para que fuesen estrictos en las normas de cumplimiento:

“Com en nostre Bisbat se trobian moltes cases distants de les Esglésies parrochials, per lo que esdeve moltes vegades, que les llevadores, venint lo cas de necessitat, han de batejar al infant, y per això es necessari saberho fer, lo que comunament ignoran les dones; però manam que ningun parroco permetia, que en sa parroquia, dona alguna exercisca lo ofici de llevadora, que primer per medi de un degut examen no li conste, que esta ben instruida, en la materia, forma, intenció, y demes requisits del baptisme, y peraque sian mes cuydadosos en instruirse en punt de tanta importancia, volem, que per nostres Visitadors sian tambe examinades, y així mateix, que los rectors sian cuydadosos en instruir als parroquians en los requisits del baptisme, porque si ve un cas de necessitat, ho sapian fer”.²⁴⁶

Estas mujeres compartían una parte del poder religioso de los sacerdotes, circunstancia que rompía con el monopolio ejercido por el clero en la

²⁴⁴ BUB. *Explicació doctrinal dels manaments...* Ms.Cit., Fol. 64

²⁴⁵ ADB. *Sinodalya*, Vol. V, Tit.I, Const.VIII., Fol. 159

administración de los sacramentos. El hecho de que algunas comadronas fueran acusadas de brujería por la Inquisición²⁴⁷ acrecentaba la desconfianza de los hombres de la Iglesia frente a estas mujeres dedicadas a la práctica de la medicina popular y de la que los predicadores ponían en guardia al auditorio:

*“Y si per curar enfermetats ha inventat, y ensenyat lo dimoni als seus vanas observancies, molts medis son supersticiosos, molt mes no ha inventat en los parts, procurant sempre aquell enemich mortal de tot lo llinatge huma, que no arribia a las criaturas a la aygua del Sant Baptisme. O Deu meu!. Quant ab mes veras haurian de recorrer a vostre Divina Magestat los Christians, y a vostre Santissima Mare Maria Senyora Nostre, recorren al dimoni. Tantas desgracias succeheixen en los parts!. Sino permeten Deu, llevar la vida a la criatura, impedit axis que no arribi a la aygua del Sant Baptisme, y a vegades tambe a la mare”.*²⁴⁸

Del contenido de los sermones doctrinales se desprende que las comadronas no eran siempre diligentes en el cumplimiento de las prescripciones eclesiásticas. La sospecha de que estas mujeres utilizaran procedimientos y fórmulas ilegítimas para ayudar a la mujer embarazada a tener buen alumbramiento gravitaba constantemente en el ánimo de los eclesiásticos. El pronunciar oraciones no aprobadas por la Iglesia en el transcurso del acto del nacimiento, y demás métodos considerados supersticiosos para garantizar un feliz tránsito a la vida de la criatura, eran prácticas que los reformadores católicos catalanes de los siglos XVII y XVIII condenaban sin tapujos:

*“Y que direm de las llevadoras, y parteras, y del que fan de las pobres criaturas. De quantas embusteras diabolicas usan, perque lo part sia feliç, y la criatura visca, y lo que en castich les succeheix moltes vegades, es que la mare mort desgraciadament, y la criatura sens baptisme”.*²⁴⁹

Esta desconfianza de la iglesia hacia las mujeres practicantes de esta actividad se explicaría porque eran precisamente las comadronas, junto a los herreros, *menescals* (personas especializadas en curar animales enfermos,

²⁴⁶ *Constituciones synodales vicenses(1748)...op.cit.*, p. CCVI

²⁴⁷ M.TAUSIET CARLES. “Comadronas-brujas en la Edad Moderna: mito y realidad”, *Manuscrits*, 15, 1997., p. 377-392

²⁴⁸ Pere SALSES. *Promptuari moral sagrat...op.cit.*,p. 130-131

²⁴⁹ BPEB. Domingo COLLDERAM. *Explicació de la Doctrina...Ms.Cit.*, p. 39

oficio que podía ser desempeñado por la curandera-comadrona del pueblo o por un campesino al que se le reconociese pública fama de sanar bestias enfermas), y los pastores, los cuatro grupos ocupacionales mediante los cuales la cultura y religión popular canalizaba sus contactos con el más allá en abierta competencia con el sacerdote católico. Peter Burke y Jean Delumeau han constatado la presencia de este fenómeno en la religión de las clases populares de la Europa Moderna. Probablemente al ser individuos que podían abrir la puerta a la vida a personas y animales durante el acto del nacimiento, se les concedería este estatus de privilegio. Las fuentes religiosas de la época reflejan esta realidad:

*“Las oracions que ell (lo dimoni) ha introduit en el mon son pindolas amargas, que no se poden dir ni cumplir sens pecar, pero molts, confiats de que hi es lo nom de Jesus y Maria, es senten molt segurs, i aixi lo acostuman a fer los ferrers, menescals, pastors i comadronas”.*²⁵⁰

La crítica eclesiástica se extendía a los remedios terapéuticos que estos hombres y mujeres aplicaban sobre los irracionales en una particular mezcla de ritualidad cristiana y práctica profana:

*“Quant supersticiosos no son los pastors en la guarda dels bestiar?. Los ferrers, y altres en la cura de las bestias?. O, y quant millor los fera deixarlos malats y morts. Usan de oracions, creus, y senyaments y altres medis inútils, que no son instituits per Deu, ni per la iglesia, ni de si tenen virtut alguna”.*²⁵¹

Como era habitual el discurso eclesiástico se dirige a desengañar a los cristianos acerca de la fiabilidad curativa de semejantes prácticas. La figura del *menescal*, generalmente un campesino especializado en la cura de animales enfermos, y del herrero, que frecuentemente también asumía las funciones curativas del anterior, por su íntima relación con las bestias que trabajaban en las tareas agrícolas de los campos, son los blancos preferidos de la censura eclesiástica. Además de curar a los animales enfermos, estos hombres incluso eran consumados expertos en sanar las fracturas y los dolores provocados por las caídas violentas de los jinetes (mal de *cavalcadura*). Ello no hacía otra cosa que incrementar la reprobación de los hombres de la Iglesia:

²⁵⁰ BUB. *Explicació dels manaments...Ms.Cit.*, p. 72

*“Un menescal que se escusava ab la protesta, era un menescal home que curava ab gran facilitat qualsevol cavalcadura malalta, sens altres remeys quels ordinaris que tambe aplicaran los demes menescals, y lo que admirava era quels demes no sabian curar, y aquest sempre hi reheixian las curas, tant que la gent ho tenian per un mitg miracle; y sabeu que era lo miragle? La sua dona al temps que ell aplicaba la medicina, prenia de orde la brida, y no se que altres cosas de cavalcadura ques curava, y los anaba a rentar, dient al mateix temps unas cuantas oracions, y aquestes juntes ab lo rentar la brida, y demes davan lo efecte bo a la medicina. Lo rector digue que nou podia fer, que era cosa supersticiosa y contenia pacto ab lo dimoni. Senyor, ja fos la protesta antes, que no tinch que fer ab ell, ni vull concurs del diable; no importa li digué lo Parroco; porque qualsevol circunstancia evidentment inutil, sis fa com a necessaria, fa la obra evidentment supersticiosa”.*²⁵²

El mecanismo de funcionamiento mágico siempre es el mismo: la ley del contagio. Mientras el *menescal* aplica la medicina correspondiente sobre la parte doliente, su mujer lava cuidadosamente la silla de montar y aparejos accesorios, pronunciando al mismo tiempo ciertas oraciones, que daba como resultado el alivio o el restablecimiento de la persona afectada. El encadenamiento de energías es inmediato. Una parte invisible de la fuerza vital del individuo resta permanentemente en el lugar donde el cuerpo físico ha estado en contacto con la materia, aunque fuera una sóla vez, en este caso la silla de montar. Actuando mágicamente sobre este objeto, mediante la aplicación de determinadas recetas esotéricas, se consiguen resultados positivos. En esta práctica y en otras muchas por el estilo está ausente cualquier implicación que haga pensar en la intervención de las fuerzas demoníacas, al contrario de lo que pensaba la Iglesia dispuesta a ver por doquier la mano oculta del enemigo de Dios, respondiendo únicamente a las leyes naturales de la magia tradicional.

Junto a estos especialistas terapéuticos relacionados con el desempeño de ciertas profesiones muy vinculadas al mundo de la cultura popular, existían otros profesionales de la medicina popular de reconocido prestigio. Por regla general, la gente común atribuía poderes especiales a personas que poseían cualidades específicas fuera del alcance del resto de los mortales, ya fueran otorgadas por vía divina a unos pocos escogidos, ya transmitidos por línea

²⁵¹ Pere SALSES. *Promptuari moral sagrat...op.cit.*, p. 129

²⁵² BUB. *Explicació doctrinal dels manaments...Ms.Cit.*, p. 70

familiar hereditaria, o incluso atribuída a algunos individuos por el simple motivo de haber nacido en determinadas localidades a las que la tradición concedía pública fama de poseer sus naturales la gracia de curar ciertos males:

*“Me direu, que te aquest do de Deu, com sabem de que altrás de tal familia, o descendencia, o llinatge, o de un tal país tenen virtut pera curar de ponsoña de aquest, y altra, y altra mal”.*²⁵³

Naturalmente, la pedagogía eclesiástica se dirige a desprestigiar la imagen y las actividades de los individuos a quienes la gente atribuye facultades extraordinarias, calificándolos de simples embaucadores sin ninguna moral y escrúpulo:

*“Un te un mal de cor, mal de cap, mal de ventre, o algun aire quel ha tocat, li fan saber algun curandero, que no ha fet altra cosa en la seva vida, tenint una vida escandalosa, y miserable, aficionat al joch, a las donas, y luxuria, y sa casa en la taverna, luego que ve, se li posa a la orella, y li diu certes paraulas en secret y ab tal modo, li fa certes creus en certas parts, y veus aquí que cura (o no cura), veus aquí una vana observancia, una superstició”.*²⁵⁴

Este cuadro de costumbres personales nada edificante descrito por los predicadores también englobaba la figura y las prácticas peculiares realizadas por los llamados saludadores o santiguadores. Estos personajes son frecuentemente mencionados en las fuentes literarias dedicadas a denunciar las actividades contra la pureza de la fe cristiana (Pedro Ciruelo, Martín de Castañega, Gaspar Navarro, Benito Feijoo...), y parece que proliferaron abundantemente en la geografía española de antaño. Dentro de la especialidad concreta del curanderismo se les reconocía por poseer el don innato de curar con su aliento y su saliva el mal de rabia, como gracia particular por haber nacido en viernes santo o en Navidad, o ser el séptimo hijo de una familia con seis hermanos varones que le precediesen. Desde la Edad Media se tiene conocimiento de la existencia de estos individuos, que además de curar la rabia y otras enfermedades se atribuían la capacidad de resistir la acción del fuego, poseyendo la facultad de andar sobre brasas encendidas o beber tranquilamente aceite hirviendo. La mayoría de saludadores heredaban este

²⁵³ *Ibid.*, Fol. 68

²⁵⁴ BUB. *Pláticas de misión*, Ms.682., Fol. 105

don por transmisión consanguinea de sus padres o de algún familiar próximo, como lo señala el clérigo Gaspar Navarro:

“...los tales hechiceros o hechiceras, que suelen ser comunmente sus padres, o parientes, les dan a entender que tienen aquella gracia, que saluden, y hagan las ceremonias referidas; y estos aunque no tienen pacto explícito con el demonio, para curar, y hacer tales efectos; más obra el demonio implícitamente en aquellas ceremonias que se hacen”.²⁵⁵

La tradición decía que este poder era un don especial concedido por Santa Catalina, la cual había impreso una marca en el cuerpo de estas personas para diferenciarlas del resto de los mortales, consistente en un tatuaje en el pecho que representaba la rueda sobre la que la santa sufrió martirio. Otros se consideraban estar bajo la protección de Santa Quiteria, quien les había dejado como marca divina una cruz en la parte superior del paladar. Estas creencias tienen su origen en narraciones de la antigua literatura pagana, transmitidas por la tradición literaria de los escritores de la Antigüedad clásica griega y latina. Ciertos sacerdotes de templos paganos poseían la facultad de ser insensibles a la acción del fuego y tener comunicación directa con los dioses. A este respecto, la Iglesia desengaña a los crédulos: *“los saludadors, que corrent per las firas, tavernas, y hostals, no son sino papadineros, no tenen virtut alguna per curar”*.²⁵⁶

No obstante, la Iglesia no siempre mantuvo una actitud tan hostil y beligerante ante semejantes personajes. En circunstancias excepcionales los obispos concedían permiso para que actuasen en su territorio eclesiástico. En el registro de licencias expedidas por la diócesis de Barcelona se halla una cédula de 17 de mayo de 1668 firmada por Juan de Ribera (entonces archidiácono de la catedral de Barcelona y ostentando la máxima representación episcopal por estar la sede vacante), por la que autorizaba a Jacobo Puig, vecino de Manresa en el obispado de Vic, a pasar a la sede barcelonesa a fin de que mediante sus técnicas curativas paliase los desastrosos efectos que la rabia causaba en personas y animales:

²⁵⁵ Gaspar NAVARRO. *Tribunal de superstición ladina explorador del saber, astucia y poder del demonio que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agujeros, ensalmos, vanos saludadores*, Huesca, 1631, Disputa XXI., p. 90

*“Nos Don Joannes de Ribera prevere archidiacono eccle. Sedis Barc. Jacobo Puig...quis per litteras et alia documenta quae desse nobis constitit atque constat: gratiam in domino speciales salutandi, et salutando curandi tan homines, quam mulierem, greges, aves et boves, alia animali infecta morbo vulga dicta de rabia”.*²⁵⁷

En el archivo del vicario general de la diócesis de Vic se conserva otro documento en parecidos términos del anterior, fechado en 17 de diciembre de 1618, por el que se autoriza a un tal Pere Catalá, vecino de Olot en el obispado de Gerona, a ejercer la práctica terapéutica de saludador en el primero de los mencionados obispados:

“A tenor de les presents lletres concedim permis per saludar a Pere Catalá, oriundo del poble de Olot de la diocesi de Gerona, per tota la diocesi ja quens consta que es saludador per altres llicencias. Axis manam als rectors y lloc-tenents que no li posin impediment dintre el Bisbat. En fet de lo qual hem manat donar aquesta llicencia signada en nostre nom y procehida de segell episcopal. Donat a Vic dia disset del mes de desembre de 1618”

No deja de resultar sorprendente la tolerancia de algunas autoridades religiosas del Principado antes tales prácticas, en abierto conflicto con la opinión expresada por la mayoría de autores eclesiásticos que sólo veían en ellos meros embaucadores o incluso personas dispuestas a pactar con el mismo diablo para adquirir poderes sobrenaturales. Al contrario de lo que sucedía en otras partes de España, estos especialistas de la medicina popular parecen haber sido poco numerosos en el Principado por las escasas referencias documentales que han llegado hasta nosotros.²⁵⁸ Su importancia dentro del mosaico de las prácticas populares para curar enfermedades parece poseer un peso específico poco relevante en el Principado, al contrario de las abundantes referencias a las actividades de estos individuos por parte de los escritores castellanos de los siglos XVI-XVIII que denuncian reiteradamente su presencia en las ciudades y pueblos del interior de la península, a veces a requerimiento de las autoridades municipales. En los años 1516, 1529, 1583 y 1587 diferentes municipios de Castilla recibieron la visita de comisionados con

²⁵⁶ ACA. *Sermón misional contra la superstición*, Monacales-Universidad, Leg.130. Sin numerar

²⁵⁷ ADB. *Registra Gratiarum*, Vol.68. Sin numerar.

²⁵⁸ J.BLAZQUEZ MIGUEL. *La Inquisición en Cataluña...op.cit.*, p. 270

el objeto de reclutar saludadores, a fin de que santiguaran los términos de Valmaseda para preservar sus campos de posibles plagas.²⁵⁹

En los textos pastorales no faltan tampoco las descripciones más habituales de prácticas de curanderismo popular frecuentemente usadas para conjurar la enfermedad, y que los clérigos condenaban para de este modo facilitar su erradicación. La predicación católica enseñaba los errores en los que no debían caer los laicos en su anhelo por recobrar la salud.

En un principio, el historiador puede inferir que los diversos procedimientos curativos descritos en las fuentes literarias de la época son producto de una simple y pura transcripción de ejemplos extraídos de pláticas y sermones de misión de procedencia foránea –difundidos en su mayor parte desde Roma al resto de los países católicos- cuya explicación doctrinal recaería fundamentalmente en las órdenes mendicantes, que serían así meros denunciadores de prácticas ajenas a la realidad cultural de Cataluña. Para resolver plenamente esta incognita es preciso acudir al encuentro de la fuente cruzada que certifique o invalide esta hipótesis. Y así, la documentación del tribunal inquisitorial de Barcelona confirma de un modo fehaciente el empleo de los distintos métodos curativos registrados en las páginas de los libros misionales. Algunos de los sistemas curativos citados en las fuentes históricas no eran de uso exclusivo de los especialistascuranderos, sino que su empleo era accesible a todos los laicos con tal de que se ejecutasen correctamente siguiendo las normas de aplicación establecidas por la tradición.

Todo un repertorio de recursos terapéuticos populares se abre ante nuestros ojos. Generalmente las referencias a los sistemas utilizados por los curanderos son bastante concisas, sin apenas entrar en pormenores explicativos, se supone que para no darles una excesiva publicidad y su denuncia no produjese un efecto totalmente contrario al que se pretendía, aunque en ocasiones la narración va acompañada de cierto detalle para de esta manera poner en alerta al auditorio:

“Succeheix que a Pere li ve una inflamació en una cama o en altra part, sabeu quey ha un cert Pau, que diuhen te un remei per curarlo infallible y lo anar a cerca. Ve Pau, y lo primer que fa es pendrer una pluma y ab la tinta passa una linea per tot lo rodador de la part inflamada, despres ab la mateixa pluma fa

²⁵⁹ M. de las HERAS. *Historia de Valmaseda*, Bilbao, 1926., p. 381

una ratlla al mitg, y tirantse del revés una altra ve a formar una creu; en cada cap de aquesta creu escriu una de les quatre lletras del titol de la creu de Christ, una J. al cap. una N. al altre. una R. al altre. y al altre J. despres diu una vegada lo Pare Nostre, y Ave Maria y lo far dir una altra vegada a Pere lo pacient, y ab asso sens mes diligencia sen va la inflamacio. Al punt diuhen que aquí noy ha ninguna cosa mala, la creu es santa, las paraulas del titol de la creu son santas, lo Pare Nostre y Ave Maria son oracions sagradas, la tinta te virtud natural, porque lo ui, la goma que son los ingredientes tenen virtud medicinal, porque nos poden fer? Vejamos, quin peccat será? A poch a poch examinen aquesta curació. Primerament, com es que Pau tinga aquesta prerrogativa graciosa, de ser necessari cridarlo a ell, y no puga lo mateix pacient que ja sabia aquest mateix modo ferse ell mateix lo remey?...Nous fieus de las trampas, sempre que vajam circunstancias impertinents y que no tenen conexió natural ab lo efecte, y per altra part no consta ni se sap quen tingan de sobrenatural”²⁶⁰

La utilización de esta fórmula, que combinaba la escritura y el rezo, es similar a las empleadas por los religiosos dedicados a la cura de enfermedades, motivo por el que un cierto número de ellos fueron inculcados por la Inquisición acusados de realizar prácticas supersticiosas, como ya se ha señalado en otra parte de este trabajo, lo cual sirve para constatar una vez más la fluidez de intercambios entre la cultura clérical y la cultura popular.

La atención a la buena salud de los animales domésticos empleados en los trabajos agrícolas o de carga ocupaba un lugar de privilegio dentro de las preocupaciones cotidianas. Los curanderos ofrecían soluciones bastante extravagantes que los predicadores se encargaban de ridiculizar:

“Es peccat mortal lo que fan aquells curanderos, que pera guañar 4 diners, fan molts peccats, que pera curar una mula, un matxo, y altre animal de mal de ventre fan creus a la pantja de la bestia, invoque la Santissima Trinitat, y despres donen tres puntades de peu ben fortas al ventre del animal que si antes no tenia mal de ventre, son capasos de ferli venir”²⁶¹

Otros procedimientos para recobrar la salud de las personas eran accesibles a todos los laicos. Así, muy reprehensible resultaba para la Iglesia una práctica harto excéntrica para sanar todo tipo de fístulas:

“Volent lo dimoni imitar procuran instituir ministros, y compondrer una sinagoga, que usant de paraulas, y accions portian enganyadas las animas.

²⁶⁰ BUB. *Explicació doctrinal dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 68

²⁶¹ ACA. *Plática contra la superstición...Ms.cit.*, Sin numerar

*Ara digaume, quina virtut a de tenir per curar de la fistola, lo pendrer tres nusos de ferments, y tallarlos tots junts sobre de un banch tenint lo que te lo mal la ma de sota lo banch, dient lo que talla: fistola, y tot mal vesten riu avall*²⁶²

Asimismo no había mejor remedio para curar las lesiones de deslomadura, la mayoría causadas por violentas caídas del caballo, que atar dos cañas a la espalda del enfermo y recitar diversas oraciones prescritas para la ocasión:

“Y per curar de la llamadura pendrer dos cañas, y posarlas sobre de la esquena del qui esta allumat, y dient no se que paraulas y oracions se venen a encreuhar y altres cosas a est medi”.²⁶³

El mismo método curativo aparece en la descripción efectuada por otro predicador de la época:

“El que esta allumat acut al instant, y ab certas paraulas queda curat de repente, y sens altre remei que ab certes canyas posadas en forma de creu, y ab certes paraulas queda curat”.²⁶⁴

Estos procedimientos y otros a los que recurría la cultura popular para remediar las dolencias corporales estuvieron vigentes en el marco rural catalán hasta la primera mitad del siglo XX, como atestiguan las numerosas informaciones etnográficas recogidas por los folkloristas catalanes.

CONCLUSION

A modo de conclusión general diremos que el discurso reformista del clero catalán de los siglos XVII y XVIII acerca de la enfermedad corporal establece, sin proponerselo, una relación dialéctica con los propósitos de renovación cultural que las elites culturales laicas deseaban imponer sobre las sensibilidades colectivas de toda la sociedad. A este respecto, la Iglesia catalana fracasa en su intento de erradicar las viejas prácticas de la medicina popular de la vida cotidiana de la gente común, y cuyo ejercicio se mantendrá bien vivo durante las dos centurias pese a las reiteradas censuras y condenas clericales.

²⁶² BUB. *Explicació dels manaments...Ms.cit.*, Fol. 156

²⁶³ BUB. *Pláticas espirituales...Ms.cit.*, Fol. 105

La progresiva ascensión de una elite médica científica a partir de la segunda mitad del siglo XVIII determinará la ruptura con los paradigmas médicos antiguos, basados en los principios de la medicina hipocrático-galénica, llevando consigo la total exclusión de las otras formas de interpretación sobre el origen y desarrollo de las enfermedades. El punto de vista religioso, con la conceptualización teológica sobrenatural del mal como castigo celestial en respuesta al pecado humano, es barrida por el nuevo pensamiento científico, igual suerte sufriran todos los conocimientos procedentes del saber de la medicina popular.

Las nuevas instituciones médicas emprenden bien pronto una conquista cultural de la sociedad que afirmará la superioridad de su discurso. En 1763 el vicedirector del Colegio de Cirugía de Barcelona pedía reiteradamente a las autoridades civiles que se persiguiesen y sancionasen a los curanderos tradicionales por intrusismo. Por este camino, y en consonancia con las propuestas del clero ilustrado, la elite médica manifiesta su firme voluntad de monopolizar el ámbito de la salud y de marginar toda forma de interpretación del mundo que no se correspondiese con su propia realidad.

²⁶⁴ ACA. *Plática contra la superstición...Ms.cit.*, Sin numerar

IV
ADIVINACION Y CULTURA POPULAR

LA IGLESIA FRENTE A LA ADIVINACION

La adivinación era otro centro primordial de atención de la predicación contra la superstición de los contrarreformadores del Principado en el transcurso de los siglos XVII y XVIII. La adivinación puede definirse como un conocimiento extrarracional que enseña cosas que el hombre por si sólo no llegaría a conocer.¹ La finalidad básica de las supersticiones relacionadas con la adivinación era predecir el futuro o saber de antelación los días del mes o períodos del año más afortunados para emprender una acción.²

La creencia en la adivinaciones fue un elemento esencial de todas las religiones antiguas, que regularizaron los métodos o procedimientos que debían utilizarse para interrogar a los dioses e interpretar sus voluntades. Acerca de este particular San Agustín señala que el conocimiento de las cosas futuras es una facultad exclusiva de Dios, siendo la revelación divina de los acontecimientos venideros un hecho extraordinario que sobrepasa los límites que Dios ha impuesto a los hombres. Para San Agustín y la gran mayoría de teólogos medievales, las adivinaciones paganas obedecen a la casualidad, superchería, fraude o intervención diabólica.³

La Iglesia condenaba cualquier intento de escudriñar el porvenir ya que el conocimiento de los hechos futuros era un secreto de Dios y nadie podía forzar la voluntad divina. Sin embargo, la teología diferenciaba la adivinación de las profecías bíblicas. Según Santo Tomás la profecía verdadera se recibe por revelación divina, esta sólo puede proceder de Dios, pues únicamente él conoce los sucesos futuros, y así puede comunicarlos y predecirlos con certeza y toda seguridad a personas elegidas de reconocida santidad.⁴

La práctica de la adivinación podía ser considerada como una actividad vinculada con la magia diabólica, puesto que se buscaba producir fenómenos contrarios a las leyes de la naturaleza. La teología escolástica enseñaba que aunque los espíritus demoníacos carecían de la capacidad para obtener

¹ Voz "Adivinación", Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe, Vol. II, Madrid, 1966., p.936

² Sobre la problemática de la adivinación en la Europa Moderna: M.BOUTEILLER. *Sorciers et jeteurs de sorts*, París, 1958; C.BROYE. *Sorcellerie et superstitions à Genève (XVe-XVIIIe siècles)*, Genève, 1990; R.MUCHEMBLED. *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas, XVe-XVIIIe siècles*, París, 1978; J.FAVRE-SAADA. *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage*, París, 1977; J-M.SALLMANN. *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quete du surnaturel à Naples au XVIe siècle*, París, 1986

³ Voz "Adivinación"...*op.cit.*

informaciones de los acontecimientos venideros, podían, sin embargo, realizar conjeturas basadas en sus percepciones, en su gran agilidad de trasladarse rápidamente de un lugar a otro y en la riqueza acumulada de su experiencia. Eran precisamente estas conjeturas las que se transmitían a los hombres en los procesos de adivinación. El diablo podía revelar al adivino fragmentos de acontecimientos futuros sin poseer la virtud del conocimiento profético.⁵

La Iglesia de la Edad Media era en gran medida deudora de la tradición pagana greco-latina en lo que respecta a la clasificación de las diversas categorías de técnicas adivinatorias. Los padres de la Iglesia habían tomado prestada de la cultura romana la lista de procedimientos adivinatorios. Esta tipología permanecerá inalterable durante todo el período medieval y su influencia se prolongará hasta bien avanzado el siglo XVII. La confección de este repertorio tenía como objetivo principal proporcionar a los clérigos un instrumento de guía para combatir las prácticas adivinatorias. Pero lo cierto es que semejante tipología no se correspondía con los hechos observados. Muchas formas de adivinación mencionadas en los textos eclesiásticos habían caído en el olvido tras el derrumbe de la cultura romana. Para un análisis riguroso de las prácticas reales es preciso trabajar con otras fuentes concretas.⁶ Pedro Ciruelo da una lista de algunos procedimientos para conocer las cosas futuras basados en la manipulación de los elementos naturales y cuyo origen se remonta a la Antigüedad clásica:

“Geomancia quiere decir adivinar por la tierra, que se llama geos en griego, porque los que la usan escriben en la tierra o en papel o en otro cuerpo terreno unas puntas y líneas a deshora, sin contarlos; y cuando han hecho una plana dellos, míranlos y cuentan, y por allí adivinan lo que ha de ser.

Hidromancia quiere decir adivinar por el agua. Esto usan los adivinos derriendiendo plomo o cera o pez sobre un vaso lleno de agua, y por las figuras que allí se forman adivinan lo que ha de ser.

Aeromancia quiere decir adivinar por el aire; que los vanos hombres dan crédito a los sonidos que se hace en el aire cuando menean las arboledas del campo o cuando entra por los resquicios de las casas, puertas, ventanas; y por allí adivinan las cosas secretas que han de venir.

Piromancia quiere decir adivinar por el fuego. Estos están atentos a las llamas del fuego y miran que colores parescen y que sonidos se hacen en ellos y por allí adivinan de las cosas venideras.

⁴ Voz “Profecía”, Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe, Vol. 27, Madrid, 1966., p. 787-788

⁵ R.KIECKHEFER. *La magia en la Edad Media...op.cit.*, p. 101-102

⁶ A.GOUREVITCH. *La culture populaire...op.cit.*, p. 21-79

*Espatolamancia quiere decir adivinar por los huesos de las espaldas de los animales muertos, que los ponen cabo al fuego un rato hasta que el calor del fuego los hace saltar o hendarse por algún cabo, y miran por donde se quiebra el hueso de la espalda y por allí adivinan”.*⁷

Las autoridades eclesiales se ocuparon de esta cuestión e intentaron poner freno a las actividades de los adivinos. La Inquisición medieval fue uno de los cuerpos judiciales encargados de su control y represión. Así, en 1260, el pontífice Alejandro IV mandó a los inquisidores que se ocuparan de la persecución de todo sortilegio y adivinación sospechoso de herejía. Unos pocos años más tarde, en 1270, la represión inquisitorial se incrementó un grado más con la distribución entre los componentes de este organismo judicial de las instrucciones y los procedimientos a seguir para interrogar a adivinos e idólatras.⁸

Sin embargo, las autoridades judiciales religiosas, y también los tribunales civiles, adoptaron por lo general un criterio tolerante y bastante permisivo frente a los acusados de realizar prácticas adivinatorias. De hecho, los adivinos sólo se hallaban en situación de peligro si existía indicio fundamentado de que realizasen sus pronósticos augurales con la ayuda del diablo. Otra circunstancia que podía acarrear graves problemas al adivino era pronosticar la muerte de un monarca o de cualquier reputado personaje del estamento nobiliario o eclesiástico.

Los tribunales de justicia europeos hicieron poco caso a este género de magia popular. En Inglaterra muchos procesos tuvieron lugar por la sospecha de que quienes se atribuían facultades premonitorias eran simples embaucadores de la credulidad popular. En otras partes de Europa como en la región de la Lorena francesa y la Suiza de habla francófona los jueces no prestaron ningún tipo de atención a los adivinos.⁹ En España las instrucciones de los inquisidores sobre esta cuestión eran de alerta hacia los pronósticos que implicaran una intervención activa del demonio: *“y contra los que enseñan y dicen los futuros contingentes, sucesos o cosas futuras o acciones que penden de la voluntad humana por la sospecha que resulta de pacto tácito o*

⁷ P.CIRUELO. *Reprobación de las supersticiones...op.cit.*, p. 25

⁸ J-Cl.SCHMITT. *Historia de la superstición...op.cit.*, p. 150

⁹ G.R.QUAIFE. *Magia y maleficio...op.cit...*p. 58

expresso con ellos".¹⁰La represión de este delito por parte de la Inquisición española no fue especialmente virulento. La gran mayoría de los procesados eran mujeres de ámbitos urbanos y rurales de bajo nivel cultural que combinaban las prácticas de la adivinación con otras artes mágicas (hechizos amatorios, magia curativa...), y cuya actuación estaba desligada del pacto diabólico.

Un ejemplo de la suavidad inquisitorial sobre esta materia nos lo proporciona el tribunal de Barcelona. A lo largo del siglo XVII se incoaron 51 procedimientos judiciales concernientes a cuestiones relativas a la adivinación incluidas dentro de un total de 369 causas correspondientes a delitos de brujería y superstición, porcentaje que representa un 13'82 por ciento respecto al número global de procesos resueltos.¹¹La levedad de las penas iba pareja a la actitud condescendiente de los inquisidores. La gran mayoría de los procesados recibían una severa amonestación con la advertencia de no volver a reincidir en el comportamiento delictivo, además de las penas espirituales (oír cierto número de misas, ir en peregrinación a determinado santuario, confesar y comulgar regularmente, etc) y pecuniarias que el tribunal considerara pertinente. Los castigos dictados por los jueces inquisitoriales no diferían prácticamente en nada de los aplicados a otras modalidades de la magia popular.

La jerarquía eclesiástica de Cataluña encomendó a los visitadores episcopales la vigilancia sobre los adivinos y demás especialistas mágicos. Los casos considerados más graves pasaban a la jurisdicción inquisitorial. En el Principado los tribunales diocesanos no se ocuparon de juzgar estas actividades. Los tribunales civiles sólo le prestaron atención cuando las prácticas adivinatorias iban asociadas explícitamente al delito de brujería.

La legislación sinodal de los distintos obispados catalanes remarcaba la necesidad de extirpar de sus diócesis las prácticas de las artes adivinatorias, instando a los sacerdotes de las parroquias a denunciar a toda persona de la que se tuviera fundada sospecha de entregarse a la práctica de predecir el futuro, y al mismo tiempo, desengañar a los feligreses de su comunidad de la

¹⁰ Cit. R.GARCIA CARCEL. *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Barcelona, 1980., p. 247

¹¹ J.L. de la TORRE DIAZ. "Bruixeria i superstició en la Inquisició catalana, segle XVII", *L'Avenç*, 61, 1983., p. 55

inutilidad de acudir a la consulta del adivino. A este respecto, las constituciones sinodales de Solsona celebradas en 1671 son bien expresivas:

*“Omnes ab omni illicita divinatione obstineant, nec ventura praenuncient, ac denique, ea omnia, quae Sixti Quinti Constitutio, quae suo loco inferetur, evitati praecipit, sub eadem poena ibi posita evitent, ac penitus effugiant. Parochi, sacerdotes et alii confessores summan adhibeant diligentiam in extirpando a fidelium, animis omni superstitionum, maleficiarum, divinationum, auguriorum, genere a vero Christianae Religionis culto, alieno, eos momentos, quam mala perpetient”.*¹²

Tanto las autoridades religiosas católicas como las protestantes consideraron la adivinación más como una simple superstición campesina producto de la ignorancia popular que no un delito con implicaciones diabólicas. Las mujeres eran las personas más expuestas a sufrir los desvaríos de la imaginación, opinión sostenida por los escritores más reputados de la teología cristiana. Sobre este particular, Martín del Río decía que la naturaleza y complejión de las mujeres es muy flaca y débil, lo que las predispone a creer que son revelaciones las sugerencias e imaginaciones naturales o diabólicas:

*“Son también las mujeres de naturaleza más húmeda, y lo húmedo fácilmente se muda y recibe diversas figuras, y más dificultosamente se aquieta y sosiega, y por eso las mujeres imaginan más presto y sustentan con mayor pertinencia sus imaginaciones que los hombres, y como, regularmente hablando, tiene menos de razón y prudencia que los hombres, es más fácil al demonio engañarlas con falsas visiones y revelaciones”.*¹³

Como sucedía con las prácticas de curanderismo, la autoridad eclesiástica prefirió que de su erradicación se ocuparan los predicadores apostólicos en sus misiones. Los teólogos y predicadores condenaron siempre toda técnica conducente a predecir los acontecimientos futuros. Los misioneros se enfrentaban a una de las creencias supersticiosas más extendidas dentro de la cultura europea. Las artes adivinatorias poseían especial arraigo en la Europa meridional, tanto en lo que respecta a la cultura docta como a la cultura popular. El análisis de las formas sabias de adivinación queda fuera del marco

¹² *Synodalia Caelconensis (1671)*, Lib.V, Tit.V,

¹³ Cit. F.FLORES ARROYUELO. *El diablo en España*, Madrid, 1985., p. 220

del presente trabajo y sólo será tratado referencialmente en su vinculación con las modalidades populares.

Al contrario de lo que sucedía con la adivinación de carácter intelectual (astrología erudita, cábala judía...) que requería un exhaustivo estudio por su complejidad, la adivinación popular descansaba en la observación e interpretación de la naturaleza y de las circunstancias fortuitas cotidianas que aparecían sin esfuerzo deliberado, considerados como indicios de buena o mala fortuna. En esta categoría entraban el realizar presagios observando las distintas fases de la luna, los vuelos y cantos de ciertos pájaros, dar crédito a los contenidos de los sueños, deducir el futuro de los hombres a través de las rayas de las manos, encontrar casualmente determinados objetos que la tradición decía que proporcionaban suerte, etc.

Junto a estas formas de adivinación que sólo precisaban de una observación pasiva de los signos naturales y casuales que rodeaban al individuo, existían otros procedimientos que necesitaban de una participación activa de la persona que predecía el futuro. Estas técnicas demandaban una acción experimental. En este marco se inscribían las adivinaciones por suertes o el empleo de hierbas como medio para obtener respuestas acerca de los sucesos futuros.¹⁴

La ejecución de los procedimientos adivinatorios implicaban una red de interrelación íntima entre todas las cosas, distintas según el contexto de propiedades y correspondencias, y cuya última función era desvelar el porvenir. La adivinación era uno de los principales recursos de la cultura popular para conjurar el peligro ante el presagio de futuras calamidades.

LA ADIVINACION NATURAL

Los fundamentos de la astrología científica

La astrología estaba entre las materias que el islam había heredado de la Antigüedad griega tardía. La ciencia del conocimiento de los acontecimientos venideros a través de la observación de los planetas había sufrido importantes transformaciones. La astrología griega había sido exportada a Persia y la India,

¹⁴ R.KIECKHEFER. "Magie et sorcellerie en Europe au Moyen-Age", R.MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie...op.cit.*, p. 26

y allí experimentó sustanciales modificaciones y un notable desarrollo. Los astrólogos árabes aprendieron sus técnicas e incorporaron muchas adaptaciones. A partir del siglo XII, con la consolidación del avance cristiano de la Reconquista en España, numerosos manuscritos de obras astrológicas y alquímicas fueron traducidos del árabe al latín, circunstancia que favoreció enormemente la difusión de la astrología entre la cultura sabia del occidente europeo.

Para la cultura científica del Renacimiento y de gran parte de la Edad Moderna, la posición de los astros en el firmamento podía ser síntoma evidente del desencadenante de toda una serie de flagelos a consecuencia de las irradiaciones de los cuerpos celestes. De la posición que mantuvieran entre sí y de la naturaleza astral benéfica o maléfica que poseyeran dependía en gran medida la fortuna o la desgracia más inmediata sobre las tierras en que ejercieran sus influencias. De este modo, los terremotos, carestías, tempestades, epidemias, enfermedades y guerras podían interrelacionarse por la razón que dominase algún planeta con malos influjos.¹⁵

Este pensamiento sobre la influencia de los astros en la vida humana era heredado de la Antigüedad greco-romana. La época renacentista poseía una concepción del cosmos que apenas si había sufrido transformación desde Aristóteles y Tolomeo. El geocentrismo y la percepción conceptual de vivir en un universo antropocéntrico predominará en los espíritus de los hombres cultivados hasta las últimas décadas del siglo XVII, cuando progresivamente se afirme la teoría heliocéntrica de Copernico. No hay hasta entonces, pues, una ruptura clara entre el mundo inorgánico y el hombre.

Según la creencia imperante, todas las cosas del mundo natural estaban constituidas de cuatro elementos: tierra, agua, aire y fuego, los cuales poseían sus respectivas correspondencias atributivas: frío, húmedo, seco y cálido. Todo ello podía combinarse en medida diferente y con una amplia gama de afinidades y contrastes. Esta teoría de los elementos se prolongaba a los astros, pues se pensaba que los siete planetas entonces conocidos y los doce signos del zodiaco tenían alguna influencia, ya fuese fría, húmeda, seca o

¹⁵ J.VERNET. *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, 1974., p. 6. Sobre la situación de la astrología en la Baja Edad Media y principios del Renacimiento es interesante el trabajo de M. PREAUD. *Les astrologues à la fin du Moyen Age*, París, 1984.

caliente, en una estrecha interdependencia entre el mundo astral y los elementos terrestres.¹⁶ Los astros estaban dotados de cualidades particulares. La intensidad de su influencia dependía de la posición del planeta en el cielo. No podía separarse la acción de un solo astro de la que mantuviera con el conjunto de los demás. Era un juego de fuerzas positivas y negativas que, combinadas, determinaban el resultado final de su influjo sobre las cosas terrenas. El astrónomo y naturalista Bernardo Pérez de Vargas, reflejando el ambiente intelectual de la época, escribía en 1563 lo siguiente:

*“La dificultad de los juicios consiste en la irradiación de las influencias celestiales. Dichos cuerpos celestiales como entre si son diversos, unos más poderosos que otros; otros más débiles, y más flacos, así antes los dichos sus influencias hay diferencias y subalternación”.*¹⁷

En la España del siglo XVI, la teoría copernicana –el sol es el centro de nuestro sistema solar y el resto de los planetas orbitan a su alrededor- pese a no hallar obstáculos ni religiosos ni científicos para su difusión, gozaba de pocos adeptos, no obstante haberle concedido la Universidad de Salamanca en 1561 el privilegio de que se enseñara indistintamente junto a la teoría tradicional de los maestros griegos antes mencionados –la tierra es el centro del sistema planetario sobre el que giran todos los demás astros celestes, incluido el sol- y a pesar de que en 1594 se creará una cátedra especial en la misma universidad para difundir la enseñanza del sistema heliocéntrico. Pero lo único cierto es que la tradición académica escolástica se impuso en toda regla y con ello se retrasó considerablemente la consolidación científica del sistema copernicano en España.¹⁸

La elite cultural participaba de los postulados de la teoría astrológica antigua. Personajes de la talla intelectual de Miguel de Cervantes y fray Luis de León admitían la indiscutible influencia de los astros sobre la tierra, siempre que se respetara escrupulosamente el dogma católico pronunciado al respecto por la Iglesia. Se trataba de conciliar la teoría de las influencias planetarias con la libertad humana. En este marco se seguían las normas pronunciadas por Santo

¹⁶ F.YATES. *La filosofía oculta de la época isabelina*, México, 1982., p. 84

¹⁷ Bernardo PEREZ de VARGAS. *Fábrica del universo*, 1563., Fol. 55

¹⁸ A.DOMINGUEZ ORTIZ. “Aspectos de la España de Feijoo”, *Hechos y figuras del siglo XVIII*, Madrid, 1973., p. 139-152

Tomás de Aquino, que toleraba el ejercicio de la práctica astrológica, siempre que admitieran sus adeptos que los astros influyen pero no determinan.

La Iglesia aceptaba los pronósticos que hicieran referencia a conjeturas o inclinaciones que pudieran deducirse de las observaciones de los movimientos de los astros, pero jamás admitió los vaticinios de la astrología judiciaria, que deducía de la posición de los planetas en el hemisferio celeste todos los acontecimientos terrestres futuros. Pedro Ciruelo es diáfano sobre el particular:

*“Es lícito inquirir por medio de los astros si el niño recién nacido será de buen o de rudo ingenio para las letras o para las artes y ejercicios, porque esa Astrología es ciencia verdadera como la Filosofía Natural o la Medicina. Pero en cambio no puede prever lo que le ocurrirá al viajero en el camino, si ganará o perderá en el juego, los secretos del corazón, si su mujer le será fiel”.*¹⁹

El jesuita Juan de Mariana es del mismo criterio: *“Ten por futilísima y vana todo arte que pretenda aprovecharse del conocimiento del cielo para indagar el futuro”.*²⁰

El Concilio de Trento por bula promulgada el 24 de marzo de 1564 indicaba la necesidad de prohibir la astrología judiciaria. En 1582 la Suprema publicó un edicto condenando los libros que tratasen de esa materia. El pontífice Sixto V, a finales del siglo XVI, mencionó la doctrina astrológica al condenar por incompatible con la libertad humana los intentos de subordinar la voluntad humana a los designios de los astros, con la finalidad de adivinar las cosas futuras y de valerse de fuerzas ocultas para sacar beneficio personal o dañar al prójimo.

Los textos catequéticos catalanes del siglo XVI también reprobaban la creencia en la astrología de carácter determinista que pronosticara el porvenir de las personas: *“Si ajutjat determenadement de ferma crehença que tots los planetas e constellacions en que algu es nat la de constrayir de fer be, o mal prohibit es e mortal peccat”.*²¹ En un párrafo de una plática misional catalana escrita muchos años después de la anterior se reitera la condena. En pleno siglo XVIII no era extraordinario que el misionero se dirigiera a su público oyente en estos términos: *“Que pecats no cometen aquells, que volen saber la*

¹⁹ Pedro CIRUELO. *Reprobación...op.cit.*, p. 27

²⁰ Juan de MARIANA. *Historia General de España* (Biblioteca de Autores Españoles), Vol.XXX., p. 6

²¹ *Dels confessors...op.cit.*, Fol. XXI

sua planeta que diuhen, quin temps viuran, si moriran de repente, mort violenta, o de gran malaltia".²²

Para el clero del Principado, por el contrario, era lícito efectuar pronósticos astrológicos siempre que se respetaran las reglas establecidas por las autoridades religiosas de no interrogar los cielos con ánimo de conocer el futuro. El mismo catecismo catalán del siglo XVI mencionado unas líneas más arriba aprueba consultar a los planetas para deducir sus influencias sobre el plano meteorológico:

"Usar de les constellacions o planetas per a coneixer les coses esdevenidores les quals es dedueixen de les influences celestials: sequetats, e plujas e semblant dich que no es illicit segons Sant Thomas".

Esta permisividad eclesiástica en esta parcela de saber astrológico estimuló la confección de interpretaciones basadas en las observaciones planetarias y su correspondiente influencia, tanto en el aspecto meteorológico como en los diversos actos de la vida humana. Un ejemplo nos lo proporciona Jerónimo Muñoz, matemático y astrólogo del siglo XVI, en su pronóstico sobre las repercusiones de los eclipses y las conjunciones planetarias en el caso concreto acaecido en la ciudad de Valencia el día 26 de septiembre de 1577:

*"Ha acontecido en el signo de Aries cerca de la décima casa del cielo, el planeta más poderoso es Marte, el cual, teniendo señorío sobre los eclipses, suele, por demasiado calor, corromper el aire y hacer vientos calurosos, que son ponientes, los cuales causan asmas y putrefacciones, y suelen hacer muchos relámpagos, truenos, rayos, llamas y cometas; causa tempestades por los cuales se pierden muchas naves y galeras y otros vatales; quema los mantenimientos necesarios para la vida y gasta los cogidos y frutos de la tierra; causa fuegos repentinos, grandes fiebres, tercianas sencillas y dobles; fiebres ardientes, dolores de costado, ahogamientos por mucha sangre y mucha cólera, cámaras de sangre y flujos de sangre por diversas partes del cuerpo, causa muchas muertes súbitas y violentas..."*²³

Las mayores anomalías ocurrían cuando el planeta dominante del eclipse era saturno, marte o mercurio. Por el contrario, los efectos más beneficiosos los

²² BUB. *Pláticas espirituales...Ms.cit.*, p.104

²³ Hyeronimo MUÑOZ. *Suma del pronóstico del cometa del eclipse de la luna que fue a 26 de septiembre del año 1577, a las 18 horas, 21 minutos: el qual cometa ha sido causado por el dicho eclipse, Valencia.*, p. 2

reportaban júpiter y venus. Por los colores que desprendía el eclipse cuando se encontraba en el firmamento celeste deducían cual era el astro que dominaba y su interpretación. La razón aducida era que dichos colores eran vapores exhalados del aire terrestre trasladados hasta las capas atmosféricas más elevadas de la tierra, por la virtud del planeta que regía el eclipse y que proporcionaban unas determinadas coloraciones al sol y a la luna. Si estas aparecían a los ojos del observador como negras o verdes, era señal inequívoca de que se estaba en presencia de un eclipse regentado por saturno; si blancas y claras, júpiter; si rojas, marte; si amarillas o doradas, venus; si adquirían tonos jaspeados o con múltiples colores, mercurio. Los vapores levantados de la atmósfera de la tierra diferían en variedad y densidad según las virtudes del planeta. De este modo, saturno, considerado como el más nefasto de los planetas por su perniciosa influencia, condensaba el aire elevando los vapores más densos y gruesos de la tierra provocando una coloración negra. Marte, por el contrario, atraía y levantaba vapores secos y mucho más sutiles con un poder de evaporación muy fuerte por lo que los eclipses de este planeta tenían un color rojizo.²⁴Cada planeta ejercía una determinada influencia sobre la corteza terrestre manifestada en lo que los coetáneos bautizaban como “la región suprema del aire”.

La Inquisición española siguió fielmente las indicaciones de la jerarquía romana. Se salvaban de la fulminante condena los pronósticos que sólo se limitaran a conjeturar aspectos o inclinaciones de las conjunciones astrales, pero nunca se aceptaron pronósticos sobre la base de prever el futuro. Teóricamente, la práctica de la astrología era de libre ejercicio siempre que se respetasen las normas establecidas y no se recurriese a la astrología judiciaria. De esta manera no era nada extraño que incluso algunos religiosos se atrevieran a realizar horóscopos, con el riesgo siempre latente de que sobrepasaran los límites prescritos y que más de uno diera con sus carnes en las cárceles inquisitoriales.²⁵

²⁴ Bernardo PEREZ de VARGAS. *Fábrica del universo...op.cit.*, p. 48

²⁵ Juan Blazquez Miguel proporciona algunos ejemplos de religiosos que tuvieron problemas con la Inquisición por la práctica de la astrología: *La Inquisición en Cataluña...op.cit.*, p. 277-278

Astrología popular y observancias del tiempo

La práctica de la astrología científica basada en el examen detallado del movimiento de los cuerpos celestes parece haber sido una actividad poco habitual en Europa hasta el siglo XII. En contrapartida, el recurso a la astrología popular fundamentada en la observación y seguimiento de las diversas fases de la luna y de los planetas para pronosticar acontecimientos venideros, fue una realidad cotidiana en el continente desde tiempos precristianos.

Fundamentalmente, la astrología popular se dirigía a observar los cambios producidos en las fases de la luna más que en los movimientos de los demás astros. La razón radicaba en que el satélite de la tierra podía ser observado más fácilmente que los otros planetas a consecuencia de la proximidad con la tierra, y sus distintas mutaciones más rápidamente comprendidas.

En Cataluña, las formas más simples de observación astrológica popular hacían precisamente referencia a las diferentes fases por las que atravesaba la luna durante el ciclo de rotación terrestre. Se estaba muy atento a la posición que tuviera la luna para iniciar ciertas actividades, como edificar casa nueva o casarse. Durante el siglo XVI los textos doctrinales catequéticos del Principado censuran esta conducta: *“Si aguardat lo curs de la lluna per edificar casa, o tractar matrimoni o semblants cosas, prohibit es”*.²⁶ Dos siglos después otro catecismo catalán repite una censura similar sobre este particular:

“La vana observancia es una superstición que se vale de medios improporcionados, no instituidos por Dios, a fin de alcanzar algún efecto, como observar la luna menguante, o luna llena, para cortar los árboles”.²⁷

Algunas prácticas que los reformadores católicos calificaban de supersticiosas se han de inscribir dentro de la corriente de observaciones relacionadas con los movimientos planetarios y la observación del estado del cielo, procedimientos utilizados por la cultura popular con un sentido augural para predecir acontecimientos futuros. En este sentido, una de las manifestaciones más peculiares empleadas por los campesinos en la España Moderna para saber que les depararía el porvenir, la constituían ciertas

²⁶ *Dels confessors...op.cit.*, Fol. XXI

prácticas de observación destinadas a la predicción del tiempo anual climatológico.

Estas técnicas de observancia eran utilizadas en pronosticar cambios climáticos y en averiguar perspectivas de futuras convulsiones atmosféricas. Por medio de la observación astral y del firmamento celeste podía llegar a deducirse el pronóstico del clima que regiría en la naturaleza durante los inmediatos meses posteriores. Alfonso de Madrigal, *el Tostado*, obispo de Avila a finales del siglo XV, se lamentaba amargamente de la actitud de muchos de los feligreses de su diócesis, entregados a la costumbre de observar los movimientos de los planetas para pronosticar por los astros futuras alteraciones meteorológicas:

*“Una manera de adorar dioses ajenos es cuando algunos adoran al sol o a la luna o a las estrellas porque los ven como cosas hermosas y lucientes, creen que estos tengan poder de darnos buenos temporales o malos, y lo que esto hacen son idólatras, porque el sol y la luna y las estrellas son cuerpos sin entendimiento ni vida aunque lucientes y hermosos así como el fuego que es luciente y de gran claridad, pero cosa sin vida es el fuego y no han de pedir a los cielos y a las estrellas hacer bien ni mal, más de quanto place a nuestro Señor Dios. No debemos honrar ni adorar a los cielos ni estrellas ni inclinar delante de ellos salvo a un solo Dios”.*²⁸

Las fuentes denuncian este comportamiento en amplios sectores de la población rural española. El clérigo Juan de Dueñas en 1545 insta a todos los sacerdotes a que averiguen como primer motivo de desobediencia a la ley de Dios si en sus parroquias: *“Se adora alguna criatura por Dios, como el sol, o la luna o a las estrellas. Si cuando primero aparecen se les hace alguna oración”.*²⁹ En esta misma línea insiste Martín de Azpilcueta en uno de los libros confesionales más difundidos a lo largo del siglo XVI, donde se indicaba que el sacerdote había de exhortar al penitente a confesar si hubiera realizado prácticas como: *“Qual es la ceremonia de rezar antes que salga el sol”.*³⁰ Martín del Río también cita la frecuencia de este comportamiento: *“...si quis febril laboret, iubent pror sus nudum se soli exorient, opponere, ac simul cerro*

²⁷ Antoni MARSAL. *Catecismo explicado, y predicado...op.cit.*, p. 271

²⁸ Alfonso de MADRIGAL. *Tratado de confesión, y otras muy nobles cosas hecho por el reverendo y muy sabio señor Don Alfonso de Madrigal por la gracia de Dios obispo de Avila, y maestro en tanta teología que se llama el Tostado*, 1498

²⁹ Juan de DUEÑAS. *Remedio de pecadores...op.cit.*, p. LXVIII

numero Dominica orationes Salutationes Angelicas recitare".³¹ En un confesional catalán publicado en las primeras décadas del siglo XVI aparece una minuciosa listas de prácticas contrarias a la religión a extirpar por los sacerdotes y misioneros rurales. Como primer pecado contra Dios se cita la práctica de la gente rústica de: "*adorar alguna criatura en lloch de Deu con lo sol o lluna o estrellas e semblant tal pecat es prohibit*".³²

Los rastros de un pretendido culto solar están documentados en Europa a partir de los siglos XV y XVI. A este respecto, Louis Chatellier cree que ello no debe explicarse por la supuesta herencia de una vieja creencia religiosa pagana, superviviente a través de los siglos. Este historiador francés opina que su origen se ha de buscar en una interpretación equivocada de la pastoral católica por parte de los laicos. Según su opinión, el sacerdote en el transcurso de la misión se vería confrontado a utilizar un símil para explicar y hacer mejor comprender el dogma del Dios único, pero al mismo tiempo formando parte sustancial de una de las tres personas de la Santísima Trinidad. En su ejemplificación doctrinal el predicador evocaría la imagen del sol, explicando a su auditorio que aquel astro incandescente situado en el centro del firmamento era la fuente de la luz y del calor, indispensable para la perpetuación de la vida.

El problema de semejante discurso propagado entre la masa de los feligreses era que la interiorización de su contenido podía resultar radicalmente distinto del propuesto por el sacerdote, degenerando de hecho en un culto al sol y por extensión a los demás cuerpos celestes con clara connotaciones mágicas. A ello contribuiría la gran difusión de la fiesta del Corpus-Christi en todo el mundo cristiano a partir de los últimos siglos de la Edad Media, puesto que Dios es representado bajo la forma de un sol resplandeciente portado a lo alto solemnemente durante la procesión por el obispo revestido con sus más altas dignidades y seguido por un numeroso cortejo de sacerdotes. En este marco cultural, la imagen era percibida por los fieles con una tal intensidad que a menudo terminaban por establecer una relación de proximidad con el ser divino.³³

³⁰ Martín de AZPILCUETA NAVARRO. *Manual de confesores y penitentes...op.cit.*, p. 73

³¹ Martín del RIO. *Disquisitionum magicarum...op.cit.*,p. 205

³² *Enterrogatori e confessional...op.cit*

³³ L.CHATELLIER. *La religion des pauvres...op.cit.*, p. 128-129

Este culto a los astros celestes cuyo objeto era el granjearse sus favores a fin de que propiciaran buenos temporales y revelasen los acontecimientos futuros, se complementaba con la respuesta que la naturaleza ofrecía a las interpretaciones de la cultura agraria.

Relacionada con esta problemática, en los escritos de los reformadores de los siglos XVI y XVII se da fe del ejercicio en amplios sectores de la población rural de ceremonias relacionadas con pronósticos climáticos y de la fertilidad de la tierra, a las cuales se condena como actividad diabólica y práctica de gente poco cristiana.

En una sociedad de muy bajo nivel tecnológico resultaba imprescindible acudir a las interpretaciones que la naturaleza ofrecía. En este contexto, las necesidades agrícolas de la sociedad tradicional han otorgado una importancia primordial a las circunstancias que favorecen o perjudican el trabajo de la tierra. Se hace necesario que el sol, la lluvia, los vientos y en general todos los meteoros se sucedan con periódica regularidad para que las cosechas y el ciclo agrícola subsiguiente lleguen a buen término, y con ello pueda alimentarse y subsistir la población. Al depender la cultura popular rural de una manera directa de los condicionamientos atmosféricos para el desarrollo de la vida material, ello da lugar a la formación de variados pronósticos, aforismos y supersticiones.

Las fuentes religiosas denuncian la celebración en el transcurso de los primeros días del año de ciertas prácticas que remitían a las antiguas conmemoraciones de las calendas de enero, cuyo objeto principal era pronosticar la meteorología venidera y asegurar por medio de la realización de rituales la prosperidad futura. Para los reformadores estas actividades eran flagrantes supersticiones con claras reminiscencias de arcaicas tradiciones paganas. Desde la Edad Media la Iglesia condenó este género de modalidades adivinatorias como prácticas abiertamente contrarias a la doctrina cristiana de la divina providencia al querer sus participantes arrancar a Dios el control absoluto del tiempo.

Benito Remigio Noydens relata que los campesinos castellanos del siglo XVII tenían los doce primeros días del mes de enero para pronosticar por ellos los sucesos de todos los meses del año. A estos días se les llamaba “cabañuelas”. Observaban la temperatura y el estado del cielo en cada uno de los citados

días. Las diferentes y diversas circunstancias observadas se hacían corresponder con los meses siguientes del año, enero, febrero...y así sucesivamente. Si el quinto día del mes de enero resultaba frío y lluvioso le correspondía un mayo semejante por la correlación numérica, y así con los restantes. Nuestro informante añade que en aquellos días los campesinos se enviaban unos a otros el parabien de la fructífera cosecha que esperaban para el mes de agosto, se intercambiaban regalos y se realizaban banquetes conmemorativos con mesas repletas y abundantes como anticipo de buenas cosechas y prospera fertilidad.³⁴

Todas estas actividades tenían para la Iglesia un olor demasiado fuerte a paganismo antiguo que adquiriría la forma de un culto idolátrico a los astros planetarios. Los reformadores atribuían su práctica comúnmente a la ignorancia de la gente rural que repetía miméticamente una vana ceremonia heredada de sus antepasados, detrás de la cual podía encontrarse la fuerza manipuladora del demonio, quien imbuía en la mente de las personas la creencia en la efectividad real de tales prácticas para revelar las cosas futuras y tener fértiles cosechas. Así lo expresaba el escritor y jurisconsulto Francisco Torreblanca uno de los más destacados autores sobre el tema demonológico en la España del siglo XVII:

*“Item vanitatis observatores sunt, qui Kalendas Ianuari, quasi in principio anni fati augurio observant, aut festivo ritu colunt, ut prosperum sibi quidquam profiteantur, qui vana confetur observatio mixta divinationis...ve strenae deae apulis vacant, aut strenas mittunt, vel accipiunt, mera est idolatria”.*³⁵

Los registros documentales de la Cataluña del siglo XVI mencionan explícitamente la práctica por parte del campesinado catalán de determinados ritos cuya finalidad era atraer los beneficios de la abundancia y la prosperidad agrícola ante el año que empezaba. Se calificaba de grave pecado de idolatría adornar en el transcurso de aquellos días las casas con ramas verdes como símbolo augural de fertilidad: *“Si en las calendas del mes folgat eps plaer enramat la casa de herba verda, aquesta observança es de pagans”.*³⁶Y no

³⁴ Benito Remigio NOYDENS. *Práctica de curas...op.cit.*, p. 13

³⁵ Francisco TORREBLANCA VILLALPANDO. *Epitome delictorum in quibus apperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*, Sevilla, 1616

³⁶ *Dels confessors...op.cit.*, p. XXI

menos censurable resultaba a ojos de la Iglesia ofrecer e intercambiar en los mismos días regalos para tener buena fortuna en el año que empezaba: “*Si a donat res en las calendas de gener per bon auguri, prohibit, es*”.³⁷ De igual manera se reprobaban ciertas costumbres como colocar carbón colgando de las puertas de las casas en la noche de Navidad, creyendo que con ello se evitaban las tormentas de granizo: “*Si ha observat algunes vanitats supersticiosas com penjar carbons en la nit de nadal contra la pedra*”.³⁸

Las autoridades civiles también se ocuparon de cortar los excesos que causaban estas manifestaciones. Una lejana reminiscencia de la tradición antigua persistía todavía entre la cultura urbana de la Baja Edad Media. En el siglo XIV las autoridades municipales de Barcelona promulgaron diversos edictos prohibiendo las *strenae* (regalos) que tenían lugar durante el primer día de enero. En esta disposición coercitiva no era ajena la influencia de la Iglesia, que consideraba este acto como contrario al ideal cristiano de caridad, ya que a menudo era un regalo interesado que causaba la envidia en quien no pudiera corresponder con otro obsequio de parecida categoría. Las *strenae* se oponían a la limosna cristiana, gratuita y unilateral.³⁹

Estas prácticas parece que desaparecieron por completo a medida que avanzaba el siglo XVI, ya que ningún catecismo o sermón misional catalán de los muchos consultados de los siglos XVII y XVIII menciona semejantes ritos. Desgraciadamente, carecemos de noticias acerca del grado de penetración del cristianismo en estas celebraciones, y sobre cual sería la interiorización conceptual que los campesinos de la Cataluña del siglo XVI harían de estas celebraciones así como su articulación dentro del sistema de creencias religiosas.

Otra variante adivinatoria relacionada con las observaciones naturales que emerge en los escritos de los predicadores es el vaticinio del tiempo climático anual deduciéndolo de ciertos días del año. El veinticinco de enero, festividad de la Conversión de San Pablo, era una fecha clave para conocer los augurios. Con este fin se observaba el cielo y las condiciones ambientales en las distintas horas del día, y por este procedimiento hacían las correspondientes

³⁷ *Ibid*

³⁸ *Ibid*

³⁹ J-Cl.SCHMITT. *Historia de la superstición...op.cit.*, p. 78

interpretaciones para todo el año. Si en la fecha señalada estaba sereno, denotaba un año próspero y fértil con gran abundancia de frutos. Si por el contrario el día amanecía cubierto, lluvioso o con niebla indicaba futura escasez de la tierra y dificultades graves en general. En otras localidades estos pronósticos regían para los días de San Vicente y San Urbano, como lo señala Martín del Río:

*“Reliqua aute dierum observatio quae vana est, ut ex unu die caeteros anni proventus coiectare, quemadmodu ex die Conversionis S. Pauli, festivivitatís San Vicenti, Urbani, similiu quibus supersticiosi homines anni casus divinantur, ubi sup, ex quo superstitiosus facerunt versos: Clara dies Pauli bona tempora denotat anni”.*⁴⁰

Noydens recoge otras interpretaciones. Si durante estas jornadas soplabla viento fuerte era indicio de importantes conflictos sociales entre vecinos; si el día amanecía con niebla intensa o lluvia persistente revelaba funestos presagios como muerte de animales por epidemias y gran penuria material; si la jornada era clara la prosperidad estaba garantizada.⁴¹ El refranero popular ha dejado constancia de la creencia: *“San Vicente Klaro, pan harto; San Vicente eskuro, pan ninguno”.*⁴²

En esta misma línea de observancia popular, ciertos días y horas del mes y del año se consideraban más afortunados que otros. La desgracia y la fatalidad podían tener lugar especialmente en los llamados “días egypciacos”, aunque si se conocían previamente había la posibilidad de tomar precauciones para evitar el infortunio. La literatura religiosa del Siglo de Oro se hace repercusión de esta creencia. Gaspar Navarro arremete contra este género de observación:

*“Opinión, y parece es muy vano, y de Gentiles e idólatras, y fuera de razón natural, decir que hay días, horas, y meses aciagos, y desdichados; es también sin duda alguna cosa contra la sagrada escritura. Luego todos los que ponen su efecto, que no se haga, ni se emprenda tal, o tales negocios en tal día, mes u hora, es vano y supersticioso y debe tener pacto por los menos implícito con el demonio”.*⁴³

⁴⁰ Martín del RÍO. *Disquisitionum magicarum...op.cit.*, p. 456

⁴¹ Benito Remigio NOYDENS. *Práctica de curas...op.cit.*, p. 13

⁴² Gonzalo CORREAS. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, 1627 (Edición del Institut d'études ibériques et ibero-américaines de l'Université de Bordeaux), p. 270

⁴³ Gaspar NAVARRO. *Tribunal de superstición...op.cit*

En este mismo sentido de repulsa se expresaban los textos pastorales dirigidos a la reforma espiritual de los laicos en la Cataluña del siglo XVI: “*Si a observat principis de mesos, dies egypciachs, nil dia de dimars en no començar ni fer algunes coses, es peccat*”.⁴⁴ De igual modo el ritual diocesano de Gerona del año 1550 condena tajantemente semejante conducta: “*Si observavit unam diem magis, ut dias egypciacos, vel diem in que occurrit decapitatio sancti Joannis Baptiste, vel diem Ascensionis in collegendis herbis...*”.⁴⁵

Acerca de esta cuestión, la Iglesia no distinguía la erudición de la cultura docta fundamentada en la astrología oriental, transmitida a occidente a través de la literatura de la magia docta renacentista, de las creencias populares basadas sobre la costumbre antigua. La tradición cultural sabia bebía directamente de las fuentes astrológicas de la antigüedad. La creencia en los días adversos estaba basada en la ciencia de la numerología. Su número variaba en función de la cultura histórica a la que nos estemos refiriendo. En general, los días considerados aciagos eran treinta y seis, tres por mes, especialmente funestos eran el tres de abril, el tres de agosto y el tres de diciembre. A este respecto, los egipcios diferenciaban ya los días y horas favorables y nefastos, práctica que siguieron los griegos estableciendo una serie de días propicios para unos actos y desfavorable para otros. Esta creencia pasó a Roma donde se seguía escrupulosamente la norma de abstenerse de realizar cualquier actividad delicada en día señalado como nefasto, actitud que se prolongó hasta la Edad Media, incorporándose a los cómputos eclesiásticos del calendario medieval y a los libros de medicina desde al menos el siglo IX. Sobre este último aspecto, los médicos observaban con sumo cuidado los días fastos y nefastos para determinar los momentos más convenientes para tomar las medicinas o sangrar a los pacientes. En la vida cotidiana no se empezaba ningún negocio o viaje en los días nefastos. La Iglesia medieval les otorgó una explicación cristiana: estas jornadas serían los aniversarios de las diez plagas bíblicas de Egipto. La circunstancia de que su número fuera sustancialmente superior al mencionado en el correspondiente capítulo del Antiguo Testamento del libro de la Biblia no molestaba a los teólogos, la causa podía deberse a que los flagelos enviados por Dios sobre el

⁴⁴ *Dels confessors...op.cit.*, Fol. XXI

⁴⁵ *Ordinarium sacramentorum...op.cit.*, Fol. X

reino de Egipto fueran mucho más numerosos que los consignados en la narración bíblica.⁴⁶

Por su parte, la creencia popular admitía que la semana tenía dos o tres días nefastos en los cuales las personas habían de abstenerse de emprender ciertos trabajos. Estas jornadas variaban en función de la región o incluso de la localidad donde se observasen. Algunos días de la semana eran especialmente peligrosos para realizar determinadas actividades. En los catecismos doctrinales catalanes son bastante abundantes las referencias en los diversos ámbitos de la vida ordinaria. Así, muchas mujeres se abstenían de hilar los sábados en honor a la Virgen María a fin de no atraer la desgracia.⁴⁷ Otros no se cortaban jamás las uñas en viernes o evitaban barrer la casa en ese día, o abrir el tonel de vino nuevo el quinto día de la semana o en la festividad de San Juan Degollado para que no se volviese agrio.⁴⁸

Todo un repertorio de calamidades podían evitarse si se observaba la precaución de respetar como jornadas tabú ciertos días de la semana y del mes para comenzar determinados trabajos.

Junto a estas prácticas de observación de fondo cultural muy antiguo, aparecen de modo paralelo en una estratificación cronológica de tiempo y espacio distinta, pero yuxtaponiéndose a las primeras en la escala de los valores sociales, una gama de tradiciones culturales basadas en las observaciones de la naturaleza surgidas de la necesidad vital de crear nuevas respuestas a las incógnitas que planteaba el futuro. La cultura popular al incorporar elementos de la cultura cristiana modificará sus esquemas de conducta tradicionales, creando otros nuevos pero sin destruir por completo los antiguos, transformándolos y adaptándolos a su cosmovisión cultural en un sentido innovador y creativo. A consecuencia del ínfimo nivel técnico de las comunidades rurales del Antiguo Régimen era imprescindible conocer con suficiente anticipación que les reservaba el futuro para tomar, si fuera necesario, las pertinentes medidas protectoras.

Sobre este particular escribe en 1592 el jesuita Juan de Mariana al denunciar los errores supersticiosos del pueblo, señalando inconscientemente el carácter

⁴⁶ J-CI. BOLOGNE. *Du flambeau au bûcher...op.cit.*, p. 150

⁴⁷ ACA. *Plática contra la superstición...Ms.Cit.*. Sin numerar

⁴⁸ BUB. *Explicació dels manaments de la lley de Deu...Ms.Cit.*, Fol. 125

progresista e innovador de la cultura popular en lo que respecta al sistema de creencias religiosas, siempre buscando nuevas soluciones ante las circunstancias adversas que precisaban una respuesta adecuada:

*“En este tiempo mucho se han acrecentado, así los vicios como las virtudes...En lo que más se señalan es en la constancia de la religión y creencia antigua, con tanta mayor gloria, que en las naciones comarcanas en el mismo tiempo todos los ritos y ceremonias se alteran con opiniones nuevas y extravagantes”.*⁴⁹

En el terreno práctico ello se traducía, por ejemplo, en la creencia de que ciertos días del año eran especialmente nefastos para la agricultura, porque durante aquellas jornadas se engendraban potentes tempestades productoras de granizo arrasadoras de cosechas. En ciertas localidades se tenía por infausto el día de San Juan, en otros San Lorenzo, San Pedro, Santiago Apóstol y así sucesivamente. En Asturias y parte de Castilla se tenía por creencia general que en el día de Santa Clara habría tempestad segura.⁵⁰ En el mismo marco geográfico existía la convicción de que en todos los martes santos llovía indefectiblemente, pues en ese día se celebraban las lágrimas de San Pedro con lo que deducían que tenía que llover forzosamente en aquella jornada,⁵¹ en una nueva demostración de la ley mágica de la similitud donde las circunstancias del plano celestial tenían efectos semejantes en la tierra.

Muchas veces ello ocurría porque en tales días estivales antaño se hubieran registrado uno, dos o tres temporales de importancia en un espacio relativamente corto de años, factor habitual en estos meses, por lo que deducían que en tal jornada habría tempestad garantizada en un intento de dar respuesta y solución a la problemática que se les presentaba, haciendo reglas de las casualidades, provocando el surgimiento de nuevos paradigmas incorporados al amplio y complejo repertorio de la cultura popular, cuya expresión más visible es una religiosidad que estructura según su propia lógica interna los valores transmitidos por la religión oficial.

⁴⁹ Juan de MARIANA. *Historia general de España...op.cit.*, p. 6

⁵⁰ Benito FEIJOO. “Observaciones comunes”, *Teatro Crítico Universal*. Vol.V, Discurso V (Biblioteca de Autores Españoles. Vol.LVI., p. 242)

⁵¹ Benito FEIJOO. “Observaciones comunes”...*op.cit.*, p. 242

Ello da lugar a la aparición de nuevos comportamientos sociales en una simbiosis cultural de diversos estratos, folklóricos y religiosos. Un ejemplo nos lo proporciona la extendida creencia en los cambios de tiempo regulados a las t mporas cristianas. Las t mporas eran cuatro series de tres días de ayuno y abstinencia instituidos por la Iglesia al principio de las cuatro estaciones del año. Este ayuno era obligatorio en tres días de la semana: miércoles, viernes y sábado. Posteriormente este precepto de la Iglesia fue substituido por la abstinencia de comer carne los viernes. Su práctica esta documentada desde los primeros siglos del cristianismo. Su origen parece estar en ciertas fiestas de carácter penitencial celebradas por los labradores de la Antigua Roma al principio de la recolección, de la vendimia y de la sementera. Estas fiestas ya cristianizadas pasaron a incorporarse al ceremonial del calendario eclesiástico. A este respecto, existía la creencia de que el tiempo cambiaba en función de la t mpora. La gente rural defendía la idea de esta observación argumentando que el aire levantado al término de cada t mpora dominaba hasta la siguiente. De este modo, si los últimos días de una estación del año eran lluviosos deducían que los tres próximos meses serían en general muy húmedos.⁵²

También se atribuía a determinados días del año un carácter nefasto por la creencia de que en ciertas noches se engendraba en el cielo el granizo que en el transcurso del año habría de dañar las cosechas. Para hacer frente a esta potencial amenaza se recurría a la ayuda de un objeto litúrgico cristiano con formidables poderes conjurativos –la campana- con la finalidad de neutralizar el peligro. En este caso, la campana deviene un instrumento protector espiritual formidable gracias al cúmulo de bendiciones y exorcismos de los que estaba cargado el bronce y que el obispo, o en su defecto el cura párroco, se encargaba de infundir mediante los rezos y los salmos pronunciados en solemne ceremonia antes de ser colocada en su sitio para salvaguarda de hombres, sembrados, bestias y barrera invisible contra los ataques de los demonios,⁵³ convirtiéndose en un objeto milagroso de efectos sensoriales.

⁵² *Ibid.*

⁵³ Sobre el tema de las campanas ver J.AMADES. *Les campanes*, Barcelona, 1935. Acerca de la misma temática en relación a la cultura popular del Antiguo Régimen ver M.GELABERTO VILAGRAN. *Tempestades y conjuros de la naturaleza. Aspectos mágico-religiosos en la Alta Edad Moderna*, Tesis de licenciatura (inédita), Universidad de Barcelona, 1987

De esta manera, era costumbre habitual en muchas localidades de Castilla tañer las campanas de sus iglesias durante las noches de los tres primeros días de febrero.⁵⁴ Así se trataba de impedir la coagulación del granizo, ya estuviera el firmamento nublado o raso en esas noches. En la relaciones topográficas de Castilla aparece registrada esta actividad en las primeras jornadas del segundo mes del año. Preguntados los vecinos de la villa de Quer sobre el origen de la veneración a Santa Agueda (5 de febrero), responden con un cierto distanciamiento de la tradición: “...por no se que hablilla, que en aquel tiempo se congela la piedra, que sea lo uno ni lo otro, no sabemos de cierto”.⁵⁵ Estas prácticas de observación popular sólo podían causar la repulsa de la Iglesia que se esfuerza en prohibir semejantes conductas por vía legislativa. De este modo, el sínodo de la Archidiócesis de Zaragoza celebrado en 1697 bajo los auspicios del obispo Antonio Ibañez de la Riva, condena esta actividad por supersticiosa y amonesta a los clérigos que lo consintiesen:

*“En ninguna iglesia de nuestro Arzobispado se toquen las campanas la noche de Santa Agueda, so color supersticioso y observancia vana, que en aquella noche se forman o engendran los nublados, con pena de cincuenta reales irremisiblemente executoras, y aplicadoras en obras pías a nuestro arbitrio, a los curas que lo consintieren; y de la misma pena incurren los que sin permiso se atreviesen a tocarlas”*⁵⁶

Se supone que esta práctica tendría una finalidad restauradora y vivificante, poseyendo un carácter de ceremonia purificadora, alejando del aire que reinaba sobre las localidades durante esos días cualquier sustancia nociva potencialmente fecundadora de fermentos malignos productores de devastadoras tormentas de granizo.

Vemos, pues, como la cultura popular rural transforma un culto impuesto por la Iglesia, toques de campana, en una maravillosa fenomenología mágico-religiosa, reinterpretándola en un sistema defensivo propio ante las previsibles calamidades naturales. No hemos encontrado indicios en ninguna de las

⁵⁴ Benito FEIJOO. “Días aciagos” *Cartas eruditas y curiosas* (Biblioteca de Autores Españoles Vol.LVI, Madrid, 1956., P. 559)

⁵⁵ *Relaciones Topográficas de Castilla* (Memorial histórico-español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia), Tomo XLI, Madrid, 1915., p. 304

⁵⁶ *Constituciones synodales del Arzobispado de Zaragoza, hechas y ordenadas por...En la synodo que celebró en su Santa Iglesia Metropolitana el 20 de octubre de 1697*, Libr.III, Tit.XII, Zaragoza, 1698

fuentes consultadas que haga pensar que tales prácticas estuvieran en vigor en Cataluña.

Adivinación y observación de los signos naturales

Uno de los procedimientos preferidos para predecir las cosas futuras estaba basado en la interpretación de los signos de la naturaleza y de los acontecimientos casuales. Los penitenciales medievales ya señalaban que no se debía atribuir ningún presagio a los vuelos y graznidos de aves, al fragor del viento, a las rayas de las manos, a los movimientos involuntarios de un órgano del cuerpo, al encuentro casual con un hombre o un animal, y en general, a toda acción que implicara un hecho fortuito. Estas creencias eran compartidas por todos los grupos sociales. Sin embargo, la adivinación mediante la observación de los signos naturales que brindaba la naturaleza era interpretada por la cultura docta ajustándose a unas normas concretas de elaboración, en muchos casos escritas, cosa que no sucedía con la adivinación popular fundamentada más en la intuición y el conocimiento oral.

Para la Iglesia intentar averiguar el futuro mediante la interpretación de circunstancias casuales era un grave pecado por querer conocer el pensamiento divino por signos simbólicos exteriores perceptibles por los sentidos, acciones carentes de sentido de las que la ignorancia excusaba a sus practicantes, a menos que se hiciese algún tipo de invocación al demonio.

Todos estos sistemas adivinatorios remitían a procedimientos primitivos vigentes en la Antigüedad clásica. Probablemente las elaboradas normas que los romanos habían desarrollado para la realización de estos augurios se habrían perdido. No obstante, algún tipo de interpretación subsistió a través de los siglos.⁵⁷ De toda estas modalidades la observación de los graznidos de los pájaros para predecir los acontecimientos futuros parece ser una de las más extendidas. Pedro Ciruelo nos habla acerca de esta creencia:

*“Los vanos hombres piensan que las aves del aire y los otros animales de la tierra cuando dan aquellas voces y aullidos, quieren decir algo a los hombres, que allí se hallan presentes de las cosas que les han de acaecer”.*⁵⁸

⁵⁷ R.KIECKHEFER. *La magia...op.cit.*, p. 96

⁵⁸ Pedro CIRUELO. *Reprobación...op.cit.*

Un siglo después, Gaspar Navarro reincide sobre esta cuestión al abordar la temática de las artes adivinatorias:

*“Los hombres vanos piensan que con aquellos graznidos de aves, señalan lo que ha de suceder a los hombres, y todo esto es superstición; porque estos graznidos, o es para comer o por mudamiento de tiempo, o por alguna enfermedad, que ellos tienen, o porque quieren recoger a dormir o por otras causas naturales”.*⁵⁹

Las amonestaciones contra estas prácticas también son registradas en los textos de los reformadores de la Cataluña del siglo XVI, donde se indica la inutilidad de guiarse por los sonidos de las aves, los aullidos de animales y el ruido del viento:

*“Si ex effusione; olei le lucerna; vel crocitate aliquarum avium, vel ululatu comune, vel magnitudine, continuitate ventorum huiusmodi existimavit aliquid mali eventurum, quod fatuum”.*⁶⁰

En los siglos siguientes, las menciones sobre esta problemática en el Principado se centran casi exclusivamente en relación con el último de los grandes ritos de transición de la religión cristiana. Si en la casa donde hubiera un enfermo se oía cantar a determinados pájaros se interpretaba como una señal funesta de un próximo fallecimiento. El discurso eclesiástico va dirigido a desengañar a los crédulos:

*“Sen que la xabeca canta cerca de alguna casa, y collegeix de aquí la mort de algun vehi de ella, tot axo y altres cosas semblants son vanas observancias y cuentos de velas, son farina del diable, y aquells que creuhen aquestas cosas y se regulan per ellas son supersticiosas y pecan mortalment si la ignorancia y la bona fe nols excusa”.*⁶¹

La premonición por el sonido que emitían ciertas aves como el buho y la lechuza era considerada como una verdad infalible para la gente común y su observación condenada por los predicadores apostólicos:

⁵⁹ Gaspar NAVARRO. *Tribunal de superstición...op.cit*

⁶⁰ *Ordinarium sacramentorum...op.cit.*, Fol. X

⁶¹ ACA. *Plática contra la superstición...Ms.Cit.* Sin numerar

*“Frecuentment ab lo cant del ausells, del oliba, del cucuch, ab los estornuts dels homens, si se encontran certa especie de animals, ab que se pronostica cosas que son contingents, y venideras, y aixis si ab una casa, que hi ha un malalt, se sent cantar per lo vehinat la chuta, luego se diu que morira. Si sent cantar lo cuchcuch tantas vegadas se trau la consecuencia, viure tants ans com vegadas ha cantat”.*⁶²

Parece que esta creencia tenía su origen en el proceso de antropomorfización del sonido de la aves como resultado de traducir el canto a la voz humana. Obviamente desconocemos cuales serían las reglas de traducción y la equivalencia entre sonidos y palabras. Por lo común era de mal presagio oír el canto de los pájaros relacionados con la noche por su vinculación simbólica con la muerte.⁶³ Ni que decir tiene que esta racionalidad del fenómeno se escapaba completamente a los esquemas ortodoxos doctrinales de los reformadores católicos del Principado, que lo concebían como una simple superchería de la gente ignorante.

Otro modo de conocer el futuro por medio de los signos naturales era recurrir a la quiromancia. Los quirománticos, interpretes del porvenir por medio de la lectura de las rayas de las manos, ofrecían numerosas respuestas a la gente sobre el destino que les aguardaba. Según esta creencia, la mano contiene todos los signos y rasgos característicos del hombre, allí se encuentra todo el resumen de la persona. Todos los signos astrales del individuo quedan impresos para siempre en la palma de la mano. De este modo, saber interpretar su simbología equivale a revelar su carácter y a conocer su pasado y futuro. Evidentemente esta relación de la quiromancia con los signos astrales reflejados en la mano humana remitía a los pronósticos de la astrología judiciaria, condenada oficialmente por la Iglesia. La condena de la Iglesia se reforzaba con la idea heredada de la filosofía griega de Aristóteles de que la quiromancia tenía un origen divino, conceptualización que será recogida por los neoplatónicos renacentistas cultivadores de la magia docta, especialmente Paracelso y Cornelio Agripa, pero que se extenderá con fuerza hasta principios

⁶² *Ibid*

⁶³ Claude Levi-Strauss formula la hipótesis de que esta antropomorfización aparecería en las sociedades primitivas como consecuencia de un mecanismo semejante a la costumbre francesa de dar nombre de persona a los pájaros, especialmente domésticos, y nunca a perros, gatos, etc. Este antropólogo cree que la lejanía taxonómica de los pájaros permitiría imaginarlos como una sociedad paralela, mientras que si ello

del siglo XVII en autores como Patricio Tricasse, Juan Bellot, Gaspar Peucer o Juan Tesnier.

La quiromancia popular parece ser una forma simple de la quiromancia docta, especialmente practicada por la etnia gitana, comúnmente llamada *la buenaventura*. Así al menos lo señalan las informaciones registradas en los anales inquisitoriales, y que la literatura misional antisupersticiosa catalana certifica:

*“Per las ratllas de ellas pronostican los endeveinadors cosas futuras contingents, com son la fortuna, riquesas, honras, casaments, y aixi es illicit preguntar per est modo a los EGYPCIOS, vulgo Gitanos, de la fortuna que un ha de tenir, perque es peccat mortal”.*⁶⁴

Otras maneras de observación popular documentadas en las fuentes de la época prestan atención a circunstancias fortuitas relacionadas con movimientos corporales inconscientes, ya fueran intrínsecos de la propia naturaleza humana o debidos a la casualidad:

*“Es cuando en el cuerpo del hombre se hace algún movimiento poco natural, y se hace o deshace sin pensar el hombre en ello; así como toser, estornudar, tropezar y algunas veces saltan o suenan las junturas de los huesos”.*⁶⁵

Se tenía por muy mal presagio que la persona estornudara al levantarse por la mañana o tropezara al salir de casa:

*“Ix un de casa, y apenas ix, y ensopega ab lo peu, y de aquella ensopegada collegeix que ha de tenir mal cami, y perso sen torna a casa, que se lleva estornuda, y pronostica molt malament de aquell estornut, y perso sen torna al llit”.*⁶⁶

Otro documento coetáneo añade, además, la extendida creencia de estar atento al pie con el que primero se pisa el exterior del umbral de la puerta de la casa, evitando hacerlo con el izquierdo si no quiere que le sobrevenga una desgracia segura. De igual modo era de mal presagio estornudar mientras se

ocurriese con los mamíferos, más próximos taxonómicamente, violarían las categorías mentales de separación entre especies (Claude LEVI STRAUSS. *El pensamiento salvaje*, México, 1976)

⁶⁴ Pere SALSES y TRILLAS. *Promptuari moral y sagrat...op.cit.*, p. 118-119

⁶⁵ Pedro CIRUELO. *Reprobación...op.cit*

⁶⁶ ACA. *Plática contra la superstición...Ms.cit.* Sin numerar

estaba procediendo a ponerse los pantalones. También estaba muy arraigada la observación de que si el oído derecho del individuo emitía alguna clase de ruido o sonido interno era indicio infalible de que alguien hablaba favorablemente de él en aquel preciso instante, por el contrario, si ello sucedía en el oído izquierdo era señal inequívoca de murmuración contra su persona:

*“Si un al exir de casa se fa en un peu, pronostica que aquell dia li succehira una gran desgracia, y aixi luego se retira. Si un al vestirse, y posarse las calsas, estornuda, pronostica tambe, que aquell dia li vindra alguna desgracia, y aixi sen torna al llit, si perque li sona la orella dreta diuhen be de ell, si la esquerra murmuran de ell”.*⁶⁷

Algunos de estos pronósticos tienen su base de funcionamiento en el principio de la lateralidad, jerarquización de los lados, derecho e izquierdo. Sistema adivinatorio muy extendido entre los griegos y romanos, según el cual todo lo situado en el lado derecho es de buen augurio; por el contrario, lo emplazado en el izquierdo indica malos presagios. Ciertos historiadores han interpretado esta forma de pronosticar el futuro por los acontecimientos fortuitos como una expresión del dominio patriarcal de las sociedades preindustriales europeas, al hacer coincidir la distinción de sexos con la de los lados. Así, la cultura popular de la sociedad europea occidental identificaría el lado derecho con el macho, centro de todas las energías positivas, mientras el lado izquierdo representaría a la hembra, centralizadora de las fuerzas negativas.⁶⁸

Asimismo se daba crédito a acontecimientos cotidianos banales relacionados con circunstancias que rodeaban a la persona. Era funesto que estuvieran reunidas trece personas en una misma mesa sin el peligro latente de que una de ellas muriera antes de terminar el año:

*“Si asenta en una taula que hi ha 13, y tenen per segur que algu de aquells 13, li ha de succehir la mort, se axeca desde luego de la taula; tot axo y altres cosas semblants son vanas observancias”.*⁶⁹

⁶⁷ Pere SALSES y TRILLAS. *Promptuari moral y sagrat...op.cit.*, p.131

⁶⁸ J-CI.BOLOGNE. *Du flambeau au bûcher...op.cit.*,p. 119

⁶⁹ ACA. *Plática contra la superstición...Ms.cit.* Sin numerar

Existía un abundante repertorio de observaciones de sucesos casuales recogidas en la literatura del Siglo de Oro. Se tenía por muy mal augurio encontrarse en el bosque con una liebre, al igual que oír ladridos de perros, rebuznos de burros, gruñidos de cerdos, aullidos de gatos, graznidos de cuervos y cornejas. Especialmente nefastos resultaban estos ruidos si se oían durante la noche, pues según la tradición popular estaban estrechamente relacionados con los sortilegios de la brujería diabólica y eran la expresión de la presencia de Satanás por los alrededores. Por el contrario, era buena señal percibir relinchos de caballos. Entre las personas era un horrible presagio encontrarse por la mañana con un tuerto y muchísimo más con un fraile franciscano.⁷⁰

Esta interpretación negativa de los sonidos guturales de muchos animales se había forjado en gran medida por la posición adoptada por las elites cristianas ante la vida subhumana. La actitud del cristianismo frente a los animales fue casi siempre adversa ya que se les atribuía un papel destacado en las ceremonias mágicas de carácter diabólico. Para la Iglesia, el demonio se valía muchas veces de los animales como agentes que ayudaban a los brujos y brujas para atacar al género humano. Además, la vieja creencia popular de que ciertas personas podían adquirir la forma animal para causar daño, no hacía más que acrecentar la desconfianza de la religión oficial hacia los seres irracionales.

Todas estas modalidades de observaciones populares estaban muy enraizadas desde antiguo en las mentalidades de la gente, y prueba de ello es que casi todas han llegado prácticamente intactas hasta nuestros días, concebidas como una simple diversión y completamente desactivada su potencial carga de advertencia futura para las personas.

⁷⁰ Todos estos ejemplos son mencionados en la obra del folclorista A. RODRIGUEZ MARIN. *La superstición en el Quijote*, Madrid, 1912. El autor realiza un exhaustivo análisis de las supersticiones más comunes registradas en la literatura española clásica de los siglos XVI y XVII. Por lo que respecta a la particular creencia de que la visión matinal de un fraile franciscano trae mala suerte, Rodríguez Marín considera su origen como consecuencia del rápido y extraordinario desarrollo que adquirió la orden Franciscana en España. Este folclorista opina que el motivo principal de que la gente les rehuyera estaría en el miedo a una posible captación.

Sueños naturales y sueños proféticos

Los autores del Renacimiento poseían una doble interpretación sobre el fenómeno de los sueños, una natural y otra sobrenatural. La conceptualización natural defendía que los sueños eran producto de las percepciones sensoriales sobre el alma, o “espíritu”, durante el período de descanso cuando el cuerpo se hallaba dormido inconsciente, según los dictados establecidos por Aristóteles.⁷¹

Sobre esta teoría los médicos renacentistas y de todo el período moderno emplearon el análisis de los sueños para descubrir y diagnosticar enfermedades. La ciencia médica de entonces continuaba manteniendo inalterables los postulados teóricos de la vieja medicina galénica que sostenía que las enfermedades eran resultado del desequilibrio de los humores de los que estaban constituidos los distintos órganos humanos. Al tener la mayoría de los sueños una naturaleza humoral su análisis podía proporcionar indicios seguros acerca del origen de la enfermedad que aquejaba al individuo:

*“Los sueños vienen a los hombres por causa natural, intrínseca o extrínseca. La causa intrínseca es por alguna alteración del cuerpo del hombre, por los humores que intrínsecamente se mueven, que si se mueve la cólera, sueña el hombre en cosas de fuego o sangre, si se mueve la flema, sueña cosas de agua: si la melancolía, sueña cosas negras, oscuras, tristes y de muertes. Y por estas razones, cuando los médicos curan de algunas enfermedades, preguntan al enfermo si ha dormido y que es lo que ha soñado, y de allí coligen el humor que reina en él y saben como lo han de tratar. Puede venir también la alteración del cuerpo humano por causa extrínseca, como del aire que se humedece, se seca, se calienta o se enfría, y el aire así alterado, altera nuestros cuerpos y muévense lo humorres y causan los sueños conforme a ellos; y así, si sueña que pasan ríos, es por humedad del aire que se va aparejando para llover; y si sueña que vuela por los aires, es por la sequedad que se apareja para hacer vientos, y así las demás cosas”.*⁷²

Al mismo tiempo, la literatura renacentista incluía otra interpretación no aristotélica que descansaba sobre la hipótesis de que los sueños podían estar inspirados directamente por Dios o el espíritu diabólico. Esta conceptualización, originaria del Antiguo Oriente, y de la Antigüedad clásica greco-romana, abría las puertas a la interpretación profética de los sueños.

⁷¹ Sobre la historia de las diversas interpretaciones del sueño ver Y.RIPA. *Histoire du Rêve*, París, 1988

⁷² Gaspar NAVARRO. *Tribunal de superstición...op.cit*

La Iglesia compartía los fundamentos teóricos de la ciencia médica acerca de los sueños. Durante la Edad Media la teología cristiana siguió los preceptos formulados por Santo Tomás de Aquino. Este teólogo condenaba la utilización de los sueños de origen natural con finalidades adivinatorias, acusando a quienes desearan conocer los acontecimientos futuros por medio de la interpretación de los sueños de tener pacto expreso con el diablo. No obstante, Santo Tomás admitía la posibilidad de que Dios pudiera establecer comunicación con los humanos a través de los sueños, como lo refieren diversos pasajes de las sagradas escrituras. El mismo autor admite la posibilidad de que el diablo, con la previa autorización divina, pudiera interferir en el sueño natural del hombre para provocar falsas visiones proféticas y llevar a engaño a las personas, circunstancia que probaría la fortaleza espiritual de los individuos afectados al rechazar el buen cristiano las sugerencias demoníacas causadas por Satanás. Esta interpretación religiosa no hizo más que añadir confusión entre los eclesiásticos, pues se hacía verdaderamente difícil separar los sueños “naturales”, propios de la naturaleza corporal, de los “divinos”, aquellos inspirados por Dios, y de los “diabólicos”, inducidos por el espíritu maligno para la perdición humana.⁷³

Esta formulación teológica tan ambigua provocó que la jerarquía eclesiástica instruyera a los clérigos acerca de los conocimientos básicos sobre esta materia, a fin de averiguar si los contenidos de los sueños relatados en las confesiones de sus feligreses tenían algún carácter divino o diabólico. En este contexto, durante el siglo XVI encontraron amplia difusión las normas elaboradas por Jean Gerson (1369-1429), canciller de la Universidad de París, para distinguir los auténticos sueños y visiones de los falsos. La Inquisición española siguió fielmente estas instrucciones durante los siglos XVI y XVII en el llamado “Interrogatorio para la examen de revelaciones, visiones y sueños”, que el Consejo de la Suprema distribuyó entre todos los tribunales de distrito.⁷⁴

En esta materia los autores españoles seguían las directrices teóricas de sus colegas europeos. Pedro Ciruelo es un representante significativo de la corriente de pensamiento dominante en este ámbito en la España del Antiguo

⁷³ Una buena síntesis histórica de la polémica que planteaba la cuestión de la cultura de los sueños entre la elite cultural laica y la Iglesia en Europa y también en España es la de R.KEAGAN. *Los sueños de Lucrecia*, Madrid, 1989., p. 57-63

Régimen. El autor clasifica los sueños en tres grandes categorías: naturales, morales y proféticos. Los sueños naturales son los originados en el cuerpo humano como consecuencia, por ejemplo, de una comida abundante o de haber ingerido elevadas cantidades de alcohol que trastornan momentáneamente los sentidos del hombre. Los sueños morales, por su parte, reproducen las escenas oníricas de las experiencias más intensas vividas durante el día. Por último, los sueños proféticos tienen un doble origen: divino o diabólico. Los primeros están inspirados por Dios, son poco frecuentes y están reservados a los santos, religiosos y laicos virtuosos. Los segundos son enviados por el diablo, con el permiso de Dios, para engañar a los hombres. Gaspar Navarro, por su parte, mantiene la misma posición teórica que Ciruelo remarcando las precauciones a mantener por todo cristiano ante la interpretación de los sueños:

*“Pero el enemigo malo, perpetuamente envidioso de la divinidad, se ufana suplantándole o remendándole, enviándonos otros de cosas vanas y perniciosas. So pena de incidir en pecado mortal, hemos de venerar y obedecer ciertos sueños que vengan de Dios, y no prestar crédito ninguno a los dimanantes del diablo. Todo sueño que no nos envíe Dios o no se origine de causas naturales, intrínsecas o extrínsecas, procede indefectiblemente del demonio”.*⁷⁵

Las personas de moralidad dudosa y escasamente cumplidoras de los preceptos de la Iglesia eran las más expuestas a sufrir las perniciosas influencias del maligno. De ello advierte el predicador encargado de corregir las conductas poco cristianas en un sermón en lengua catalana:

*“Estos somnis tant fatals estan exposats a tenir los que viuhen malament, un que viu amancebat, un donat a un vici molt dificil de erradicarlo, un que te gran hisienda, pero guañada de usuras, ab enganys, y trampas, lo dimoni lo pot enganyar, y engañar a la continua, fentlos somiar”.*⁷⁶

Los sueños de carácter premonitorio ocupaban una plaza importante dentro del programa de erradicación de las supersticiones adivinatorias de índole popular emprendido por el clero contrarreformista del Principado. El dar

⁷⁴ *Ibid.*, p. 60

⁷⁵ Gaspar NAVARRO. *Tribunal de superstición... op.cit.*

confianza absoluta a la realidad de los sueños como guía de comportamiento era práctica normal dentro de la vida cotidiana de las personas. El predicador anónimo ataca esta falsa creencia:

*“Lo marit somiara que la dona li ha fet una injuria, que viu amancebada ab un altre home, no ha de fer cas, ni molt menos de posarse al cap de deixarla, o castigarla...del mateix modo veu que una miñona se inclina a casarse ab fulano, la fara somiar com si ja es casada”.*⁷⁷

Investigaciones antropológicas modernas han demostrado que en las culturas agrarias de escaso nivel tecnológico muchas personas se despiertan por la mañana sin discernir claramente si lo soñado responde verdaderamente a un experiencia onírica o real. La antropología asigna a este proceso cognitivo el calificativo de proyecciones de personalidad y cultura sobre los sueños.⁷⁸ Según esta interpretación, la actividad cotidiana de un número considerable de individuos dentro de las sociedades agrarias preindustriales estaría gobernada por una serie de impresiones producto de las secuencias oníricas del estado del sueño, percibidas como hechos reales, respecto al entorno de la realidad tangible del estado de vigilia. Los sueños serían la expresión inconsciente de la necesidades vitales a través de los cuales las personas manifestarían su deseo de seguridad frente a un entorno hostil.

De la lectura de las fuentes documentales se desprende de que en gran medida la cultura popular rural de la Cataluña Moderna entrelazaba las vivencias reales con el imaginario fantástico, coexistiendo sin límite definido de separación. A este respecto, los sermones misionales refieren un sueño repetido muchas veces por los feligreses cuando acudían a confesarse a los sacerdotes, y donde emerge todo un lenguaje simbólico de experiencias internas que exterioriza una salida desesperada a la miseria económica en que comúnmente se hallaban las personas que residían en el medio rural. El predicador no duda un instante en atribuir al demonio la naturaleza perversa del sueño:

⁷⁶ ACA. *Platicas de misión...Ms.cit.* Sin numerar

⁷⁷ *Ibid*

⁷⁸ G.S.KIRK. *El mito: su significación y sus funciones en las distintas culturas*, Barcelona, 1973., p. 38-46 y 318-322; M.MESLIN. *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978., p. 127-132

*“Somia un per 3 vegadas, que en tal lloch si cabava, trobaria una olla plena de or. Y la troba de carbo. Aixis se burla lo dimoni dels avariciosos, donantlos, entament quels fara trobar moneda”.*⁷⁹

Los eclesiásticos eran los únicos hombres con capacidad reconocida para discernir el origen natural o supuestamente divino o demoníaco del sueño. Sin embargo, el clero tenía que competir muy a menudo con toda una legión de hombres y mujeres a los que la gente común atribuía una infalible sabiduría sobre esta materia, y a los cuales se acudía para escuchar sus consejos y opiniones acerca de la significación de sus sueños antes de comenzar cualquier trabajo o tomar cualquier decisión trascendental. Frecuentemente eran personas de sexo femenino que diversificaban sus actividades entre la adivinación y las diversas formas de magia popular.

Esta variedad de funciones son explícitamente citadas en un breve párrafo de un sermón doctrinal contra la superstición pronunciado en la Cataluña del siglo XVIII. En los labios del predicador son enunciados, a un mismo tiempo, la combinación de funciones de adivina, curandera y bruja de la especialista mágica de aldea:

*“Ja se sap a trobar la endevinaire, porque lo digue si esta embuixada, y li done algun remey. Aquella badana, o ministra del diable, per son interes la complau y la conforta en sol mal concepte, y li dona algun remey, que si la cura manifesta la seva art diabolica, que ella no te mes que el nom de bruxa, o endevinaire”.*⁸⁰

Incluso estos especialistas de las artes mágicas aconsejaban a sus clientes las mejores posiciones corporales que habían de adoptar durante el reposo nocturno para alcanzar un sueño profético:

*“Es un pecat gravissim de supersticio, servirse dels somnis que un ha tingut per adivinar las cosas y unicament provenen de la llibertat del home; porque aquestas cosas no tenen ninguna connexio ab los somnis. Per aquesta mateixa raho son supersticiosos aquells que se posan de certa manera en lo llit, y ab certa postura, porque en somnis sels revelian las cosas futuras o que han de venir”.*⁸¹

⁷⁹ BPEB. Domingo COLLDERAM. *Explicació de la doctrina christiana...Ms.cit.*, p. 34

⁸⁰ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit.*. Sin numerar

⁸¹ ACA. *Sermón contra la superstición...Ms.cit.*, Sin numerar

Para la Iglesia todo aquel que pretendiese interpretar los sueños sin mediación clerical era sospechoso de mantener pacto diabólico y su actividad recluida en el ámbito de la magia demoníaca.

LA ADIVINACION EXPERIMENTAL

Las palabras y el azar

Ciertas formas de adivinación, tanto cultas como populares, no implicaban una simple observación e interpretación de los signos naturales y su correspondiente correlación con los acontecimientos futuros. Algunos de estos procedimientos conllevaban la realización de técnicas que requerían la intervención activa de la persona que quería indagar las cosas venideras. Estas modalidades de adivinación son denominadas “experimentales”.⁸²

La Iglesia poseía, incluso, sus particulares procedimientos experimentales adivinatorios fundamentados en la práctica exorcista. La posesión demoníaca implicaba la posibilidad de comunicar profecías o de predecir hechos futuros por parte de los posesos o energúmenos a través de los interrogatorios del sacerdote exorcista. Esta modalidad de exorcismo es condenada por Santo Tomás en su obra *Summa Teologica*, donde establece el principio cristiano sobre esta cuestión. Este autor la considera moralmente ilícita ya que según la teología cristiana el demonio no tiene ningún derecho sobre el alma de la persona poseída ni sobre la actitud del religioso exorcizante, siendo una práctica idólatra puesto que se atribuye al diablo una cierta potestad o superioridad en el transcurso de las ceremonias del exorcismo, degenerando en un acto de clara superstición diabólica. Durante la Edad Media esta forma de revelar los acontecimientos futuros fue conocida como adivinación *phyton*. Este calificativo remite a los antiguos espíritus *pythones* de los griegos y los latinos, que se apoderaban de los cuerpos de los hombres para manifestar sobre ellos sus facultades adivinatorias. Este mismo vocablo también se aplicaba a los mismos hombres poseídos por estos seres espirituales. Esta forma de adivinar por expresa invocación de los malos espíritus a través de los

⁸² R.KIECKHEFER. *La magia...op.cit.*, p. 98-101

hombres vivos es condenada sin tapujos por la predicación misionera por ser todo ello un vil engaño demoníaco:

*“Altra manera de supersticio de la adivinacio es anomenada phyton, o endemoniats, so vos dir que a estos no es licit preguntarlos cosas ocultas, passadas, o que han de venir, porque a mes del que fose es mentida, que es lo dimoni, que parle ab aquells homens, o donas, no se pot esperat ninguna veritat, ni certitud, sense tenir familiaritat, o comerç ab lo dimoni”.*⁸³

Una de las formas más solicitadas en esta clase de adivinación era recurrir a técnicas relacionadas con el azar, utilizando medios tan variados como dados, naipes, pergaminos escritos, cedazos o tijeras. En el vocabulario de las artes adivinatorias semejantes prácticas eran conocidas como “sortiaria”. Para la Iglesia la ejecución de tales actividades era un claro desafío a Dios al querer forzar la voluntad secreta divina por medios inicuos:

*“Adivina por las suertes lo que ha de ser. Estas suertes se echan en muchas maneras; o con dados o con cartas de naipes o con cédulas escritas; y desta manera hay un libro que llaman de las suertes, donde se traen reyes y profetas que digan por escrito las cosas que a cada uno le ha de suceder. Otros hacen las suertes por los salmos del Salterio; otros con un cedazo y tijeras adivinan quien hurtó la cosa perdida, o donde está escondida; y otros hacen otras liviandades de tantas maneras que no se podrían contar”.*⁸⁴

Ciertamente las formas populares para indagar el futuro serían de una naturaleza bastante más simple que las mencionadas en la primera parte del texto de Ciruelo. Las normas por las que se regían las interpretaciones adivinatorias del especialista mágico rural se fundamentaban en el conocimiento oral transmitido por las sucesivas generaciones de quienes le habían precedido en el arte de pronosticar el futuro. Es poco probable que las complicadas reglas de la adivinación de la magia culta hubieran penetrado en la lógica interpretativa de la cultura popular.

La literatura misionera catalana de los siglos XVII y XVIII menciona frecuentemente en sus páginas los procedimientos adivinatorios de los que se

⁸³ ACA. *Sermón contra la superstición...Ms.cit.*, Sin numerar

⁸⁴ Pedro CIRUELO. *Reprobación...op.cit*

hacia uso para conocer los hechos futuros: *“Es gran peccat endevinar per sorts ab los daus, grans de blat, fabas, cartas”*.⁸⁵

Parece que la modalidad más utilizada de adivinación por suertes fue el cedazo. Así lo atestiguan los numerosos procesos incoados por hechicería durante la Edad Moderna en los diversos tribunales de distrito inquisitoriales. Su empleo para encontrar los objetos perdidos o descubrir al ladrón era algo normal entre las hechiceras urbanas y rurales españolas del período moderno. Julio Caro Baroja señala que su práctica había arraigado incluso entre ciertas damas de la buena sociedad castellana de los siglos XVII y XVIII, circunstancia que provocó que más de una de aquellas respetables señoras tuviera algún tipo de problema con el Santo Oficio.⁸⁶ La predicación contra la superstición no descuida condenar esta faceta de las artes adivinatorias, muy activa como parece ser en el Principado:

“...que medis supersticiosos no ha inventat lo dimoni porque lo practiquan los homens, per descubrir, y trobar lo que han perdut? Lo modo del cedaser (ja me entenen, los que hauran vist usar de ell) per descubrir una cosa, qui fou lo lladre. Es peccat mortal, te pacte implicit ab lo dimoni, y estan obligats axi mateix a delatarlo al Sant Tribunal de la Inquisicio”.⁸⁷

Ciertas hierbas poseían la virtud mágica de ayudar a encontrar al ladrón y a propiciar la recuperación de los objetos perdidos. En toda Europa estaba muy extendida esta técnica adivinatoria. Normalmente el adivino sostenía en una mano flor de verbena o heliotropo, cortada en determinadas noches del año cuando las energías eran más favorables, como ya hemos visto en otra parte de este trabajo, que entraba en contacto con la mano del cliente que solicitaba sus servicios. A los pocos instantes el adivino estaba capacitado para dar la respuesta precisa. Sin entrar en detalles de contenido las fuentes de la época constatan la presencia de esta práctica entre la cultura popular catalana: *“Lo mateix dich de aquell, que usan de alguna herba, per a descubrir, y saber alguna cosa, y de altres semblants medis”*.⁸⁸ Otro documento redactado hacia los mismos años también registra esta actividad: *“Quina virtud te un cedas per*

⁸⁵ Pere SALSES y TRILLAS. *Promptuari moral...op.cit.*, p. 118

⁸⁶ J.CARO BAROJA. *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1986., p. 147

⁸⁷ Pere SALSES y TRILLAS. *Promptuari moral...op.cit.*, p. 119-120

⁸⁸ *Ibid.*, p. 120

descubrir un lladre. Esta o aquella herba per descobrir lo furt, la cosa perduda, o lo tresor ocult".⁸⁹

Si estos procedimientos fracasaban la víctima del hurto podía siempre acudir al auxilio de los santos del cielo para que resolvieran su problema. Para este género de cuestiones era abogado especial la figura de San Antonio de Padua sobre quien se dirigían la mayoría de demandas para solicitar su intervención celestial. Este santo era, entre otras cosas, especialista en ayudar a encontrar los objetos perdidos o robados. Pero su culto popular adquiría frecuentemente formas netamente heterodoxas. A tal efecto se rezaban sus responsos al revés exactamente durante nueve días, al mismo tiempo que se quemaban cirios encendidos que se tenían en las manos colocados en posición invertida, con la esperanza de que al término de ese ciclo devocional el santo se dignara revelar donde se encontraba el objeto perdido o facilitara la devolución de las cosas robadas:

"Dicen los responsos de San Antonio nueve días seguidos al revés y encendiendo velas boca abajo y cuando dicen que habían perdido alguna cosa, o que lo habían robado, y luego se encuentra, o la devuelven".⁹⁰

Sin embargo, si el santo se demoraba en exceso en cumplir lo solicitado se le castigaba ritualmente, y a veces con maltrato de sus imágenes, hasta que hubiera satisfecho la demanda. En estos casos, el procedimiento más habitual era retirar la figura del niño Jesús de los brazos de la imagen de San Antonio de Padua como represalia, y no devuelta hasta que el santo facilitara los medios para obtener la devolución del objeto deseado. De este comportamiento se lamentaban profundamente los predicadores apostólicos:

"Que dire de aquell, o aquella, que havent perdut alguna cosa, trau de la imatge de San Antoni al Niño Jesús, lo occulta, no vol torna a posarlo en la imatge del sant, fins que haja trobat lo que busca".⁹¹

Esta faceta del sacro popular cristiano ya ha sido abordado al hablar de las diversas formas que podía adquirir el culto a los santos entre la gente sencilla,

⁸⁹ BUB. *Pláticas espirituales...Ms.cit.*, Fol. 104

⁹⁰ Pere SALSÉS y TRILLAS. *Promptuari moral...op.cit.*, p.121

⁹¹ *Ibid.*

y cuya elaboración conceptual se opone frontalmente al modelo religioso tridentino de sumisión espiritual, puesto que esta expresión religiosa lleva asociada la supresión de toda distancia jerárquica entre los santos y los hombres. Un aspecto que podía hacerse peligrosamente extensivo a las relaciones entre el poder temporal y los laicos. En el fondo, esta actitud coercitiva y a veces violenta frente a Dios y a los intercesores celestiales, respondía a la necesidad de la cultura popular de buscar procedimientos alternativos a la doctrina teológica de la providencia divina.

Relacionada con las técnicas de adivinación experimental por suertes, las fuentes religiosas registran diversos procedimientos muy utilizados dentro del repertorio de los recursos adivinatorios populares. De este modo, se tenía como un hecho cierto de que para conocer cual sería el sexo de la criatura que anidaba en el claustro materno no había mejor sistema que atenerse a las interpretaciones que adoptaba la posición de una espina de arenque. Al predicador de turno esta práctica le merece el más absoluto de los desprecios:

*“Cometen tambe supersticio tots aquells, que pera coneixer si una dona parira un nou, o noya, se valen de una aresta de arengada, se pot oir major ximplesa? Quina conexio hi ha entre la aresta de una arengada ab lo part de noy, deixarvos de estas ximplesas, y moltes altres que feu”.*⁹²

No menos incredulidad provocaba el pronóstico basado en la creencia popular de que el niño a los tres años tiene exactamente la tercera parte de la estatura que alcanzara de adulto:

*“Quan los nois tenian 3 ans, los midian, luego la alsada dos cos, coneixen que arribaran a tindrer, sent homes, porque diuhen que a 3 ans te la criatura la tercera part de la alçada que a de tenir sent gran”.*⁹³

A ciertos días del calendario litúrgico cristiano la tradición popular les concedía especial virtud para ejecutar técnicas adivinatorias que revelasen los acontecimientos futuros. Algunos días eran especialmente favorables para que las doncellas supieran que les depararía el destino en los asuntos amorosos.

⁹² ACA. *Sermón de misión...Ms.cit.* Sin numerar

⁹³ BUB. *Plática de misión...Ms.682., Fol.184*

Los reformadores católicos censuraban abiertamente los pronósticos que tenían lugar en determinadas circunstancias para saber la identidad del futuro cónyuge. Uno de los medios más corrientes para indagar esta cuestión era el empleo de una botella llena de agua, a través de la cual la joven casadera fijaba atentamente su mirada a fin de que le fuese revelado la personalidad del futuro cónyuge: *“Aquells y aquellas que no se de que manera ab una ampolla de aygua, diuhen que veuhen aquell ab qui los casaran”*.⁹⁴ Por esta técnica era factible realizar pronósticos para que las doncellas supieran que profesión tendría su futuro marido. Un misionero capuchino del siglo XVIII nos ofrece un claro ejemplo de hasta donde podía llegar la credulidad popular en esta materia:

“El día de jueves santo se pone un vaso lleno de agua en el terrado y dentro del vaso se pone un huevo hasta el viernes; después se coge el huevo y, poniéndolo a contraluz, se verá la suerte, que si se habría de casar con un carpintero se verá una sierra, de manera que una muchacha que lo había hecho, y que dentro del huevo había visto una fragata, estaba muy confiada en que se casaría con un capitán, y que sería un capitán de fragata”.⁹⁵

Otro predicador coetáneo del anterior ofrece un precioso ejemplo de la imaginación de las jóvenes doncellas aspirantes a contraer matrimonio basado en las interpretaciones fantasmagóricas que la observación prolongada de un objeto inanimado podía causar en la mente de las observadoras:

“Si per saber alguna cosa, per exemple, ab quis casaria, se ha volgut de algun medi improporcionat. Hi ha miñonas a vegadas, que per saber ab quis casaran faran mil ximpleras; tal vegada ella posara aquesta ampolla, o allo altre, y si allí si veu un martell, ya pensan que se han de casar ab un ferrer, si una barca ab un mariner. Ah Deu vos fasia bonas. Donch si allí hi veyau una albarda, o unas murallas, diriu que us eu de casar ab un asa?. Asso es supersticio manifiesta”.⁹⁶

La víspera de San Juan eran unas horas clave para que las mujeres jóvenes solteras conocieran de antelación el destino de sus vidas sentimentales:

“Que dire de aquells altres supersticiosos, aquellas divinacions, que volen saber lo que sera de mi, sim casare, si nom casare, si tindre ventura, si no

⁹⁴ BUB. *Explicació dels manaments...* Ms.Cit., Fol.130

⁹⁵ APCC. Joan SANT FELIU de GUIXOLS. *Doctrina para la Quaresma*. Sin numerar

⁹⁶ BUB. *Plática de misión...* Ms.Cit., Fol.105-106

*tindre ventura, si tindre desgracia, si sera aquest lo meu marit, si sera aquest altre, y ab asso fan mil cosas, y mil barbaritats totes dignes de una gravissima reprehensio. Quantas donzellas van lo dia de Sant Joan aprendrer (com diuhen ellas) la bonaventura, y yo dich la mala ventura, fent en aquest dia mil cosas per veurer sis casaran aquell any, y ab qui”.*⁹⁷

Muchas jóvenes doncellas se ponían aquella noche de rodillas suplicando se les manifestara con quién habrían de contraer matrimonio. El primer nombre de varón que oyeran de buena mañana sería el de su futuro consorte: “*Que dire de aquellas donzellas, que en la nit de Sant Joan se posan en oracio suplicant los manifesta Deu aquell ab qui casaran, crehent que sera lo nom de son marit, aquell que de gran mati primerament ohiran*”.⁹⁸

Otra modalidad al parecer muy empleada para conocer la persona del futuro marido era asomarse a la ventana durante la víspera del precursor de Cristo, antes de salir el sol, en la firme convicción de que el primer hombre que pasara por delante de la puerta de la casa sería el futuro esposo: “*En lo mati de Sant Joan, antes de eyxir lo sol, trauhen lo cap a la finestra, ayxint de casa, y fent no se que mes, diuhen que se han de casar ab lo primer que veuran y encontraran*”.⁹⁹

Julio Caro Baroja documenta estos mismos procedimientos adivinatorios relacionados con la magia del amor en la literatura clásica del Siglo de Oro, y en textos posteriores de los siglos siguientes,¹⁰⁰ lo que demuestra la extensión y la profunda penetración de estas prácticas en la cultura popular española del Antiguo Régimen.

CONCLUSION

La adivinación era uno de los principales recursos empleados por la cultura popular para predecir los acontecimientos futuros a fin de paliar en la medida de lo posible sus probables consecuencias desastrosas.

Aunque teóricamente los practicantes de las artes adivinatorias quebrantaban el orden divino al intentar penetrar en los secretos inviolables del tiempo futuro, del cual sólo era conocedor Dios, lo cierto es que los adivinos

⁹⁷ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit.* Sin numerar

⁹⁸ *Ibid*

⁹⁹ *Ibid*

¹⁰⁰ J.CARO BAROJA. *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, 1979., p. 249-259

pocas veces sufrieron el rigor de los jueces inquisitoriales y civiles. Las autoridades intervenían tan sólo en los casos donde se sospechara que detrás de la técnica adivinatoria se hallaba la mano del diablo. Por lo general, la Iglesia consideró la adivinación más como una práctica de gente inculta que no un delito contra la fe cristiana, y por este motivo de su extirpación se encargaron los predicadores apostólicos.

No todos los procedimientos adivinatorios utilizados tenían las mismas características. La adivinación natural poseía un carácter pasivo y se fundamentaba en la atenta observación e interpretación de la simbología natural y casual de los hechos cotidianos. La adivinación experimental, por el contrario, demandaba una participación más activa de quien quería averiguar el futuro. Precisaba un cierto grado de manipulación de los objetos con los cuales se pretendía desvelar el porvenir y una actitud personal que implicara una acción más íntima en el proceso adivinador.

V
PREDICACION, CATEQUESIS Y
SUPERSTICIONES Y FESTIVAS

LA IGLESIA Y LAS FIESTAS CRISTIANAS

La institucionalización de las fiestas cristianas por parte de la Iglesia responde a motivos que se inscriben dentro de la política general de conversión de almas emprendida por los primeros Padres de la institución eclesiástica durante los primeros siglos de su existencia. Las fiestas de guardar establecidas por la Iglesia se articulan en torno al culto jerárquico de Jesucristo, la Virgen María y los santos del cielo. Los días consagrados a su veneración poseen un auténtico valor santificador y educativo para toda la comunidad cristiana, y una veritable fuente de reforzamiento espiritual para las personas que respeten las festividades dedicadas a su culto.

En las fiestas consagradas a Jesucristo se va desgranando paulatinamente toda su vida desde el nacimiento en Belén hasta su muerte en la cruz. El objetivo es muy claro. En el transcurso del sermón dominical de la misa se enseña a los fieles a seguir su ejemplo de sacrificio para de este modo alcanzar más rápidamente la vida eterna. Mediante este procedimiento se consigue un doble objetivo: una difusión de la historia sagrada referente a los principales episodios de la vida de Jesucristo, en un rol eminentemente educativo, y de otra parte, se remarca el carácter santificador de su obra en la tierra.

Las fiestas de la Virgen María y de los santos también poseen para la Iglesia una indudable cualidad apologética de reforma de conductas. Son modelos de virtud y en muchos casos de heroísmo, hasta incluso llegar a sacrificar su vida, por la fe cristiana. Además, el culto a los santos permite a los creyentes rodearse de todo un mundo sobrenatural que los protege de las calamidades y temores. Los santos son amigos de Dios e interceden por ellos en las circunstancias adversas.

El cristianismo exigía a los fieles un estricto respeto en observar los domingos y días festivos, absteniéndose de todo trabajo y asistiendo sin excusa a los oficios religiosos. Sin embargo, este modelo de comportamiento religioso propugnado por la Iglesia distaba muy lejos de responder a los hechos de la realidad cotidiana. Las normas de carácter religioso se oponían a las viejas costumbres y ritmos de vida de las comunidades, las cuales se enraizaban en comportamientos muy antiguos. Una gran parte de la población, especialmente

las clases populares, no respetaba los domingos ni las fiestas tradicionales del calendario festivo cristiano. En esos días muchos comerciantes y artesanos de las ciudades tenían abiertas sus tiendas y vendían sus productos como cualquier otra jornada; los campesinos labraban sus tierras y bastantes de ellos aprovechaban la ocasión para desplazarse a la gran urbe para poder vender sus productos agrícolas o sus manufacturas, sin inquietarles para nada las reiteradas prohibiciones promulgadas por la Iglesia acerca de este particular. El viajero francés Bartolome Joly en su relación del viaje a España efectuado entre los años 1603 y 1604 destaca este comportamiento entonces habitual de muchos habitantes del Principado:

“...Por lo demás, tan malos observadores de las fiestas que se pasean y comportan en la iglesia como en un mercado. Los domingos, hasta los días de Pascuas y Navidad las tiendas de toda clase de mercancías están abiertas y compran como de ordinario, sin escrúpulo de conciencia”.¹

Las autoridades religiosas del Principado emitían regularmente edictos renovando la prohibición de trabajar en los días de precepto. El obispo de Barcelona, Juan de Moncada, en el sínodo celebrado en 1610 ordenó que los infractores de no observar el respeto de las fiestas cristianas fueran castigados con una multa de cinco sueldos.² Mandato renovado por su sucesor, el obispo Luis Sans, en el sínodo diocesano celebrado en 1629.³ Regularmente los prelados publicaban edictos pastorales recordando la obligación que tenían los fieles de abstenerse de realizar cualquier trabajo servil en las fiestas señaladas por la Iglesia. Valga como ejemplo la *Carta pastoral contra los abusos comunes* publicada en ocasión del primer domingo de la Cuaresma del año 1659, bajo los auspicios del obispo Ramón de Sanmanat, y cuyo contenido fue renovado periódicamente hasta la Cuaresma de 1686:

“Perque alguns ab poch temor de Deu, facilment dexan de guardar los diumenges, y festes de precepte, llaurant, cavant, y semblant los pagesos, cosint los sastres, calçaters, y sabaters; afeytan los barbers, y fent altras semblants exercicis servils en dits dies prohibits desistjan que los dias de precepte se guarden con conve; ordenam; y manan, que ningú se atrevesca

¹ *Viajes por España y Portugal...op.cit.* Vol. II, Madrid, p. 58

² ADB. *Acta Synodarum Barcinensium, 1571-1669.*, Fol. 132

³ *Ibid.*, Fol. 241

fer, ni manar fer ditas obras servils. Y si alguna vegada se hagues de fer, sia ab nostra llicencia, porque millor se veja, si tenen causa justa de poderse dipensar ab ell... Aixi mateix per la perfecta guarda, y observança, dels dits dias de festa sobredits, diem, y manan, que los botiguers, barbers, taverners, argenters, y officials, o menestrals en dias de precepte no tinguen oberts las botigues, ni en manera alguna traguem en fora las perxas paradas sota las penas pecuniarias per Nos arbitrarias”⁴.

Una gran parte de responsabilidad en el no cumplimiento del respeto de los laicos a abstenerse del trabajo en los días festivos recaía en la misma institución eclesiástica, a causa del exagerado número de fiestas que se habían introducido en el calendario cristiano desde la Edad Media. A las fiestas propias del calendario romano se habían añadido las de las diócesis y las locales de cada parroquia, con lo que el número total de jornadas inhábiles para trabajar llegaba a cifras escandalosas. A finales del siglo XV los días festivos variaban, según las diócesis europeas, entre cuarenta y sesenta días, a los que se añadían los cincuenta y dos domingos del año, con un promedio de un día hábil sobre tres. Los reformadores católicos del siglo XVI se percataron de esta situación y emprendieron una política de recorte de festividades que estuviera más de acuerdo con la necesidades espirituales surgidas del Concilio de Trento, y con el mundo del trabajo de la Europa Moderna.

Para justificar tal medida los teólogos de la época se remitían a la autoridad de Jean Gerson, intelectual francés que tuvo un papel destacado en la vida de la Iglesia durante la primera mitad del siglo XV. Según su opinión, la supresión de un importante número de fiestas religiosas se hacía necesario por la depravación de costumbres. La edad de oro de las solemnidades religiosas, propia de los primeros siglos de la cristiandad, habría cedido la plaza a una degeneración de costumbres moderna incapaz de respetar tan elevada cantidad de festividades dedicadas a Dios, la Virgen María y los santos. Otro argumento aducido para justificar la reducción era la necesidad que tenían los artesanos y campesinos de trabajar más y poder reducir así los daños causados por las guerras que asolaban frecuentemente entonces el continente europeo.

⁴ ADB. *Registra Communium*, Vol.82., Fol.230

La jerarquía religiosa opta por recortar el calendario de días festivos para de este modo obtener una moralización de comportamientos, ya que un menor número de fiestas haría más fácil su cumplimiento y control por parte de las autoridades. Al mismo tiempo esta medida estimula una mayor productividad agrícola y comercial, facilitando las actividades económicas entre la gran masa de los fieles que vivían de su trabajo. Este último aspecto es crucial, pues en el fondo la reducción de jornadas festivas obedece a una lógica extra-religiosa: la de la productividad económica que ve en los numerosos días festivos un serio obstáculo para el desarrollo de la riqueza de los reinos. A este respecto, en septiembre de 1627, el Sumo Pontífice Urbano VII promulga la constitución *Universa*, donde reserva a la Santa Sede la institucionalización de las fiestas de guardar y publica una lista de veinticinco fiestas de precepto, más otras tres opcionales concernientes a las fiestas del santo patrón de la diócesis, la del reino, de la provincia o de la ciudad.⁵ Progresivamente las autoridades religiosas y temporales se encargan de reestructurar el calendario festivo, adaptándolo a las nuevas necesidades, eliminando el viejo orden medieval. El resultado será el triunfo de la moral del trabajo sobre el ocio y la aparición de un nuevo discurso que justifica la santificación del tiempo, no en el placer ni en la libertad, sino en las horas empleadas en el trabajo.

En Cataluña este proceso fue largo y no siempre fácil por las resistencias locales a la supresión de festividades, muchas de las cuales estaban profundamente enraizadas entre la población. Un primer intento fue realizado durante el Concilio Provincial de Tarragona de 1565, donde se establecieron treinta y tres fiestas obligatorias, además de los cincuenta y dos domingos del año, y a las que se añadieron trece días recomendados como dignos de respeto, más un cierto número de días festivos que las parroquias podían elegir libremente para poder honrar a sus Vírgenes y santos locales.⁶ El número de fiestas religiosas era todavía muy elevado. La situación no iba a experimentar ningún cambio sustancial en las décadas a venir. En 1684, el número de fiestas observadas en Cataluña era de 110 días, un quinto más que total recomendado por el Concilio Tarraconense de 1565.⁷

⁵ Y.M.BERCE. *Fête et révolte...op.cit.*, p.152

⁶ H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p. 162

⁷ *Ibid.*

Generalmente, las autoridades religiosas eran condescendientes a la hora de conceder permiso para poder ejercer determinadas actividades profesionales en los días de precepto. En 1683 el gremio de mercaderes de lienzos y paños de la ciudad de Barcelona solicita licencia al obispo Sotomayor para poder abrir sus tiendas en festivos, puesto que en tales días acudía mucha población foránea a la ciudad para comprar sus productos. El prelado accede con la condición de no abrir los comercios antes del mediodía, una vez finalizados los oficios religiosos del domingo, y con la excepción de ciertos días en que la actividad comercial estaría totalmente prohibida: Navidad, Epifanía, Pascua de Resurrección y Pentecostés, Ascensión, Corpus, Asunción de Nuestra Señora y Santa Eulalia.⁸No obstante, en otras ocasiones la autoridad religiosa no era tan tolerante. En 1657 el procurador fiscal de la curia diocesana de Barcelona incoa proceso contra Antoni Joan Puigsech, *traginer* (arriero), porque el día 15 de agosto, festividad de la Ascensión de la Virgen María, es sorprendido de madrugada en una calle de Barcelona cuando circulaba con su carro con una importante carga de productos agrícolas con la intención de venderlos en el transcurso de aquella jornada.⁹ La circunstancia de terminar ante un tribunal eclesiástico parece ser bastante remota ya que no hemos hallado ningún otro proceso por idéntica causa.

Por su parte, los predicadores en sus sermones de misión eran la punta de lanza en los esfuerzos de la Iglesia para que los cristianos respetasen las fiestas, tal y como enseñaba la doctrina cristiana. Las primeras voces en manifestarse eran las de los obispos del Principado. En 1751 el obispo de Solsona, Josep de Mezquia, en el transcurso de un sermón dominical advertía seriamente a sus feligreses:

“...Es tanta la negligencia espiritual dels Christians, tanta la avaricia, tanta la desídia en cuydar de las suas animas, que, com si Deu los hagues creat pera treballar, no sabem viurer, sens treballar en los Diumenges, y demes días de festa. En los días de festa son los negocis, los mercats, los comptes, la averiguacio de las heretats, y en fi, en aquells días van al moli, al bosch a tallar llenya, a buscar vi, a fer provissions, per no perdre lo treball de la semana; y

⁸ ADB. *Registra Communium*, Vol.90., Fol.17-18

⁹ ADB. *Procesos*. Año 1657

*quant ello no ho fassan en persona, ho manan o permeten al fill, al moço, y al criat, que per lo vist es lo mateix*¹⁰

El mismo prelado ordena que este mismo sermón fuera predicado en la misa dominical de todas las iglesias de la diócesis durante los meses de enero y junio. Si las advertencias morales no surtían efecto, la Iglesia reservaba su discurso de terror fundamentado en que el mal moral produce el mal físico. Según el discurso teológico, la no observancia de las fiestas cristianas enoja a Dios y provoca su cólera, enviando su castigo bajo formas de flagelos que a veces adquieren la forma de terribles tempestades de granizo destructoras de las cosechas, o de formidables plagas que destruyen todo a su paso, frente a los cuales son inútiles los exorcismos y oraciones para conjurarlos. De esta opinión se expresaba el obispo de Vic Manuel de Muñoz y Guil en un edicto pastoral publicado en 1748 inserto dentro de las constituciones sinodales celebradas aquel mismo año:

*“Perço exortam en lo Senyor a tots los Faels, y amats en Jesu-Christ de aquest nostre Bisbat, miren per si, y cregan lo que ab entranyas de Pare los asseguram, que lo millor remey per los treballs, que pateixen en sas casas, y haziendas, temporals, y plagas, que arruynan las cullitas, es la puntual, y religiosa observança de las Festas, y que la inobservança de ellas es la rael, y verdadera causa de las desgracias, y desconsuelos, que experimentan: Y los fem present, que per mes exorcismes, y conjurs de tempestats, y per mes pregarias, que multipliquen, es de temer nols oja Deu, menspreee las suas oracions, duren los castichs, y malas cullitas, mentras no se aplicaran a tractar las Festas, y dias dedicats a Deu N. Senyor ab la deguda reverencia”.*¹¹

La Iglesia expresaba de un modo claro su abierto rechazo a las diversiones y a toda forma de regocijo festivo en los domingos y fiestas de guardar, actitud fundamentada en el argumento teológico de que las cosas terrenas no poseen ningún valor en relación a Dios. Según la opinión de reputados eclesiásticos, el hombre fue creado en un principio para reír, pero al sucumbir Adán y Eva a la

¹⁰ *Documents y avisos espirituals del Iilmo. Senyor D. Fra Joseph de Mezquia ex General de tot lo Real, y Militar Ordre de Nostra Senyora de la Mercè, Redempcio de Cautius, per la gracia de Deu, y de la Santa Sede Apostolica, Bisbe de Solsona, del Consell de Sa Magestat, dirigits a sos amats en JesuChrist tots los faels christians del Bisbat de Solsona, que per manament del mateix Illustrissim, y Reverendissim Senyor, deuran tots los Rectors, y demes Regent Cura de Animas, en dit Bisbat, llegir al Poble tots los anys en los mesos de Janer y Juny, mentres se celebraran los Divinos Officis, raportant sa lectura en los Diumenges de dits mesos.*, p. 355

¹¹ *Constitutiones Synodales Vicenses(1748)...op.cit.*, p. CLXXXVII

tentación del enemigo de Dios en el paraíso terrenal el Creador lo apartó del beneficio de esta gracia, condenándole a él y a sus sucesores al sufrimiento en la tierra¹². La existencia terrena es un “valle de lágrimas” destinado a expiar el pecado original de los primeros padres de la humanidad. No existe motivo de alegría en la tierra, no hay nada que justifique la exaltación de la fiesta en el mundo, sólo la muerte en Dios abre el camino a la felicidad eterna.

Por esta razón, la Iglesia condenaba tajantemente todas las manifestaciones que tuvieran algún tipo de relación con los desbordamientos festivos profanos (teatro, bailes, canciones profanas, juegos, etc.), ya que estas diversiones implicaban desordenes sensuales, embriaguez, blasfemias, disputas entre familiares y amigos, derroche de tiempo y dinero. Estos comportamientos son una fuente de irreligión, pues apartan al cristiano de la oración y el recogimiento piadoso del espíritu de las fiestas religiosas, y lo arrastran a los más profundo abismos del pecado.¹³La Iglesia presentaba como ejemplo de sobriedad y conducta a imitar por el cristiano el pasaje bíblico del Nuevo Testamento donde Jesucristo asiste a las bodas de Canán, pues lo hizo respetando la solemnidad del acto y no dejándose arrastrar por el espíritu de la diversión profana. El predicador compara este episodio de la Biblia con las celebraciones a que daban lugar las bodas en la época en que escribe:

“No se vieron bayles indecentes, ni acciones provocativas. Ni se oyeron aquellos cantares chistosos, aquellas palabras equívocas, que los mundanos abroquelados de la costumbre quieren, que sean permitidos, y aún precisas en la solemnidad de las bodas, queriendo por consecuencia, que no haya diversión que no esté sazónada con el saynete de la culpa, o del incentivo para cometerla”¹⁴

No menos contraria era la opinión de la Iglesia ante los bailes. Una oposición alimentada por cuanto las danzas y los movimientos corporales provocados por el ritmo de la música remitían al legado cultural lúdico del paganismo griego y romano. Desde la Alta Edad Media, diversos concilios prohibieron bailar a clérigos y laicos en las iglesias, cementerios, ermitas y santuarios, ya fuese dentro o fuera de estos recintos sagrados. La Iglesia veía en los bailes una de

¹² J.DELUMEAU. *Le péché et la peur...op.cit.*, p. 510

¹³ Sobre la actitud de la Iglesia medieval respecto al humor y a la risa es interesante el trabajo de G.MINOIS. *Histoire du rire et de la dérision*, París, 2000.

las máximas expresiones de la lascivia humana y una fuente de pecado que era necesario erradicar, o a lo menos limitar, por medio de la predicación pastoral. A mediados del siglo XVIII, el obispo de Solsona, Josep de Mezquia, en su plática *Del abus de las balladas* denuncia la costumbre de bailar como una de las causas de la depravación moral de la juventud de su tiempo, inspirada por el demonio mismo:

“Lo dimoni, com a mestre e inventor de aqueixa villana diversió, vos cega, porque no vejau lo precipici! Es tant y tant gran, que no hi ha casa, que fassa mes mal a las animas, que las balladas. Escolteu las veus del cel, que no poden mentir, en aquest cas. Demanava a Deu nostre Senyor una anima fervorosa, que li manifestes, la mes principal ocasió de pecar la juventut; y estant en aqueixa oració, veu entrar en la iglesia un home terrible ab una gran tropa de joves y donsellas, que ballavan la gallarda; y anant fent las voltas, anavan pagant furiosament a las llagas de mans, peus, y costat de Christo Crucificat, fins a arrancarli del cap la corona de espinas, y trapitjarla ab sos abominables peus. No contenta aquella tropa balladora de tant horrendos sacrilegis, escarnian, blasfeman, y mofaban al beneyt Senyor, y no podent sufrir aquella anima tants oprobis a son Redemptor, ple de zel, y horror, se posá a renyar a aquella atrevida quadrilla, pero se li respongue del cel: No has tu volgut saber la ocasió en que mes peca la juventut? Puig ja ho has vist, son las balladas. Observa un per un tots los pecats: lo moviment deshonet dels peus; lo tocament malicios de las mans; la vanitat de las donas comportas y adornadas; los zelos dels amants, que se moran per ellas; las visitas, las senyas, y sobre tot lo cor encés de mals desitgs: observaho be, y reconeixeras renovada totes las llagas de Christo, ab total la sua Passió. Y dit aixó desaparegue la visió...Y si las balladas en qualsevol part que se fassen se deuen abominar, que direm de aquells, que olvidats del carácter de Christia se atreveixen a ferles en los cementeris, en las hermitas, y en las inmediacions de las sagradas iglesias?...Y a la veritat no es especie de gentilisme celebrar las festas dels sants ab dissolucions, y balls principalment en las mateixas hermitas?...Que cosa es veurer los concursos de un y altre sexo en las hermitas y santuaris en sos propis días? No van, no per reformar en ellas sos vidas, no per passar lo dia ab las alabanças dels sants; ni per demanar al Senyor per intercesió de aquells, los remeis de sas necessitats, especialment espirituals. Puig a que van? O perversitat humana! Van los joves per a veurer las minyonas, y allí ab ellas fer balladas, allí, allí en lo mateix santuari, en las hermitas de devoció...”¹⁵

Por los mismos años que el obispo de Solsona clamaba contra la corrupción moral de los bailes, un anónimo predicador dominico escribía un interesante texto titulado *Tratado en que se dan algunos remedios preservativos para*

¹⁴ BPEB. *Sermón de misión...Ms.cit.* Sin numerar

¹⁵ *Documents y avisos espirituals del Illm y Revm. Senyor D. Fra Josepj de Mezquia...op.cit.*, p.321-323

librarse del mal y perseverar en el bien dirigido a toda clase de personas sacado a la luz por un sacerdote de la congregacion de la misión de Barcelona, donde señalaba a la fiesta y todos los desordenes de los sentidos que la acompañaban como responsables directos de la persistencia de la concupiscencia humana en el mundo:

“Y aún se ven , y oxala no fuesen tantos, ni fuera tan a menudo, asistir muchos en festines, combites, o a bodas de mucha disolución, en bayles, saraos, o tertulias de cortejo, y algunos acaso en los figones, o bodegones, o en otros parajes más peligrosos, y arriesgados, chanceando allí, metiendo bulla con ellas, y diciendo cosas muy perversas; palabras amatorias, equívocas, malignas, tratados peligrosos, miradas penetrantes, son las peores libertades. Finalmente se ven quizá otros, y no pocos galantear a unos, y otras años enteros, hacer el cortejo, ya a la casada, ya a la doncella, y ya a la viuda con grandísimo peligro de sus almas, y escándalo de muchos. Y aún tal vez se ve, o deplorables tiempos! un mancebo al lado de una doncella sólo en un coche cerrado, o en una silla volando por calles públicas, y privadas, o por caminos desiertos, y públicos a la vista de todo el mundo con no menor peligro propio, que escándalo ageno!¹⁶

En la Europa Moderna la práctica popular festiva estaba lejos de la teología moral propuesta por la cultura docta. En la cultura popular europea del Antiguo Régimen la fiesta representaba el acontecimiento más importante de sociabilidad comunitaria, rito de comunicación entre los diversos grupos sociales expresado a través de diferentes comportamientos. El calendario festivo se inscribía dentro de los grandes eventos que caracterizaban la vida tradicional colectiva: celebraciones familiares como bautizos, comuniones, bodas, e incluso funerales; solemnidades religiosas en honor del santo patrón de la localidad, y especialmente, las fiestas anuales del ciclo litúrgico cristiano que solían coincidir con las manifestaciones festivas más emblemáticas de la cultura popular, como en ocasión de la Navidad, Año Nuevo, Epifanía, Pascua, Primero de mayo y San Juan.¹⁷

¹⁶ *Tratado en que se dan algunos medios preservativos para librarse del mal y perseverar en el bien dirigido a toda clase de personas sacado a la luz por un sacerdote de la congregación de la misión, Barcelona. Segunda mitad del siglo XVIII., p.102-103.*

¹⁷ Para el estudio de la fiesta en la Europa del Antiguo Régimen son interesantes los siguientes trabajos: Y.M.BERCE. *Fête et révolte...op.cit*; R.MUCHEMBLED. *Culture populaire et culture des elites...op.cit*; N.DAVIS. *Les cultures du peuple...op.cit.*, París,1979; M.BAKTIN.*La cultura popular...op.cit*; P.BURKE. *La cultura popular en la Europa Moderna...op.cit*; V.V.AA. *Les fetes de la Renaissance*, 3 Vols, París, 1975

El ritmo de trabajo y del ocio venía determinado por el calendario de las fiestas religiosas cristianas, que imponían la transición entre las estaciones del año. Los ciclos litúrgicos más importantes eran los que llevaban a la Navidad, a Semana Santa, al solsticio de verano y a la recolección.¹⁸ Los solsticios de invierno y verano coincidían con las fiestas religiosas de Navidad y de San Juan. Las fiestas agrarias se concentraban en la época de recolección entre los meses de julio y octubre. Entre noviembre y marzo se extendía un período caracterizado por la ausencia de grandes fiestas en que la actividad agraria cesaba casi por completo por estar la tierra en barbecho. Los campesinos aprovechaban este tiempo de pausa para poner a punto sus herramientas y utensilios agrícolas para los inminentes trabajos de siembra y recolección del siguiente ciclo agrario. Eran los meses en que los predicadores evangélicos misionaban con gran celo las parroquias rurales por estar sus habitantes más libres de las duras labores de la agricultura. En primavera, con las fiestas de Pascua, se reiniciaba el ciclo fiestas, alcanzando su punto culminante entre los meses de julio y agosto, la fase más álgida de la recolección.

Las fiestas tradicionales cristianas eran a menudo ocasión para los desbordamientos lúdicos de los participantes. Los bailes, las canciones profanas y también las borracheras eran frecuentemente protagonistas de este tipo de celebraciones. Los disturbios y desordenes a que daban lugar las exteriorizaciones festivas populares derivaban a menudo en espectáculos donde casi siempre la piedad religiosa ocupaba un lugar secundario. Esta alegría desbordante de la que hacía ostentación la cultura popular, especialmente en los grandes días del ciclo litúrgico cristiano, no pasaba inadvertida a los ojos de la vigilante censura eclesiástica del Principado, que intenta imponer una mayor moderación y un control más estricto de la Iglesia sobre estas celebraciones. El predicador apostólico no cesa de condenar esta conducta:

“Quals son las festes de nostre Principat, y com las guardam, y observam? Lo cert es, que en las majors festas, se veuhen los majors escandols. En la nit de Sant Joan, que glotonerías, y que torpesas no se cometen?. En lo día de Corpus Christi, que llibertat, y dissolucio per los carrers?. En la nit Santa de Nadal, que pecats mortals no se cometen?. En la Semana Santa, en especial

¹⁸ H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p. 30 y siguientes.

*en las ciutats, y vilas principals, per la nit al veurer las professons, que infamias no se cometen?. En las festas particulars de algunas iglesias, que insultos!. Que desacatos!. Y que profanitats!. Que festeigs!. Y per diro de una vegada, que infamias!. En los concurs, vulgarment dit Aplechs, en los Santuaris, tenen molt mes cuydado en emplearse en balls,, y quissa torpes, y deshonestos; y casi tots los concurrents van per divertiments, ballar y menjar; y no per oferirse a Deu, y donarli culto en aquell santuari, y casa sua, son degut, y sagrat culto”.*¹⁹

El ciclo de recolección agrícola, que tenía lugar entre los meses de julio y noviembre era la ocasión en que se manifestaba un júbilo excepcional, mientras las tensiones y conflictos de la vida campesina quedaban momentáneamente suprimidas, dando paso a la exteriorización de sentimientos de alborozo. Era un período de emotividad exuberante en que la existencia del hombre mismo se identificaba con la fertilidad agraria, en una suerte de folklore de la fecundidad, cuyos excesos eran muy mal vistos por la Iglesia. El clero reformista levanta su voz para recriminar la relajación de costumbres que tiene lugar especialmente en aquellos días: *“nos respecta la lley de Deu en algunas terras en temps de bremar, cullir olivas, o altres fruits”.*²⁰ Durante ese período se celebraban la mayoría de las fiestas patronales de los pueblos con romerías a santuarios, a veces bastante alejados de la parroquias, ocasión preciosa para dar rienda suelta a las expresiones de alegría.²¹ En el camino no faltaban los bailes y el vino:

“Se consertan, y aplegan ab altres donas, y homens casats, y fadrins, porque son de bon umor; ja se proveheixen be las alforjas, o cistellas, ab son regalada botella; perque la cum imbocarem vaja bo, y lo fil dir millor. Per lo cami tot es festejar, dir 30 mil disbarats, entre ells ab los qui encontran, mesclant moltes paraules deshonestas, pensaments, y moltes vegades obras. Mes las balladas

¹⁹ Antoni MARSAL. *Cathecismo explicado, y predicado...op.cit.*, p. 239

²⁰ APFC. *Exlicació clara, y copiosa...Ms.cit*

²¹ Pese a que la lectura de los sermones eclesiásticos pueda inducir a creer en la existencia de grandes regocijos festivos durante el ciclo de la recolección agrícola en la Cataluña Moderna, especialmente en lo que concierne a la recolección del vino, la constatación documental parece desmentirlo. No parece que haya punto de comparación con las bacanales desbordantes atestiguadas en Francia, Alemania e Italia (Y.M.BERCE. *Fête et révolte...op.cit.*, p. 162-187). Las más famosas se celebraban en Vevey (Suiza), organizadas por la Confraternidad de Viñadores, que cuidaban no sólo del funcionamiento de los festejos, sino que tenían a su cargo la vigilancia del cultivo de las viñas, poniéndolas bajo la protección de San Urbano, único santo católico que se conservó después de la Reforma, el cual se hacia figurar en el cortejo procesional al lado de las divinidades paganas de Palas, Ceres y Baco. La primera de estas procesiones tuvo lugar el 28 de junio de 1658. Posteriormente, su práctica cayó en desuso hasta que se restableció en 1819. Para un estudio en profundidad de esta interesante fiesta hay que consultar la obra de E.ROD. *La fete des vigneronns. Histoire d'une fête populaire*, Lausanne, 1905.

may faltan, y menos robar en los camins. Pobres vinyas, que son per lo cami de Montserrat".²²

Era escandaloso para la Iglesia que en el día del calendario cristiano consagrado al culto del santo patrón de la localidad, en lugar de honrar con ferviente espíritu religioso la fiesta de su protector celestial, la gente se entregará a toda clase de juegos y diversiones. El clero reunido en la asamblea diocesana de Lérida de 1761, celebrada bajo los auspicios del obispo Manuel Macias, da cuenta de la existencia de una costumbre muy extendida en muchas localidades en ocasión de la festividad del santo titular de la parroquia o en la celebración de otras fiestas importantes de la liturgia cristiana. Se ordena que los visitadores episcopales y los clérigos de las parroquias del territorio de la diócesis informen acerca de estas prácticas y de sus participantes a fin de tomar las pertinentes medidas represivas:

*"La gentilidad tenía por malo todo, lo que se oponía a la recatada modestia, por ser esta virtud, a que inclina el mismo conocimiento natural. Entre Christianos, hemos observado con el motivo de la Santa Visita, ha quedado una costumbre perniciosa, pues con el motivo de la festividad de los Santos sus Patronos, u otra de particular devoción, a que suelen venir los circunvecinos; tienen corridas de pollos, corderos, u otros premios, para los que corren con más ligereza, con la circunstancia de no llevar calzones los concurrentes, con notorio escándalo de los que están mirando, y ofensa de la puridad de los ojos mugeriles, por recatadas, que sean, sin que ayan bastado las Reales Pragmáticas, con que han procurado los Reyes desterrar tan insolente abuso, como ni tampoco las amonestaciones piadosas de los parrochos, y predicadores..."*²³

La Iglesia vigilaba rigurosamente que las nuevas festividades instituidas por Roma no se convirtieran en teatro de fiestas profanas de las que se apropiase para su uso la cultura popular como solía suceder muchas veces. El 18 de febrero de 1662, el obispo de Barcelona, Ramón de Senmanat, recibe una notificación real donde se le comunica que el Sumo Pontífice Alejandro VII ha concedido un *breve apostólico* con fecha 8 de diciembre de 1661, a instancias del monarca español, referente a la opinión teológica favorable de la Santa Sede al dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María.²⁴ El rey

²² BPEB. Domingo COLLDERAM. *Explicació de la doctrina christiana...Ms.cit.*, p. 56-57

²³ ADL. *Sínodo diocesano de Lérida (1761)*. Libro III, Cons. VIII., Fol. 57-58

²⁴ La Inmaculada Concepción es un dogma de fe católico que afirma que la Virgen María nació sin pecado original por gracia expresa de Dios. Esta cuestión provocó un largo conflicto teológico durante

solicita al obispo se celebre en adelante con toda solemnidad y veneración la fiesta en honor de la Madre de Dios, excluyendo especialmente cualquier elemento de carácter profano en aquel día, ni en las calles ni en el interior de las iglesias.²⁵

La organización de los actos festivos comunitarios corría frecuentemente a cargo de los hombres jóvenes integrantes de las cofradías devocionales postridentinas. Precisamente dentro de las diversas formas de sociabilidad comunitaria que la Iglesia católica surgida de Trento promocionará en grado sumo, para su proyecto político contrarreformista de encuadramiento y sujeción pastoral de las conciencias de los hombres, se encuentra la difusión y multiplicación de las cofradías, en todo el orbe católico, durante el transcurso de los siglos XVI-XVI.

Conceptualmente, la cofradía se define como una asociación de fieles constituida para el fomento del culto público del propio patrón, para la práctica y ejercicio de diversas obras de piedad y caridad, según las prescripciones establecidas en sus respectivos estatutos. Sus integrantes no residen en comunidad ni pronuncian ningún voto, pero si que poseen un título y una forma determinada de hábito y distintivo. En las ciudades y lugares importantes solían estar vinculadas a un gremio u oficio.²⁶

En Cataluña, las primeras referencias documentales conocidas se remontan al siglo XI. Dos siglos más tarde, merced al efecto propagandístico de las ordenes mendicantes en el campo catalán, las fundaciones de cofradías

siglos entre partidarios y detractores. Entre los primeros y más firmes defensores de la doctrina estaban los jesuitas, los segundos se alineaban entre las filas de los dominicos. A partir del siglo XVII los reyes y emperadores de las cortes de los reinos europeos comenzaron a pedir al Papado la *declaración dogmática*. Hecho que no se produjo hasta el 8 de noviembre de 1854, cuando el Pontífice Pío IX, pronunció desde la basílica de San Pedro de Roma la solemne proclamación del dogma de fe.

En el Principado la fiesta se respetaba de antiguo. En 13 de diciembre de 1390 ya se encuentra una ordenanza del municipio de Barcelona para que se guarde, previo acuerdo de la autoridad eclesiástica, como jornada festiva el día de la Inmaculada Concepción. En las Cortes de Cataluña celebradas en Barcelona en 1454-1458 se decretó la pena de perpetuo destierro contra quienes combatieran esta materia de fe. Las autoridades barcelonesas siempre se consideraron partidarias de esta causa. En 1651, la imagen de la Purísima Concepción, a la que se daba culto en una capilla de los claustros de la catedral, recibió de los representantes municipales las llaves de la ciudad, la cual se hallaba entonces asediada por la peste y la guerra. Además, se hizo voto de considerarla como protectora de la ciudad. En el siglo XVIII Carlos III adoptó la Inmaculada Concepción como patrona de todos sus reinos.

²⁵ ADB. *Registra Communium*, Vol. 82., Fol. 215.

²⁶ Ver la voz "confraria" en *Diccionari d'història de Catalunya*, Barcelona, 1992., p. 284-285. La misma voz en *Gran Enciclopedia Catalana*, Vol. VIII, Barcelona, 1987., p. 78-79. Ver también el concepto "cofradía" en M.TERUEL. *Vocabulario básico de la historia de la Iglesia*, Barcelona, 1993., p. 83-87

reciben un gran impulso.²⁷ Sin embargo, no será hasta la consolidación del modelo tridentino, en los siglos XVI y XVII, cuando este proceso se generalice e implique en su cometido a las restantes ordenes religiosas. Durante estos siglos empiezan a florecer por todo el territorio catalán un gran número de cofradías devocionales (Rosario, Minerva, Carmen, Dolores, Purísima Sangre de Jesucristo, San Francisco...), cuyo objetivo es aproximar a los hombres a la religión depurada surgida de las directrices del Concilio Tridentino y, de este modo, apartar a las colectividades de la práctica de una religiosidad popular inclinada a establecer vínculos directos con las divinidades celestiales sin pasar por la mediación del sacerdote, cuyas necesidades se relacionan estrechamente con la supervivencia de la vida cotidiana y donde prevalece el recurso a las prácticas mágicas.

Así, los cofrades estaban obligados a asistir al oficio de la misa dominical, a recibir periódicamente la administración de los sacramentos de la confesión y comunión y a participar de los actos de culto institucional (procesiones, rogativas...) que la autoridad eclesiástica prescribía. En contrapartida, los miembros de las cofradías recibían generosas recompensas espirituales, en forma de bulas e indulgencias que les garantizaba un acceso más rápido y directo a la eternidad.

Joaquim Maria Puigvert i Solà ha estudiado la repercusión de las variantes social y económica en la gestación y desarrollo de las cofradías, en el marco de la Cataluña rural de la Baja Edad Moderna. Según el citado historiador, en el ámbito catalán las cofradías son un espejo que refleja las diferencias de clase social de la comunidad campesina. La pertenencia de los individuos a una cofradía no supone una supresión de los elementos interclasistas ni una amortiguación de las fronteras sociales, sino que, bien al contrario, las refuerza.

En el Principado, parece que la Iglesia se apoyó en la elites locales para consolidar las nuevas fundaciones. Puigvert cree que esta función recayó en los grupos sociales intermedios de la sociedad civil (pequeña y mediana nobleza, ciudadanos honrados, y campesinado acomodado) y eclesiástica (canónigos y rectores), quienes, además, las dotaron de pingües donaciones económicas y materiales. La adscripción de las elites locales a las nuevas

²⁷ A.BACH. "Confraries medievals", *I Congrés d'Història de l'Església Catalana...op.cit.*, p. 83-87

cofradías devocionales postridentinas les ofrecía la oportunidad de exteriorizar ritualmente su propio prestigio económico y social, sin por ello excluir el factor asistencial y la ayuda mutua entre cofrades.²⁸

No obstante todo lo apuntado anteriormente, y aún reconociendo el rol protagonista que desempeñan los grupos locales elitistas en la consolidación de las cofradías en la Cataluña del Antiguo Régimen, no es menos cierto que las clases populares no representan el papel de simples agentes pasivos de los cambios que en materia religiosa les vienen impuestos desde arriba. Por el contrario, se observa claramente como los grupos sociales populares transforman y adaptan en su beneficio lo que les viene determinado por la cultura eclesiástica hasta alcanzar un carácter casi independiente, como por ejemplo las prácticas religiosas relacionadas con el ámbito festivo.

En la Europa Moderna, las cofradías religiosas son uno de los vehículos mediante el cual las comunidades expresan sus más profundos esquemas de ritualidad lúdica.²⁹ Uno de los procedimientos habituales utilizados para sufragar los gastos que generaban sus actividades era el recurso a la cuestación. Era entonces práctica común que los administradores de las cofradías hiciesen colectas públicas, cuyo producto, posteriormente, emplearían en la realización de manifestaciones de contenido festivo. Los lugares y las circunstancias en que se desarrollaban merecían la más vigorosa censura eclesiástica. En 1695 se denuncia que los administradores de las cofradías de la parroquia de Olesa de Montserrat venden el pan de limosna los domingos, a la puerta del templo, con un griterío ensordecedor que impide el normal desarrollo del oficio religioso.³⁰

Estos excesos condujeron a una política de mayor control eclesiástico sobre el régimen interno de las cofradías. El decreto general de visita pastoral de la

²⁸ J.M.PUIGVERT i SOLA. “Guerra i contrareforma a la Catalunya rural del segle XVIII”, *La revolució catalana de 1640*, Barcelona, 1991., p. 99-132. Del mismo autor: *La parroquia rural a Catalunya (Bisbat de Girona, segles XVIII-XIX)*, Tesis doctoral (inédita), Universidad de Barcelona, 1992

²⁹ Sobre la problemática de la organización y el funcionamiento de las cofradías en la Europa Moderna hay que acudir a los trabajos de E.GRENDI. “Le confraternitate como fenomeno associativo e religioso”, C.RUSSO (ed.). *Societa, chiesa e vita religiosa...op.cit.*, p. 115-186; C.RUSSO. *Chiesa e comunita nella Diocesi di Napoli tra cinque et settecento...op.cit...*, p. 347-395.

Sobre el papel que desempeñan las cofradías en la organización de la vida festiva comunitaria son interesantes los trabajos de C.PEYRARD. “Classes d’age ou classes sociales?. La jeunesse à Avignon et dans le comtat venaisin à l’époque moderne”, *Annales du Midi*, 142, 1979., p. 135-151; N.PELLEGRIN. “Les bacheleries. Organisations et fêtes de la jeunesse dans le Centre-Ouest, XV-XVIII siècle”, *Mémoires de la Société des antiquaires de l’Ouest*, XVI, Poitiers, 1982

diócesis de Barcelona publicado a principios del siglo XVII insta a los delegados episcopales para que indaguen profundamente en esta cuestión:

*“Si en ditas capellas y haura administracions de algunas confrarias, las visitara y veura com gastan las entradas de ditas confrarias y si tenen continuadas las robas en inventari y si donen compte devant lo rector y si fan electio cada any dels administradors de dita confraria y sis servexen dels diners de las administracions en que se ha de tenir gran compte perque se troben alguns abusos y ab prudencia procura que confessen lo que tendran de ditas administracions y assentarho en los llibres de visita y apres los manara que restituesquen las quantitats que tindran en breu termini”.*³¹

El control estricto que la Iglesia quería imponer sobre los dispendios monetarios de las cofradías iba dirigido, especialmente, a erradicar la costumbre de los ágapes colectivos de índole festiva que, en ciertos días del año, tenían lugar. Esta prohibición venía de lejos. Durante la Baja Edad Media era una celebración habitual entre las cofradías. Los disturbios y rivalidades a que dieron pie estos banquetes comunitarios derivaron en espectáculos donde casi siempre la piedad religiosa ocupaba un lugar secundario. Los homicidios y riñas que causaban a veces motivaron que el Concilio de Nantes y el de Montpellier (1214) se quejaron de ellos. Ya en el siglo XVI, los reiterados excesos que provocaban dieron lugar a que el monarca Francisco I de Francia los prohibiera en su reino. Otros soberanos también siguieron su ejemplo y la Iglesia también limitó severamente su práctica.

La costumbre no desapareció, pese a las repetidas condenas legislativas civiles y eclesiásticas. Este rito comunitario, percibido por los cofrades como un símbolo de asociación y confraternidad, era visto por la Iglesia como una intolerable ostentación profana y un monstruoso acto de derroche y lujuria que era preciso atajar. Los grandes días del calendario litúrgico cristiano eran aprovechados por las cofradías para dar rienda suelta a los comportamientos lúdicos bajo una cobertura de devoción católica. Las comidas abundantes, las meriendas, las cenas copiosas y la diversión estaban en el programa de aquellas jornadas. A este respecto, el obispo de Barcelona, Joan Sentís, promulga con fecha de 24 de marzo de 1623, esta disposición:

³⁰ ADB. *Visitae pastorales*, Vol. 67/2., Fol 51

³¹ ADB. *Registra Communium*, Vol. 75., Fol. 160-161

*“Sapian que haven antés, que alguns olvidats del pecat mortal, que cometen en no observar lo dejuni que esta manat per la Sancta Iglesia en la Quaresma, no dubtan lo dia de la Cena de IesuChrist y Redemptor nostre celebrà ab sos dexebles la nit de la sua sanctissima passió, rebent de sa divina ma los Apostols lo Cos preciós, y sang de IesuChrist, fer berenars, o collacions, tan excessivas, juntantse pera dit effecte molts personas de confrarias, com si fos cosa licita y permesa posarse en perill evidentissim de romper lo dejuni, y en obligació que necessariament los distrau, de las que tenen de considerar en aquellas horas de la passió, la misericordia de nostre Señor usa ab los faels, dexant instituit lo Santissim Sagrament del Altar pera salut y vida de nostres animas. Per tant volent obviar a la ocasio de pecar y offendrer al Señor, y escusar lo scandal que resulta de semblants abusos, juntas, y congregations ques fan pera collacions y berenars en tal temps, exortam y manam als fidels christians de qualsevol grau y condició sien que en las Iglesias, ni fora dellas, ab titol de confraria, o majorals, o obrers, o en altre qualsevol nom, no presumesquen de aquí en avant juntarse ni congregarse pera fer ditas collations ni berenars dit dia de la Cena del Señor, so pena de excomunicatio major, a la qual ab los presents scrits proferim trina canonica monitione premissa contra totas y simples personas que contrafaren al present nostre manament”.*³²

De los excesos, en el comer y en el beber, que podían llegar a provocar las reuniones festivas de las cofradías, se lamentaba el visitador eclesiástico de turno en 1675, al examinar la disciplina interna de los cofrades de Vilafranca del Penedès durante los días de las grandes fiestas cristianas: *“...de aquí al davant en lo dia de la Sancta Oracio ni en altra festivitad o dia de entre any no fassen convits, y axi mateix lo dia de dijous sant no donen torrons, aygua ardent, ni fassen altra genero de menjar ni beurer en dits días”.*³³ En la visita realizada en 1685 por el obispo de Vic Antonio Pascual a su territorio eclesiástico, no deja de lamentarse de un comportamiento muy arraigado entre sus feligreses. En la población de Taradell, como en otras muchas más localidades de la diócesis, el prelado no deja de expresar su tajante repudio al modo peculiar que tiene la cofradía de Nuestra Señora del Rosario de conmemorar los días de la Semana Santa:

“...ab pretext de demanar charitat per Nostra Señora van tots los anys en los dias de divendres y dissabte sant per las casas de dins y fora de la parroquia, ab cascavells, guitarras, y altras instruments, cantant goigs y altres cosas ab so de ball dels cascabells, que vulgarment diuen caramellas, mesclant ab gran indecencia y escandols las alabansas de Deu Nostre Señor y dels sants ab cosas tant profanas, menjant y bebent per las casas a totas horas, sens guarda

³² ADB. *Registra Communium*, Vol. 78., Fol. 236

³³ ADB. *Visitae pastorales*, Vol. 78., Fol. 13

*la forma del dejuni que te manat la Iglesia en aquells dias y fent altres cosas en grave ofensa... ”.*³⁴

El obispo Pascual censura en el texto las actividades ligadas a las *caramellas*, práctica que aún hoy en día se conserva en un buen número de parroquias catalanas. En el transcurso de las jornadas que duraba la Semana Santa tenían lugar grandes representaciones procesionales con gran aparato escénico y júbilo desbordado, donde las diversas cofradías competían entre sí, para adquirir el mayor prestigio, y cuya realización implicaba un fuerte desembolso económico. La autoridad religiosa no cesa de condenar esta conducta:

*“Sia causa de gran desconcert de la dita professo, y de la devocio de la gent, la inquietut que causan los arcabussos y cohets ques disparan, axi per naus artificials ques posen per los carrers com ab altres qualsevols artificis, o invencions, y sia vist per lo possat esser occasio de seguirse alguns danys e inconvenients...esta prohibit sots pena de excomunicatio mayor que lo sobre dit nos fassa, nis permeta”.*³⁵

El ataque del clero reformista sobre las cofradías se dirigía también a la costumbre antigua de engalanar las iglesias con adornos externos durante los días de la Semana Santa, práctica que a ojos de los reformadores resultaba ahora superflua y vana, ajena al verdadero espíritu cristiano. El sinodo diocesano de Barcelona del año 1669 estipuló las normas por las que había de regirse toda cofradía en la ornamentación de las iglesias durante los días de la conmemoración de la pasión de Cristo: *“...stigam ab tota decencia, ornato, y devocio; y que en aquellas no es pugan posar tapicerias, ni pinturas de historias profanas, las quals solen incitar, y mourer los cors humans a pensaments depravats, ni se entolden dits monuments ab cortinatges, de llits que solen servir al us comu dels homens...”*.³⁶ El mandato se extiende ordenando a los rectores de las parroquias estuvieran extremadamente vigilantes en no permitir excesos semejantes en el resto de las festividades religiosas del año, por ser una frivolidad inútil y un gasto que no revierte en beneficio de la iglesia.

³⁴ AEV. *Visitae pastorales*, Vol. 1221 D., Fol. 814-815

³⁵ ADB. *Registra Communium*, Vol. 74., Fol. 73

³⁶ ADB. *Sinodo diocesano de Barcelona (1668-1669)*, Tit. IV, Const. III., Fol. 182

La voluntad clerical de someter los gastos de las cofradías a un mayor control económico, para de esta manera evitar los desbordamientos lúdicos y que el dinero recaudado revertiera realmente en beneficio de la parroquia, se traduce en un sistemático control de los dispendios de las cofradías. Los obispos que ocuparon los diversos tronos episcopales de las diócesis catalanas a lo largo de la Edad Moderna fueron escrupulosos en la aplicación de tal medida. El día 21 de octubre de 1602 el representante episcopal diocesano de Barcelona en su inspección pastoral en la localidad de Terrasa ordena sobre esta cuestión lo siguiente:

*“Per quant sia rebuda informatio y clarament consta que los administradors de dita confraria de Sant Antoni acostuma de donar una collatio la vigilia de Sant Antoni a tots los confreres de dita confraria, ab la qual gastan molts diners de la confraria lo que es llastima molt gran que los diners de la Iglesia se gasten en cosas profanas...No se fasse mes en pena de 10 lliuras”.*³⁷

Del mismo modo, en 1682, el delegado episcopal de la diócesis de Barcelona, en su visita a la parroquia de la localidad de Argentona, advierte sobre el mismo particular: *“No duptan en nom de administradors del ciri de la Assumpcio collectar alguns censals que en nom de la dita administració foren esmensats, y los diners no se sap ques convertescan en cosa de la Iglesia ans be en cosas profanas”.*³⁸

Dentro de la política clerical de eliminación de determinadas celebraciones festivas donde intervinieran las cofradías, la erradicación del aspecto festivo del ceremonial de la muerte parece ser una de las preocupaciones de la autoridad religiosa de entonces, concretamente los banquetes funerarios que se realizaban al cabo de nueve días de la muerte de la persona y al término del año, y especialmente generosos en abundancia si el difunto había pertenecido en vida a una cofradía. Se componían de pan, vino y carne, apareciendo documentado desde el siglo XII en Cataluña.³⁹ Era tan fuerte la costumbre que solía consignarse en los testamentos, como el caso de un testador de Vilobí

³⁷ ADB. *Visitats pastorales*, Vol. 58., Fol. 278

³⁸ ADB. *Visitats pastorales*. Año 1682., Fol. 121-122

³⁹ M.REY. *Alguns costums funeraris de l'Edad Mitjana à Catalunya*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 1883

d'Onyar (Gerona) del siglo XVIII, que hizo consignar que el novenario y primero de año se tenía que realizar con convite de amigos, parientes y vecinos.⁴⁰

La muerte era la ocasión para meriendas, por no decir banquetes, que servían para unir a la comunidad rural o del barrio con la familia del difunto. Las comidas que tenían lugar después del funeral nunca fueron bien vistas por las autoridades eclesiásticas. Evocaba demasiado las ofrendas de alimentos que los paganos de la Antigüedad depositaban sobre las tumbas y de las que se encuentran todavía vestigios en el siglo XII. Tal práctica iba acompañada de risas y cantos considerados intolerables por las autoridades eclesiales medievales.⁴¹ Sin embargo, en los siglos XIV y XV los fieles que abandonan el mundo físico encargan frecuentemente en sus testamentos auténticos banquetes fúnebres en su honor y donde todo el pueblo es invitado.

Diversos documentos dan fe de la condena eclesiástica. Así, el sinodo de Lérida (1618) prohíbe tajantemente el banquete fúnebre.⁴² No sería demasiado efectiva la prohibición cuando vuelve a aparecer en las disposiciones de la asamblea sinodal de 1690, en que se hace énfasis sobre los abusos de comer y beber en tales reuniones.⁴³ En 1676 el obispo de Cominges, diócesis francesa de los Pirineos a la cual estuvo sujeto el Valle de Arán hasta principios del siglo XIX, prohíbe asistir a los funerales en que se de comer y beber.⁴⁴

No menos reprobables eran también para la Iglesia las comidas, más simbólicas que abundantes, que en ciertas parroquias ofrecían el rector o los canónigos a la cofradía del lugar y por extensión a la comunidad campesina en conmemoración de determinadas festividades. Especie de oblación que poseía un carácter de libación ritual en que el vino era uno de los ingredientes principales. Esta confraternidad del sacerdote con los cofrades de la localidad, largo tiempo tolerada, va a ser barrida de las costumbres locales por los vientos de la Contrarreforma católica. Semejantes manifestaciones son prohibidas tempranamente en Europa, pues ya en el siglo XVI son objeto de fuertes censuras por parte de algunos concilios y sínodos episcopales, que ven en ellos claros indicios de religiosidad idólatra. Esta costumbre se muestra muy

⁴⁰ J.M.PUIGVERT i SOLA. *Una parroquia catalana del segle XVIII à través de la seva consuetud (Riudellons de la Selva)*, Barcelona, 1987., p. 159

⁴¹ D.ALEXANDRE-BIDON. *La mort au Moyen-Age...op.cit.*, p. 169

⁴² ACL. *Constitutiones Synodales Ilerdenses, 1618*. Part. III, Tit. III. De Exe. Defun. et Fun., Fol. 51

⁴³ ACL. *Sinodales ilerdenses, 1690*, Tit. XI, Cap. IV., Fol. 152

recalcitrante a ser suprimida pese a las reiteradas amonestaciones. Algunas disposiciones de visita pastoral delatan su presencia en la Cataluña de la primera mitad del siglo XVIII. En la localidad de La Molsosa, en la provincia de Lérida, antaño incluida en la diócesis de Vic y hoy en la de Solsona, podemos leer en uno de los mandatos correspondientes a la visita realizada el 23 de agosto de 1723 lo que sigue:

*“Com sia exposat a diferents inconvenients y disgustos, lo dona lo Rector pa y beurer las festas anyals (mens lo dia de Nostra Señora de Agost), lo dia de tots Sants, y altres dias, com de algun bateig, als que concoren homens, y donas, sent cosa que ni los es util a ells per reduirse a un poch de pa y vi, y de nostra obligacio embarassa lo ques pot tenir inconvenient, manam al Rector, no done aquí al devant, ningun dia del any lo pa y beurer”.*⁴⁵

Tan sólo unos años más tarde, en 1728, durante la visita efectuada a su jurisdicción eclesiástica, el obispo de Vic, Enrique de Marimón, apunta en el libro de visitas de la parroquia de Capdevanol con fecha de 2 de agosto lo siguiente:

*“Havem entes que en lo dia de Pasqua despres de vespres, concorren tota la Parroquia, se repartia, y reparteix encara alguns anys, pinyons y vi; y aquells lo distribueix per so ma lo Rector als confreres y altres persones, y semblant funcio sia indecorosa, y exposada, a inconvenients, majorment assistint a ella no sols las donas casadas; si tambe las donzellas, y gent forastera que venia a glosarla. Manam al Rector, que de aquí al devant, no donia pinyons, y que cessia semblants abus”.*⁴⁶

La devoción espontánea que manifestaban las ceremonias festivas populares organizadas por las cofradías no estaban sujetas muchas veces al control clerical, y entraban en abierto conflicto con lo dispuesto por la religión institucional. Esta religión colectiva y desbordante, tradicional e indisciplinada, era frecuentemente incompatible con el modelo de piedad religiosa que el clero postridentino quería imponer a los cristianos. Con la finalidad de corregir esta situación, diversos concilios y sínodos diocesanos regularon este género de actividades para hacerlas más acordes con su espíritu cristiano original.

⁴⁴ Cit. J.M.PUIGVERT. *Una parroquia...op.cit.*, p. 159

⁴⁵ AEV. *Visitas pastorales*. Libro 1224., Fol. 263

⁴⁶ AEV . *Ibid.*, Fol. 650

Una práctica comúnmente extendida entonces entre las cofradías y que disgustaba en sumo grado a la Iglesia, era la de celebrar misa fuera del recinto eclesiástico y levantar altares efímeros en la calle el día del santo patrón de la cofradía, hecho que a menudo derivaba en un jolgorio festivo incontrolado. Distintos mandatos episcopales trataron de poner término a la costumbre. En 1661, bajo el pontificado del obispo Sotomayor, el tribunal de la curia diocesana de Barcelona publica una amonestación dirigida a los miembros de la cofradía de Nuestra Señora del Milagro de la iglesia parroquial de la localidad de Sant Cugat del Vallés, por la que se les conmina, bajo la amenaza de graves penas económicas y espirituales, a dejar de celebrar misa fuera del templo en el día de la advocación de la patrona por los desordenes que ello acarrea.⁴⁷ En esta misma línea, diez años más tarde, el mismo prelado se ve obligado a renovar las censuras por la poca observación de aquel mandato. En el mes de julio de 1671 se dicta un bando por el que se prohíbe a cualquier cofradía:

“Se atrevesca a fer altars per los carrers de la present ciutat ni fer vellas en aquells ab musica com altrament, considerant que de ditas cosas se feya gran ajust y concurs de gent y se originaven de dits ajuts y aplechs de agent algunas rinyas, pendencies, rencors, malas voluntats, desafios, faridas, morts, y otras miserias humanas havent lo dimoni enemich de nostra humana naturalesa ab dita astutia y cautela (digna de la diabolica maldat) ab dit motiu ocasionar que succehescan semblants disbarats com la experiencia ha mostrat han succehit...”

En los casos considerados de flagrante rebeldía intervenía la justicia episcopal. Así sucedió en la causa promovida por el procurador fiscal de la curia diocesana de Barcelona contra los ciudadanos Bernardo Verni, Pau Quer, Tomás Cabriana y Lluís Farrer, cofrades de San Francisco, máximos responsables de que en la tarde del día 3 de octubre de 1671, se levantara un altar en honor al santo en plena calle barcelonesa de la Bòria, entonces una de las principales arterias viarias de la ciudad, con gran jolgorio hasta bien avanzada la noche, todo ello rodeado: *“...ab molta ostentatio adornat de candeleros ab molts llums que en aquell estaven cremant, y a la nit en dit altar*

⁴⁷ ADB. *Registra Verbalium*, Vol. 53, Sin foliar

hi hague vella fins las deu y onse horas de la nit ab molta musica de ciegos y gran concurs de gent...".⁴⁸

Desconocemos la suerte que corrieron los inculpados, ya que sólo han llegado a nuestras manos las diligencias del proceso informativo. No obstante, parece que la severidad de la justicia episcopal fue más aparente que real al tratar este tipo de faltas. Las autoridades diocesanas procuraron que este género de conflictos no llegaran a los tribunales, salvo en casos considerados de extrema gravedad, como el mencionado anteriormente. En lugar del recurso a la coerción penal, se prefirió emprender una labor de disuasión eficaz, como en otras facetas de la religiosidad popular, mediante un control más estricto de las cofradías –especialmente en lo concerniente a sus exteriorizaciones festivas-, y mediante una política pastoral que diera un papel protagonista al trabajo pedagógico doctrinal hacia la reforma de estas costumbres. Prueba de ello son los reiterados controles realizados por los visitadores episcopales en sus inspecciones regulares, y el papel otorgado al cura párroco como garante del buen funcionamiento de la cofradía. Por su parte, la Inquisición de Barcelona no procesó jamás a lo largo de toda su historia a ningún miembro de las cofradías por protagonizar algaradas festivas relacionadas con el ciclo calendario festivo cristiano que implicasen desviaciones de la ortodoxia católica.

En este ámbito, una gran parte de las actividades religiosas de las cofradías devienen prácticas festivas que el clero postridentino rechaza, por estar desviadas de la ortodoxia oficial y poseer un carácter demasiado autónomo respecto al culto eclesiástico propuesto por las autoridades episcopales. El intento de la Iglesia del Principado de emprender un proceso de mayor control sobre las prácticas religiosas festivas de las cofradías, en las que percibía la encarnación de todos los excesos de la religiosidad popular, fracasa en buena medida al no lograr conjurar los elementos definitorios que caracterizaban las celebraciones religioso-festivas organizadas por los cofrades de las asociaciones religiosas de culto, ya que, aunque las cofradías surgidas al amparo de la política contrarreformista de la Iglesia devienen un medio de promoción de las elites locales dirigentes y un instrumento de aculturación

⁴⁸ ADB. *Procesos*. Año 1671

religiosa,⁴⁹ estas nuevas fundaciones no cuestionan nunca los valores festivos de la sociedad en la que están insertadas, apareciendo en gran medida como herederas y depositarias de las viejas raíces populares del mundo festivo tradicional.

LA IGLESIA Y LAS SUPERSTICIONES FESTIVAS

Ciclo calendario cristiano y práctica festiva popular

A través de la diversa documentación coetánea se nos aparece una amplia gama de manifestaciones sociales, simbolizadas por medio de la expresión festiva, de las que la cofradía es el principal eje vertebrador. Abordar aquí profusamente todas las facetas que el abanico de esta sensibilidad religiosa nos ofrece, sobrepasaría con creces los márgenes espaciales y temáticos de este trabajo.

Centraremos nuestro análisis sobre los distintos aspectos festivos populares que la Iglesia consideraba herederos directos de viejos ritos relacionados con el calendario pagano, que prolongaban en cierto modo antiguas supersticiones de la Antigüedad clásica grecolatina. Estas fiestas estaban íntimamente vinculadas a la exaltación del cuerpo, la risa y el jolgorio desenfrenado frente al rigor moral y la sobriedad que la Iglesia pretendía imponer, y cuya práctica, según la opinión de los autores eclesiásticos, sólo producía desordenes espirituales que precipitaban las almas a la condenación eterna.

Los ejemplos más característicos de las fiestas definidas por la Iglesia por su condición transgresora tenían lugar dentro de lo que antropólogos llaman ciclo de los doce días, período de tiempo comprendido entre el día de Navidad (25 de diciembre) y la Epifanía (6 de enero), y especialmente en el transcurso del Carnaval, período de tres días entre los meses de febrero y marzo, cuya fecha varía en función de la Pascua antes del inicio del ayuno de la Cuaresma.⁵⁰

⁴⁹ Sobre este aspecto de las relaciones entre la Iglesia y las cofradías es interesante el artículo de A.ARIÑO VILLAROYA. "Las relaciones entre las asociaciones festivas y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica de la religión popular", *La religiosidad popular...op.cit.* Vol. III., p. 471-484.

⁵⁰ De la extensa bibliografía sobre estas fiestas habría que destacar los siguientes títulos: J.C.BAROJA. *El Carnaval. Análisis histórico-cultural*, Madrid, 1979; M.GRINBERG. "Carnaval et société urbaine à la fin du XV siècle", DD.AA (ed.). *Les festes...op.cit.*, p. 547-553; R.SCRIBNER. "Reformation, carnival and the word lipside down", *Social History*, 3, 1978., p. 65-78; J.HEERS. *Fêtes de fous et Carnivals*, París,

En menor medida los intereses de los predicadores apostólicos se dirigían a denunciar determinadas expresiones festivas que se producían en el transcurso de las bodas. En este ámbito, los esfuerzos del clero se encaminaban a la reforma de costumbres que, pese a no ser consideradas como supersticiosas, ya que no existía manipulación en el sentido mágico del término durante y después de la administración del sacramento del matrimonio, si que eran conceptualizadas como prácticas contrarias a la fe cristiana por los abusos y relajamiento moral que acompañaban la celebración matrimonial, y por ser sospechosas de tener un remoto origen pagano. En sus pláticas doctrinales los predicadores se lamentaban de la degradación espiritual que causaban todas estas celebraciones festivas sobre las almas de las personas:

*“...apar estigan en lo concepte de que en ells esta dispensada la lley de Deu, pues obran y parlan, com si tal lley no obliges. Perço, si algu los repren de sos desahogos en materia de torpesa, responen: Ara es temps de segar, o, son en las Carnestoltes, o, estem de Bodas...en los camins, en las casas, y en altres parts, cantan cansons profanas, diuhem paraulas deshonestas, y no reparan en fer accions, y gestos provocatius, encara que sian devant de la mes honesta, y recatada donzella”.*⁵¹

La fiesta popular más importante del año en la Europa Moderna – particularmente en la Europa del sur- era el Carnaval. En un sentido amplio, el período carnavalesco incluía las celebraciones festivas del ciclo de los doce días anteriormente mencionados. En esta fase cronológica previa se enmarcan una serie de fiestas distintas al Carnaval pero que, sin embargo, comparten en común unos rasgos característicos, como el de poseer un profundo sentido burlesco de liberación de las normas cotidianas, una especie de desorden institucionalizado dentro de un conjunto de rituales sobre la inversión del mundo conocido.⁵²El Carnaval, propiamente dicho, era el punto álgido de la fiesta en los tres días anteriores al miércoles de ceniza.

1983; M.GRINBERG et S.KINSER. “Les combats de Carnaval et Carême. Trajets d’une métaphore”, *Annales*, 2, 1983., p. 65-98; M.BOITEUX. “Carnaval annexé. Essai de lecture d’une fête romaine”, *Annales*, 2, 1977., p. 356-380; E.LE ROY LADURIE. *Le Carnaval de Romans. De la chandeleur au mercredi des cendres, 1579-1580*, París, 1979; Cl.GAIGNEBET. “Le cycle annuel des fêtes à Rouen au milieu du XVI siècle”, .DD.AA (ed.). *Les fêtes...*op.cit., p. 569-578; J-M.CHOURAQUET. “Le cycle de Carême en Provence. Rites et coutumes (XVIe-XIXe siècles)”, *Annales du Midi*, 142, 1979., p. 153-164.

⁵¹ APFC. *Sermones misionales. Siglo XVIII*

⁵² P.BURKE. *La cultura popular...*op.cit., p. 267-274

Dentro del ciclo de actividades lúdicas preparatorias al Carnaval se inscribe una de las fiestas más famosas en Europa. Se trata de la denominada *fiesta de los locos* que se desarrollaba el día 28 de diciembre, festividad litúrgica de los Santos Inocentes, en algunos lugares, y el día 1 de enero, conmemoración de la Circuncisión del Señor, en otros. Durante siglos las autoridades eclesiásticas pensaron que esta fiesta era una pervivencia remota de los ritos paganos de las *Saturnales* romanas. En este sentido, instituciones eclesiales como la Facultad de Teología de la Universidad de París condenaron enérgicamente en 1444 la parodia de los actos litúrgicos que tenían lugar en aquel día. Sin embargo, esta fiesta no aparece hasta el siglo XII y tiene un origen enteramente clerical.

En Francia y gran parte de Europa la celebración alcanzaba un carácter de auténtica transgresión al orden jerárquico institucional. En la mañana del 28 de diciembre era elegido solemnemente por los canónigos de los cabildos catedralicios un falso obispo, al que de inmediato se le revestía con ropajes propios de su supuesta dignidad eclesiástica, báculo y mitra incluidos. En esa jornada, los sacerdotes que desempeñaban funciones en las catedrales se liberaban de la autoridad del obispo y se entregaban a toda clase de alborotos festivos. Una vez proclamado el obispo o abad de los locos era conducido en procesión grotesca hasta el interior de la catedral. Luego se decía una parodia de misa, en la que los sacerdotes oficiantes llevaban puestas máscaras o vestidos de mujer, los hábitos colocados al revés, jugaban a los naipes, ingerían abundante carne y bebidas alcohólicas, cantaban canciones obscenas, y en lugar de bendecir a los fieles, los maldecían.⁵³

En España esta fiesta no tuvo este carácter extremadamente violento. En el día de los Inocentes era nombrado un “obispillo” entre los niños cantores de ciertas catedrales. Normalmente, el elegido era el más joven de sus componentes. El “obispillo” subía al púlpito donde predicaba una parodia de sermón dirigida a sus compañeros cantores que para la ocasión estaban revestidos de hábito sacerdotal, amonestando burlescamente a los falsos canónigos.⁵⁴ A finales del siglo XVI la fiesta se prohibió formalmente.

⁵³ Sobre la fiesta de los locos en Europa continua siendo esencial el texto de J.HEERS. *Fêtes de fous...op.cit*

⁵⁴ J.C.BAROJA. *El Carnaval...op.cit.*, p. 301-306

En Cataluña esta fiesta era denominada “festa del bisbeto” y ya desde la Baja Edad Media se intentó su abolición por parte de diversos prelados a causa de los excesos a los que daba lugar. Así, en 1475 el obispo de Gerona, Andrés Alfonsuelo, puso el veto a su celebración en la diócesis de su jurisdicción sin ningún resultado efectivo. Más de medio siglo después un sucesor suyo en el trono episcopal, Juan Margarit, limitó las libertades de la festividad, permitiéndola solamente a los niños y prohibiendo terminantemente a los clérigos beneficiados de la catedral participar de semejante actividad. Este prelado ordenó que *“no tiren harina, ni tierra, ni ceniza, ni otras inmundicias, ni se hagan caer los unos a los otros, ni traigan al obispito danzando por la iglesia”*.⁵⁵ No obstante, esta paraliturgia sacerdotal continuó celebrándose pese a las censuras eclesiásticas. En el año 1600, la autoridad episcopal de la diócesis de Barcelona recuerda a los clérigos de la parroquia barcelonesa de San Pedro las Puellas la prohibición de participar en festejos profanos dentro del templo parroquial y, especialmente, la costumbre de nombrar obispos y virreyes grotescos:

“hage de cessar del tot, y pertetuant lo abus y prophanitat de anomenar bisbes, y virreys y de prendre ab aqueix apellido ni altrament ningun capella las capas ni entonar sino los dits domers, o, de consentiment y licentia de aquells, y tinguen particular compte de no celebrar los officis y horas canonigas atropelladament y depressa com acostuma ni indirectament ab gestos indecents y posturas de irreverentia las quals cosas tenen molt mala costum”.⁵⁶

Durante la Baja Edad Media la ejecución de esta fiesta se extendió a las cofradías devocionales cuyos miembros más jóvenes eran los encargados de organizar la vida festiva de las comunidades. Cada año elegían a un “rey” u “obispo” que gobernaría todas las actividades lúdicas de la cofradía durante los doce meses y encabezaría los respectivos cortejos cómicos durante las grandes festividades de la liturgia cristiana. Las autoridades municipales toleraban estas manifestaciones siempre y cuando no provocaran alborotos y tumultos. Por su parte, la jerarquía eclesiástica repetía de modo sistemático las pertinentes censuras ante la imposibilidad de erradicar tales prácticas. De este modo, el sínodo de Barcelona de 1575 prohibió que jóvenes vestidos de

⁵⁵ *Ibid.*, p. 301

juglares interrumpieran los solemnes oficios religiosos con sus músicas y alborotos.⁵⁷ En la asamblea sinodal de 1629, celebrado bajo los auspicios del obispo Joan Sentís, se renueva la prohibición: *“prohibeix que perturben la iglesia en lo dia y octava de Corpus, ni altres dies, los diables, drachs ni cavalls cotoners ni altre semblant inventio ab penas”*. Una disposición casi calcada de las anteriores nos la ofrece el sínodo de Barcelona de 1751, lo que da idea del arraigo de esta costumbre en el código de conductas festivas de la cultura popular:

“Porque según informes, en muchas iglesias deste obispado, en los días de las Pasquas, de los Inocentes y otros, se hacen representaciones, con desprecio del lugar sagrado, y poca atención en los oficios divinos, se manda, que los Rectores, no permitan el más mínimo exceso, prohibiendo toda representación, mojígangas, disfraz o mascara, en las iglesias en pena de dos libras, aplicadas a la fabrica, y otras a nuestro arbitrio”.⁵⁸

En los manuales de confesores cuyo contenido doctrinal era transmitido oralmente por los clérigos a sus feligreses durante la predicación, se remarcaba el juicio crítico de las autoridades eclesiásticas del Principado sobre este género de festividades populares:

“Entremezclar cosas de amors, y prophanes, y cançons ab cosas de Deu, y de la Sagrada Escripura, es peccat mortal, en lo que tambe cauen los que en la missa o en los matins de Nadal o altres officis a Deu dirigits, canta cansons de amor, y altres prophanitats, de manera que divertexen lo poble que no tinga atencio; y qui sona lorgue sonant cansons prophanes pecca. Perque destorba la devocio del enteniment de Deu, y axi esta prohibit que los joglars ab corna mufa, y tambori, no sonen, ni entren en lloch sagrat sonan semblants sons prophans, y tambe que nos facen bisbes en la iglesia, ni menjars, ni cansons prophanes se diguen en les matines de Nadal, ni en las misses cantades de sants, o lo dia dels Innocents prediquen los laychs, nis tiren castanyes, nous y altres coses o vespres de Sant Esteve en la iglesia, com se pasa a la fi llargament, mes advertint aci que es mana lo sobredit ab pena de excomunicacio”.⁵⁹

Estas actividades lúdicas también eran objeto de abierta crítica por parte de los visitantes episcopales. En la visita realizada en 1630 en la localidad de

⁵⁶ ADB. *Registra Communium*, Vol. 72., Fol. 85-86

⁵⁷ ADB. *Sinodalya*, Vol. I., Fol. 43

⁵⁸ ADB. *Sinodalya*, Vol. V, Const.I, Tit.III., Fol.161

⁵⁹ Benet de TOCCO. *Ordinari o Manual...op.cit.*, p. 58

Sabadell, muy próxima a Barcelona, el delegado diocesano escribe en el correspondiente libro parroquial de visitas lo siguiente:

*“Ates que la iglesia es casa de Deu y a ella se deu tota santedat y reverencia, y se acudeix a ella a fer oracio, y com de entrar en ella los jovens ab insignias de Rey o compte en los días solemnes provoca risa y causa inquietud en tota la iglesia y indevocio als qui ouen los officis divinals, perço volent llevar un tant mal, tenint consideracio a que la vila de Sabadell es molt populosa mana en pena de 3 lliuras, y en subsidi de excomunicacio major que de aquí al devant ningú gosse entrar en la iglesia ab semblants insignias fintginse Rey o compte, y sots dita pena mana al Rector nols admeta en la iglesia y als obrers y concellers mana que de ninguna manera donen lloch onrrat en la iglesia als tals encara que no porten insignias de Rey, o compte ni tampoch los deixen asentar en cadira en la iglesia sots dita pena”.*⁶⁰

Estos mandatos son relativamente abundantes en los libros de visita pastoral de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII, circunstancia que certifica el poco caso que hacían los actores de estas grotescas representaciones de las censuras eclesiásticas, siempre y cuando contaran con la complicidad tolerante de las autoridades civiles.

De este último aspecto se quejaban muchos miembros del clero catalán que hacían oír su voz de protesta ante lo que consideraban un ultraje a la religión católica. El 10 de enero de 1654, Jacinto Medina, procurador fiscal de la curia eclesiástica de la diócesis de Barcelona, envía un memorial al obispo Raimundo de Queralt relatando un suceso acaecido unos pocos días antes en la ciudad, que según su opinión constituía un flagrante atentado a la dignidad de la Iglesia, pidiendo su ayuda para que intercediera ante las autoridades temporales a fin de poder detener y procesar a los responsables de semejante acto. El autor del informe explica que en la tarde del día de Reyes de aquel año, entre las cuatro y las seis de la tarde, un grupo de personas jóvenes enmascaradas y con vestiduras sacerdotales apareció en pleno centro urbano de la ciudad montando a caballo, impartiendo bendiciones con una supuesta agua bendita y aspersionario, al mismo tiempo que proferían los más atroces insultos y maldiciones. Después de lo cual descendieron de sus monturas y se pasearon tranquilamente por diversas calles y plazas de la población sin ser

⁶⁰ ADB. *Visitas pastorales*. Libro 67/1., Fol. 168

nunca inquietados por ninguna autoridad.⁶¹ Un caso más grave tuvo lugar en la misma ciudad de Barcelona casi cuarenta años más tarde. El 10 de enero de 1693, Pere Roig y Morell, Vicario General de la diócesis de Barcelona, y a la sazón máxima autoridad eclesiástica del obispado por estar la sede vacante de prelado titular, publica un edicto condenando los sucesos ocurridos en el día de la Epifanía de aquel año cuando un grupo de hombres jóvenes revestidos todos ellos con ropas sacerdotales y mascarar, a la cabeza de los cuales se encontraba un personaje que representaba a un obispo con todas sus dignidades de prelado, no tuvieron inconveniente en pasearse a plena luz del día por las más céntricas calles de la ciudad impartiendo bendiciones en tono burlesco utilizando una cola de animal como hisopo. Mientras esto sucedía, otros miembros de la cuadrilla cómica representaban jocosamente la escena bíblica de la entrada de los tres Reyes Magos en la cueva de Belén para adorar al niño Jesús recién nacido. Después, el mismo cortejo efectuó la parodia grotesca de ayudar a bien morir a un enfermo, recitando oraciones llenas de palabras profanas e irreverentes con gran jolgorio del público asistente. La comedia se prolongo con el “entierro” del presunto enfermo. Por último, se represento una escena grotesca del sacramento de la penitencia donde dos jóvenes enmascarados –uno confesor, el otro penitente- se entregaban a los diálogos más crueles y escandalosamente ofensivos para la sensibilidad de la Iglesia y el respeto de la práctica sacramental.⁶² Todo ello se desarrolló en un espacio prolongado de tiempo y sin que las autoridades municipales intervinieran.

Todavía en el último tercio del siglo XVIII los rectores del deanato de Piera, en la diócesis de Barcelona, dirigieron una serie de peticiones al obispo de turno, Josep Climent, en que entre otras cosas le instaban a tomar medidas contundentes para evitar los excesos de los jóvenes cofrades en el día de los Santos Inocentes:

*“En lo dia dels Sants Innocents acostuman los fadrins de les confraries fer de Batlle, y Regidors, y en la hora del ofici venen a la iglesia ab musica, prechintlos un porrer vestit ridiculament, que mou a risa a tots los que son en la iglesia”.*⁶³

⁶¹ ADB. *Registra Communiun*, Vol. 90., Fols. 309-310

⁶² ADB. *Registra Communiun*, Vol. 91., Fol. 26

⁶³ ADB. *Synodalia*. Vol. VI (pliego suelto)

El clima de máxima libertad transgresora se alcanzaba en las jornadas del Carnaval. En el transcurso de aquellos tres días la gente dejaba de trabajar para entregarse sin freno a toda clase de excesos gastronómicos, sexuales y burlescos hasta donde las fuerzas físicas podían aguantar. Era un breve período de libertad en la penosa vida cotidiana de la gran mayoría de la población.

El Carnaval registrado documentalmente en las crónicas de los siglos XVII y XVIII quedó fijado en sus caracteres fundamentales en el transcurso de la Edad Media Europea. Dentro de esta celebración se incorporaron tradiciones festivas de la cultura pagana de la Antigüedad grecolatina. El Carnaval medieval nació en oposición a la Cuaresma (los cuarenta y seis días comprendidos entre el miércoles de ceniza y el domingo de Resurrección). En el siglo IX, la Iglesia decidió declarar obligatorio el ayuno durante los días que durase el período cuaresmal, y trasladó la posibilidad de comer carne en los días inmediatamente anteriores al inicio de la Cuaresma. De acuerdo con la doctrina de la Iglesia, durante el tiempo que durase la Cuaresma los cristianos debían de abstenerse de comer carne, huevos, practicar el sexo y participar de cualquier diversión o espectáculo. Asimismo se prohibían celebrar nacimientos y bodas, todo ello dentro de un clima austero de penitencia y recogimiento cristiano.

Esta oposición entre Carnaval y Cuaresma hizo que se identificara el primero con los días de exaltación del cuerpo y de los sentidos –período lardo-, en contraposición al segundo –período magro-, definido por las jornadas de severa represión de los instintos sensuales.

El Carnaval también se oponía a la rutina de la vida diaria. En esos días se llegaba al máximo exponente de inversión del orden de los valores establecidos de las cosas, cuyo período preparatorio había comenzado meses antes con las ceremonias festivo-burlescas de diciembre y enero. El orden natural y social de la sociedad quedaba invertido. Los hombres se vestían como mujeres y viceversa. Otros se disfrazaban de clérigos, juglares, diablos o de animales salvajes. Los pobres adquirían por breves días la arrogancia de los nobles, y éstos últimos estaban expuestos a las parodias sarcásticas del pueblo. Los señores se convertían en siervos de los plebeyos y los eclesiásticos devenían lacayos de los seculares.

Todos estos comportamientos no encontraban ningún tipo de justificación moral entre el clero del Principado, que expresaba su profunda desaprobación en el contenido de la predicación pastoral:

*“Molts se pensan que en cert temps del any esta dispensada la lley de Deu; pues obran de manera com si no fossen Cristians, y perço en las Carnestoltes, vehem que parlam ab tal desenfrenament, com si no temian a qui temer. No se veuhen sino accions miserables, deshonestas, mil profanitats y paraulas indecents, sens atendre si los ou, la donzella, la viuda, lo religios y lo eclesiastich, pues sapian tambe que pecan mortalment en aquell temps, com en lo demes temps del any”.*⁶⁴

Para los predicadores esta libertad disoluta de la que hacían gala muchas personas en los días de Carnaval estaba inspirada directamente por el diablo, y era una actividad propia de gente pervertida que reproducía de algún modo las costumbres supersticiosas del paganismo precristiano:

*“Estos dias son festas del diable, estos dias de Carnestoltes que son per los mundans festas del dimoni, y de la carn, ne haveu fet festas per be de vostras animas...ab tot confiat en la divina gracia vos ponderare los gravissims danys, y mals que ocasionan los desordres en menjars, beurer, saltar, ballar, y altres excessos destos dias de Carnestoltes, pero que si en algun temps vos haveu deixat llevar del impetu execrable destos infeliços dias ho ploreu amargament...Es tant universal en tot lo Orbe Christia lo strago lamentable que ocasiona las festas destos dias. Los Reynes, las ciutats, las vilas, los homens, las donas, los joves, los vells, los richs, los pobres son compresos en lo castich. Homens de tots estats, y condicions quedan gravement ferits per aquest desordre, y nots tant ningú clama: nos queda en la cristiandat lo abus de la Carnestoltes, sementera de tants, y tants graves pecats, es propi de gentils, y pagans, que no coneixen al Deu verdader, desenterrenlo de nostres pobles”.*⁶⁵

Esta libertad de la que participaban todas las clase sociales, se acompañaba del uso indiscriminado de disfraces y mascarar por parte de quienes integraban los séquitos carnavalescos, al mismo tiempo que improvisaban pantominas callejeras y componían canciones que satirizaban cruelmente las faltas ocultas del prójimo. Una actitud que sólo merece el más absoluto repudio de los predicadores apostólicos:

⁶⁴ ACA. *Sermón contra los excessos*, Monacales-Universidad. Leg. 130.

⁶⁵ APFC. *Sermones misionales...Ms.cit.* Sin numerar

*“No es menos la insolencia de molts Christians, y Christianas en temps de Carnestoltes; pues molts, y moltes parlan, y obran tan desenfrenadament, que no reparan en dir mil picardias per los carrers, y plassas, y en obrirlas en lo retiro de sos casas. En aquest temps los fadrins y donzellas donan permis a sos desitgs, fent accions profanas, y dihent paraulas deshonestas. Los casats, y casadas se donen llibertad a la cara, infamant a las personas, y publicant las faltas secretas, y graves del proxim, sens perdonar a la donzella, ni a la casada ni al eclesiastich, per exemplar que sia, tots aquest, si pensan que portar la cara tapada los excusa de pecar, viuhen enganyats; y per lo tant sapian que dir o fer cosas deshonestas, publicar las faltas graves ocultas, y cosas de aquest terme es pecat mortal del mateix modo, que si no anassen tapats de cara”.*⁶⁶

Las danzas con su carga de simbología erótica, las canciones con contenido generalmente obsceno, los disfraces que invertían el orden natural de los sexos que provocaban fácilmente la inmoralidad, y las mascaradas concebidas como elementos artificiales alteradores de la creación divina, eran el blanco preferido de la censura eclesiástica:

*“Ja se peca ab la paraula licenciosa, ja ab la accio provocativa, ja ab menjar y beurer desordenat, ab dansas, cansons profanas, llevant famas y honras ab la careta a la cara, que apar los dona llibertad per dir y fer tot lo quels pasa pel cap, ja ab los vestits provocatius, y modos escandalosos, ja disfrasantse los homens ab vestit de done, y las donas ab vestit de home, finalment se peca de altres mil modos, verificantse en estos dias puntualment, que los mals beuhem la maldat com si fos aigua”.*⁶⁷

Para la Iglesia, los disfraces y las mascaradas estaban asociadas a las influencias de los espíritus demoníacos, herencia directa del paganismo antiguo, y eran la expresión viva de un acto sacrílego al transformar los cuerpos de los humanos en figuras estrafalarias, deformes y monstruosas, en contra de lo dispuesto por Dios, quien había creado al hombre a imagen y semejanza suya. Pretender trastornar la obra divina por medio del recurso a las mascaradas y provocar artificialmente la metamorfosis entre el hombre y la mujer, o entre el hombre y la bestia, representaba para el cristianismo transgredir las leyes divinas establecidas por Dios.⁶⁸

⁶⁶ ACA. *Desordres de Carnestoltes*, Monacales-Universidad. Leg.130

⁶⁷ *Ibid*

⁶⁸ J-Cl.SCHMITT. “Les masques, le diable, les morts dans l’Occident médiéval”, *Razo, Cahiers du Centre D’Etudes Médiévales de Nice*, 6, 1986., p. 87-119.

Esta cuestión provocaba la más feroz de las condenas eclesiásticas por sus claras reminiscencias de ritos paganos. En 1618 se publicaba la *Plática o lección de las mascararas, en la qual se trata si es pecado mortal o no el enmascararse*. En esta obra se realizaba una crítica demoledora del Carnaval y de toda la escenografía grotesca que lo acompañaba. El diagnóstico que efectúa el autor de la fiesta es contundente: los disfraces y mascararas son cosas opuestas a las leyes cristianas, se mantienen relaciones sexuales al margen del matrimonio que causan numerosos embarazos no deseados, y se destinan al lujo superfluo importantes cantidades de dinero que habrían de ir dirigidos a la caridad cristiana:

*“Y dezid por amor de Dios que ocasión ay para que, o mugeres, os vistays como hombres y los hombres se vistan como mugeres, mandando la escriptura el contrario, y sentenciándoles a quien tal cosa hiciere por abominables delante de Dios. ¿Dónde tiene esta gente el seso, dónde está el juyzio christiano?. Has notado por muchos años de experiencia, que contando aquellos días de Carnestolendas el tiempo que ha passado, viene cuenta justa con una muchedumbre de niños al hospital llevan. De lo qual se collige la desdichada dissolución de las mascararas, pues dellas resultan tantos partos ocultos. En este tiempo son excessivos los gastos que de San Antonio (y más atrás) al miércoles de ceniza se gastan en mascararas, en vestidos, en collaciones, en juglares, en comer y beber. Cierito que si todo se convirtiesse en honra de IesuChristo y bien de la República de los pobres; que se hiziesse cada año un grandissimo servicio a Dios, y a la República y todos los pobres fuessen socorridos...empero las mascararas duran tanto tiempo; son tiempo de tinieblas, exercicio de gente que aborrece la luz; mueren tantos y tantas almas; hacen tantas ofensas como he contado y contaré...En este tiempo los hombres locos y perdidos, y las mugeres enfermas destas enfermedades, que nunca se pudieron ver a plazer, ni hablar, ni tratar, ni efectuar lo que deseavan; en esta infernal feria acaban de negociar sus negocios; o los comienzan y entablan para concluir los pagamentos”*⁶⁹

El Carnaval no tan sólo era peligroso por las fuertes connotaciones sexuales y de despilfarro económico a que daban lugar, sino que amparándose en el anonimato que proporcionaban las mascararas también estaban presentes los insultos, agresiones y violencias, momento oportuno para saldar viejas deudas personales pendientes y escapar más fácilmente a la justicia. El edicto pastoral sobre la santificación de las fiestas leído en todas las parroquias de la diócesis

⁶⁹ Cit .R.GARCIA CARCEL.*Historia de Cataluña...op.cit.*, p. 405-406

de Vic en el domingo de Pascua de 1748 condena las prácticas relacionadas con el Carnaval y los desordenes de violencia física en que a menudo degeneraba la fiesta:

“Vanitat de balls, danças, desfreges, y mascararas, jochs, y altres cosas semblants, de ordinari solem eixir moltes y graves ofensas de Deu, no sols per los torpes, y bruts pensaments, paraulas, y accions, corruptelas de costums, y pestilencials ocasions de escandols, pero encara per les discordies, rinyes, morts, estupros, adulteris, incestos, y altres grans mals, que se segueixen”

Los registros de ordenaciones municipales de la ciudad de Barcelona mencionan el aspecto violento del Carnaval:

*“Los poblats en dita ciutat desordenadament ab molta dissolucio anassem com son anat per tota la ciutat disfrassats ab mascararas e altrament atapats de hon se es vist seguirssen moltes rixas, bergues, nefres, morts e altres maladats, delictes e crims fascinerosos”.*⁷⁰

Desde 1540 las autoridades municipales de Barcelona, por presiones del virrey de Cataluña Francisco de Borja, prohibieron los bailes y las mascararas durante el Carnaval a fin de evitar las indecencias y disturbios de toda clase a que daban lugar. Esta prohibición fue regularmente renovada cada año a partir de 1560. Este año incluso se aplicó la pena de muerte a tres personas por no respetar la disposición expresa del virrey promulgada el 16 de febrero.⁷¹ Muchas veces las excusas para prohibir las fiestas de Carnaval se asentaban en motivos de carácter circunstancial, como en ocasión de guerras, sequías graves o duelo por fallecimiento del monarca o de alguna autoridad, sustituyéndose los jolgorios de los bailes de disfraces y mascaradas por públicas procesiones y rezos colectivos. En 1669, en los días previos al Carnaval, en ocasión de una importante sequía que assolaba el Principado, se decreto por la autoridad episcopal la realización de pregarias de penitencia en todas las iglesias de Barcelona con el fin de demandar a Dios la tan anhelada lluvia, prohibiéndose terminantemente los disfraces y mascararas bajo pena de diez libras y demás penas espirituales complementarias⁷². A veces podía

⁷⁰ IHMB. *Registre d'ordinacions*. Año 1558., Fol. 68

⁷¹ R.GARCIA CARCEL. *Historia de Cataluña...op.cit.*, p. 405

⁷² ADB. *Registra Communium*, Vol.84., Fol. 258

sucedier que la administración real se opusiera a la prohibición del Carnaval dictada por el consejo municipal, como sucedió en 1587 y 1611, ante el fundado temor de que el veto provocase disturbios y protestas mucho peores de los que se querían evitar. Incluso el 1623 el consistorio barcelonés decretó pena de galeras para quien se atreviese a llevar máscara durante los días que durase el Carnaval. Finalmente, el 8 de enero de 1641 la fiesta del Carnaval es suprimida a perpetuidad por las autoridades municipales de Barcelona, justificándolo con el pretexto de evitar mayores desordenes de los que se producían en la ciudad tras los sangrientos sucesos del Corpus de 1640, aunque cuando las tropas castellanas tomaron posesión de nuevo del territorio catalán la prohibición se relajó, conociendo a partir de entonces el Carnaval diversas fases, alternando la tolerancia con la más severa de las prohibiciones.

Las leyes eclesiásticas reforzaban a las civiles. El Concilio Provincial de la Archidiócesis de Tarragona de 1566 prohibió en todo su territorio eclesiástico los juegos, mascaradas y disfraces que tenían lugar durante el Carnaval, especialmente aquellos que pretendían imitar a personas religiosas por atentar contra el espíritu de la caridad y dignidad cristiana. A este mandato le siguieron otros parecidos pronunciados por distintos concilios y sínodos diocesanos, de los cuales se ha hecho mención al hablar del ciclo de fiestas preparatorias del Carnaval.

Las disposiciones legales iban parejas a las prácticas de expiación colectiva. A este respecto, en el siglo XVII la orden de los capuchinos institucionalizó el rezo de las cuarenta horas, período de reflexión penitencial que se celebraba durante los días que transcurría el Carnaval.⁷³ Su finalidad era paliar las funestas consecuencias que en el plano espiritual causaban los desordenes de las fiestas carnalescas. Simultáneamente se predicaba en las catedrales e iglesias para mover a los fieles a la compunción de los pecados y se agradecía a las autoridades temporales su colaboración inestimable en la erradicación de tan perniciosa fiesta. De esta manera se expresaba el jesuita y calificador del Santo Oficio del Tribunal de Barcelona, Tomás Muniesa, en un sermón de las

⁷³ Andrés de PALMA DE MALLORCA. “Los capuchinos en Cataluña y el fomento de algunas devociones populares”, *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XVIII, 1956., p. 159-175. Las cuarenta horas fueron instituidas en Italia por el capuchino José de Ferno en 1536, y celebradas por vez primera en la catedral de Milán. Su objetivo fundamental era rezar por la paz en el mundo, y más especialmente, por el

cuarenta horas pronunciado en 1683 en la basílica barcelonesa de Santa María de Mar ante el virrey de Cataluña y Real Consejo:

*“...Pero si esto es assi si los obsequios de las fiestas se le convierten a Christo en desprecios, i en oprobios; para que en Santa María nuevas fiestas de Carnestolendas, con todo este concurso, i solemnidad?. Dícelo: porque estas fiestas no son como las otras fiestas; otras fiestas comenzaron por desacato, i vienen a parar en obsequio; en otras fiestas suele degenerar lo sagrado en profanidad, que es lo que vemos cada día con nuestros ojos. Fiestas vemos trocadas las profanidades destos tres días en sagradas pompas de religión. En otras fiestas dixo ya de sus tiempos el gravíssimo Tertuliano, que los abusos convirtieron en ficción el culto; en estas fechas vemos por la divina misericordia convertido en culto la ficción de los antiguos disfraces...Yo, señores, si huviesse de dezir entre quantas cosas he visto en el mundo, qual me parece ser mundo del mundo, diría que unas Carnestolendas con la profanidad, i disolución, con que algunos las vimos celebrar aquí, perdida casi del todo la vergüenza, i el respeto a Dios. Aquella inmundicia era el mundo refinado, la quintaesencia del mundo, i el mundo del mundo. Vimosla destruida, gracias a Dios, de nuestra Ciudad de Barcelona, convertida ya en esta parte de un lericó mundaníssimo en otra Jerusalem celestial. I porque medios?. A lo humano, por medio del santo zelo de los que gobiernan; Dios se los pague, a lo divino, por el remedio, que en figura deste Sacramento que veneramos inspira Dios al famoso losue, Capitán General de sus exercitos, para acabar con la profananíssima ciudad de lericó...confusión el mundo con las blasfemias, pecados, libertades, torpezas, abominaciones, e inmundicias que se usavan en estos días de Carnestolendas, con aplauso y séquito de mucho número. Puede estar mejor representado lo que passava? no; todos lo avemos visto, i gracias a Dios, i el Cordero de Dios, que fácilmente se entiende ser Christo en su sacramento; que en estos mismos días se venera patente en tantas Quarenta horas. Pero llevaban mal pleito, pues claro es que el Cordero los avia de vencer; i si quieren saber como, allí está; poniendo en el pensamiento, i en el corazón de los buenos lo que convenía para el cumplimiento de su divina voluntad, assí se puso orden en el desorden, saliendo ayroso, i triunfalista el Cordero de Dios sacramentado contra los antiguos excessos, i abominaciones destos días...gente maldita, peores que el diablo; hombres que quando el diablo está dormido le despiertan, o lo resucitan para que haga maldades...i como estos serían los que tratassen de levantar las profanidades ya caídas de Carnestolendas, otro mundo del mundo, vencido, i como muerto a manos de Cristo sacramentado”.*⁷⁴

Sin embargo, el optimismo exultante de las palabras del predicador no se correspondían exactamente con la realidad. Pese a las prohibiciones oficiales y

fin de la guerras entre católicos y protestantes. En Cataluña esta celebración fue introducida por el fraile Josep Rocaberti de Barcelona en 1580.

⁷⁴ *Quaresma Quarta. Que dixo en el año 1683 en el insigne Templo de Santa María de la Mar de Barcelona al Excelentíssimo Señor Virrey, y Real Consejo, Pedro Thomas Muniesa de la Compañía de Jesús, calificador del Santo Oficio, Barcelona, 1684., p. 411-427*

las censuras eclesiásticas lo cierto es que los festejos carnavalescos no acabaron nunca de erradicarse de la práctica festiva del pueblo.

En esta situación era importante la actitud que tomaba al respecto la política real. Durante los siglos XVII y XVIII los monarcas españoles mantuvieron una opinión distinta en lo referente a la fiesta del Carnaval. Mientras que Felipe IV (1621-1665) la protegió mucho, Felipe V (1700-1746) no consintió que se hiciera de tal festividad un espectáculo. Por su parte, Carlos III (1759-1788) la favoreció, ya que durante su reinado se introdujeron en el teatro los bailes y las mascararas. Ya en el siglo XIX, Fernando VII (1814-1833) limitó la fiesta al ámbito estrictamente doméstico.

De ahí la constante repetición de los sermones contra los excesos del Carnaval en los días previos a su celebración. Los integrantes de las comitivas grotescas carnavalescas, y las ciudades y pueblos que las acogían, estaban expuestos a padecer la cólera divina en forma de muertes repentinas, posesiones diabólicas, sufrimientos de epidemias, calamidades naturales, guerras devastadoras y toda clase de flagelos a los que se habían hecho merecedores por su mala conducta:

*“Podria inferirvos innumerables exemples, y molt de mon temps de uns que en mitg dels abusos de aquest temps foren assaltats de morts repentinas abrasantse y cremantse de viu en viu, y altres trobantlos morts al llit despres del sarau, com succehi en Barcelona, y en certa vila; de altres que quedaren endemoniats; de altres que en cos y anima foren arrebatats al infern. De unas ciutats que foren castigadas ab fam, altres ab pesta, altres ab terremotos, y altres ab incendis. Nous canseu, deya Sant Carlos Borromeo als cristians de Milà; totes las guerras, los castichs, y estragos, totes las iras del cel se originan de las monstruosas maldats de carnestoltes. Mirau que si es veritat que aquest desordre de carnestoltes es dur, pesat, y cruel contra los pecadors”.*⁷⁵

La predicación pastoral enseñaba que los excesos producidos durante el Carnaval no tan sólo eran una afrenta a Dios, sino que además renovaban todos los tormentos que padeció Cristo en la tierra. El mensaje eclesiástico de redención de conciencias se acompañaba de un *exemplum* edificante, de claro contenido terrorífico, para dar mayor credibilidad al sermón:

⁷⁵ ACA. *Desordre de Carnestoltes...Ms.Cit.* Sin numerar

*“El desordenat abus de carnestoltes es pecat, y cruel, no sols contra nosaltres, ocasionantlos innumerables mals en lo cos, y en la anima, sino tambe contra Christo Nostre Deu; lo llansa y arrastra per terra, lo carrega de assots, lo corona de espinas, li traspasa las mans, y peus, li desconjunta los osos, li dona mort ignominiosa y cruel, li renova tots los tormentos de sa santíssima passio; pues que no quedi entre nosaltres, vaja fora, desterrarlo del orbe christia, no volem un abus, que es sementera de tants pecats, y que tant enfureix a Christo Nostre Deu...En Lovaina se juntaren certs joves disolutos en una casa per entregarse a las dissolucions, y desordres del temps, menjant, y bevent sens templança, y despres resolgueren passar la nit jugant a cartas, allí no se ohia sino juraments, blasfemias, y paraulas indecents. Pasant al apuntar al dia un home molt cristia per lo carrer, encontra a un home estes sobre la terra, tot llegat, ensangrentat, y cubert de feridas de cap a peus, y advertint, que era viu li pregunta, quil havia tant mal posat. Y respongue que aquells joves, que estavan jugant dins la casa. Entre aquell bon home, y los reprengue perque havian maltractat aquell jove; ells atonits respongueren, que a ningú havian ferit, y exint tots al carrer ja no encontraren al home, ab que conegueren que ells ab sos juraments, blasfemias, y altres pecats, havien renovat los tormentos de JesuChrist...O pecadors inhumans! O cruels mes que las mateixas fieras aquells que en estos días se deixan arrastrar del corrent abus desordenat de Carnestoltes! Ingrants christians! Aixis li pague a JesuChrist las finesas de son infinit amor?. Aixis aprecien lo haver patir tant per librarvos de la esclavitut de la culpa, y del poder de Satanás. Aixis corresponneu al queus trague del infern, ius meresqueu tot un cel? O ceguetat!. No sols olvidarse de tants beneficis sino tornar a renovarli tots los tormentos”.*⁷⁶

El contenido de la predicación no podía resultar más impactante para el público oyente: Quien participase de algún modo de estas festividades profanas se arriesgaba a padecer enormes sufrimientos físicos en la tierra, y lo que era peor, una garantía cierta de condenación eterna.

Charivaris y disciplina eclesiástica

Otra de las manifestaciones genuinas de la cultura popular europea con un fuerte contenido carnavalesco estaba relacionada con la desaprobación comunitaria a ciertos tipos de matrimonios no conformes con la tradición secular. En el ámbito francés recibían la denominación de *charivaris*, en Castilla *cencerradas*, y en Cataluña *escallots* (las dos últimas apelaciones hacen referencia a los instrumentos acústicos en forma de pequeñas

⁷⁶ *Ibid.*

campanas, hechas con chapa de hierro o de cobre, que se colocaban al cuello de las reses que guiaban al ganado).

Las características comunes a todos ellos eran el ruido ensordecedor –en el caso español producido por los objetos acústicos arriba mencionados- el griterío, los gestos obscenos y el escándalo público. Fundamentalmente era un ritual que iba dirigido a la reprobación simbólica de los matrimonios considerados anormales. Las bodas de viudos o viudas, de cónyuges cuyas edades o fortunas personales respectivas fueran muy desiguales, la mala conducta de uno de los novios, el matrimonio de una joven embarazada adornada con los atributos de la virginidad, las alianzas matrimoniales con otras personas que no fueran de la localidad, eran el objetivo preferido de estas manifestaciones. Era la expresión de la voz de la comunidad ante la transgresión de lo habitual en materia sexual. Los cofrades solteros y también los hombres jóvenes casados eran los encargados de exteriorizar el sentimiento de reprobación de la colectividad.⁷⁷

Para la Iglesia medieval este género de actividades tenía su origen en el paganismo grecolatino. En este sentido, el sínodo de Avignon de 1337 denunció el carácter pagano de los *charivari*, y todos los escándalos a él asociados. Sin embargo, la primera mención histórica del *charivari* no aparece antes de 1316 dentro del contexto de una obra francesa titulada *Roman de Fauvel*, de Gervais de Bus. La narración relata que cuando el protagonista se introduce en el lecho nupcial para consumar el matrimonio con su nueva esposa, éste es sorprendido por un gran bullicio de seres enmascarados dirigidos por un temible gigante. El autor relaciona este cortejo de mascaradas con el ejército fantástico de muertos conducido por la figura mitológica de Hallequin.

A este respecto, Carlo Ginzburg y otros historiadores interpretan el *charivari* como un ritual de protesta de los muertos de la comunidad –simbolizados por los grupos de jóvenes- contra la celebración de un segundo matrimonio

⁷⁷ Sobre el charivari en Europa son interesantes los siguientes trabajos: R.BONNAIN-MOERDYK y D.MOERDYK. “A propos du charivari: discours bourgeois et coutumes populaires”, *Annales*, 2, 1977., p. 381-399; E.P.THOMPSON. “Roug music. Le charivari anglais”, *Annales*, 2, 1972., p. 167-180; J.LE GOFF y J-CL.SCHMITT. *Le charivari*, París, 1977; Cl.GAUVARD y A.GOKALP. “Les conduites de bruit et leur signification à la fin du Moyen Age: le charivari”, *Annales*, 3, 1974., p. 160-174; J-CL.MARGOLIN. “Charivari et mariage ridicule au temps de la Renaissance”, DD.AA. *Les fetes...op.cit.*, p. 579-601.

contrario al honor del cónyuge difunto y a los derechos de los hijos nacidos de la primera unión. Según esta interpretación, los muertos de la localidad eran la garantía segura del respeto de los vivos a las normas tradicionales del matrimonio.⁷⁸

En el plano moral, la Iglesia condenaba los *charivari* porque cuestionaban su plena autoridad sobre el sacramento del matrimonio, y dudaba de la capacidad de los sacerdotes en sancionar determinadas bodas. Desde una óptica popular, los *charivari* se inscribían dentro de una conceptualización cristiana de lo que debía ser el matrimonio. Como señala Julio Caro Baroja:

*“El charivari entra en el ciclo de las costumbres no aprobadas por la iglesia ni por la autoridad civil. Pero celebradas por el pueblo en la creencia de que corresponden a un sistema de defensa de la moral pública, que no está en contradicción con la moral cristiana...El pueblo hace burla del que se casa varias veces o de viejo y subraya lo reprobable de los matrimonios desiguales por edad o dinero”.*⁷⁹

Era tal el pavor que podía inspirar esta práctica que muchos viudos retrasaban indefinidamente el contraer segundas nupcias para no verse expuestos a la burla pública. Las autoridades religiosas intentaban poner remedio a esta situación. El sínodo episcopal de Vic del año 1743 condenó con multa de diez libras a quien participara en semejantes actos:

*“Desintjant desterrar de nostre Bisbat, la pesima consuetut, y detestable abus de molestar ab clamorosos ruidos vulgarment dits esquellots, crits, y lo que es pitjor ab paraulas contumeliosas, y a vegadas deshonestas de viudos, que casan segona vegada, de que solen originarse renyinas, y desunions, prohibim estretament lo fer semblants cosas, y si algu, no obstant Nostre Constitucio, atrevera practicar lo contrari, incorrera en la pena de deu lliuras a Nostre arbitre aplicadoras”*⁸⁰

Unos años más tarde, en 1761, el obispo de Lérida, Manuel Macias, en el sínodo diocesano celebrado en aquel año, anima a los sacerdotes titulares de las parroquias de su obispado a reprender severamente a los feligreses

⁷⁸ C.GINZBURG. “Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia”, *Quaderni Storici*, 49, 1982., p. 164-177

⁷⁹ J.CARO BAROJA. “Vida y muerte de la cencerrada”, *Historia 16*, 47, 1980., p. 55

⁸⁰ *Constitutiones Synodales Vicenses (1743)*. Const. VI., Fol. CCVIII

entregados a estos excesos, y a predicar sobre este asunto para erradicar su práctica:

“Considerando que el abuso de cantar cantares indecentes, y provocativos, tocar cencerros, y hacer otros excessos, que llaman de común estilo en los matrimonios de los viudos, es motivo para muchos de riñas, disgustos, y escándalos de las personas moderadas, y de retraher su celebración, por lo que nos toca, S.S.A. Prohibimos semejante estilo, y mandamos a los rectores, lo reprehendan, y prediquen con el mayor esfuerzo, para exterminarlo; y encargamos en JesuChristo a los Justicias seculares, no lo permita, antes castiguen a los que consintieren semejante exceso, como nos lo prometemos de su Christiana justificación”⁸¹

A instancias de las jerarquía religiosa, las autoridades laicas también tomaron medidas coercitivas. Durante el reinado de Carlos II, en el último tercio del siglo XVII, las *cencerradas* fueron prohibidas y los infractores castigados con multas de cien ducados y cuatro años de prisión. Esta ley parece que no fue muy respetada pues en 1765 se publica otro decreto prohibiendo nuevamente las *cencerradas* en todo el reino, aunque en realidad, como en el caso de las manifestaciones festivas del Carnaval, las autoridades municipales toleraban estas expresiones siempre y cuando no provocasen alteraciones graves del orden público.

A los nuevos esposos se les sometía a la venganza ritual de la comunidad y se les exigía un pago pecuniario, como símbolo estigmatizador de la transgresión cometida. Los libros de visita pastoral de la Cataluña de los siglos XVII y XVIII están llenos de referencias acerca de la ejecución de esta práctica por parte de los grupos de jóvenes asociados en las cofradías devocionales. En la visita realizada al deanato del Penedés en 1686, el delegado episcopal deja escrito en el libro de visitas de la parroquia de l'Arboç, en los límites de la diócesis de Barcelona, lo siguiente:

“Mana dit visitador als administradors de dita confraria de Sant Joan que vuy son y de que en avant seran que de aquesta hora en avant no gossen fer esquellots (rumors) tocans a fama y reputacio dels contrahents, ni de qualsevols personas en pena de tres lliuras de cera aplicadas a dita confraria y en subsidi de excomunicatio major, y axi mateix se mana a las personas a qui pertoca lo impedir semblants abusos, que per lo be spiritual de sas animas, y

⁸¹ ACL. *Synodo de Lérida (1761)*, Libro I, Const. XII., Fol. 31

*evitar graves ofensas a Deu Nostre Senyor no permetan en pena de tres lliuras a obras pias aplicadas y en subsidi de excomunio major”.*⁸²

Puesto que se eliminaba a una joven mujer en teoría destinada a contraer esponsales con un hombre joven de la localidad, en beneficio de un forastero o de un viudo, los grupos juveniles demandaban al nuevo esposo una especie de compensación y rescate económico simbólico que les serviría para sufragar los gastos de futuras actividades festivas. Si el recién casado se negaba a satisfacer las exigencias monetarias corría el peligro de quedar expuesto a la más cruel de las burlas. A mediados del siglo XVIII se ponía en práctica en muchas localidades del episcopado de Vic una acción que resultaba humillante para los nuevos esposos:

*“Nos dicen que cuando contrae esponsales un viudo tocan las campanas con toque de difuntos, y cuando lo hace un soltero con toque de fiesta; os mandamos que cese semejante abuso, así como también organizar encerradas y prohibimos que se admita en la iglesia cualquier dinero que pudiera exigirse con este pretexto”.*⁸³

Pese a faltar gravemente al respeto de las cosas sagradas, la Inquisición apenas si intervino de oficio contra los comportamientos derivados del *charivari*. En el período comprendido entre 1578 y 1635 tan sólo en una ocasión los funcionarios del Santo Oficio tomaron cartas en el asunto, cuando en 1610 ocho jóvenes del pueblo de Cabanabona fueron interpelados por haber llevado a cabo una ceremonia profana:

*“Fueron en procesión por la calle de dicho lugar llevando en un ataud o andas un spinaso de asno y las quatro dellos llevavan el dicho ataud cubiertas las cabezas, y otros dos yvan delante llevando una cabezas de asnos como si llevaran siriales y todos yvan cantando responsos a tono de difuntos y hizieron tres paradas y en cada una dellas dezian Chirie Eleyson Criste Eleyson Chirie Eleyson Criste Eleyson Criste Eleyson, y luego el uno dezia paternoster et requiem heternam dona eis domine”.*⁸⁴

Interrogados los jóvenes por los oficiales de la Inquisición declararon que de antiguo era costumbre exigir a los viudos que contraían matrimonio cierta

⁸² ADB. *Libro de visitas pastorales*. Año 1686, Vol. 70., Fol. 93

⁸³ AEV. *Libro de visitas pastorales*, Vol. 1221., Fol. 172

cantidad de dinero, y al no haberla satisfecho en este caso los nuevos esposos habían decidido llevar a término su particular venganza ritual.⁸⁵ Los inquisidores se limitaron a reprender a los jóvenes y ordenarles que pagaran la cantidad exigida.

Por su parte, los tribunales diocesanos recurrían en ocasiones a la fuerza coercitiva penal. Así, a comienzos del siglo XVII, el obispo de Barcelona, Joan de Moncada, ordena al procurador fiscal de la diócesis que actúe de oficio contra las personas que han ejercido esta práctica en la localidad de Sitges:

“Olvidats del temor de Deu y de sa propia consciencia han procurat y procuran ab cansons difamatorias llevar la honra y fama a certes personas y ab aquelles cridar y publicar pesquinades y libellos difamatoris...y altrament van cantant o fan cantar eo procura que altres canten, criden o compongan coblas per la vila de Sitges de la present diocesis una canso que han treta del casament de la filla de Joan Pla ab la qual van difamant la fama y honra del dit Joan Pla y la familia, lo que ha estat comes en gran offensa de Deu Nostre Señor, y perjudici del proxim y de dites personas resultant grans escandols...”⁸⁶

Probablemente el proceso penal nunca llegó a celebrarse, puesto que el correspondiente legajo no se encuentra entre los numerosos procedimientos jurídicos incoados en aquellos años por la curia diocesana de Barcelona, no pasando, seguramente, de un simple expediente informativo con una severa reprimenda del obispo para que este comportamiento no se repitiera en lo sucesivo.

La Iglesia extendía su censura a otros comportamientos relacionados directamente con el sacramento del matrimonio, especialmente los concernientes a los desbordamientos lúdicos de toda clase, muy presentes en el transcurso de la ceremonia matrimonial. A ello se refería la pastoral publicada en Vic en 1748, condenando los desordenes que se producían durante la administración de este sacramento y remarcando el carácter sacro de la institución del matrimonio:

“Pero en lo que mes se coneix la poca religio, y desahogada conciencia de alguns, es en la execucio del Matrimoni, en que ab lo pretex que lo es de bodas, no es funcio de melancolia, introdueixen platicas indecents, y diuhen

⁸⁴ Cit. H.KAMEN. *Cambio cultural...op.cit.*, p. 298

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ ADB. *Registra Communium*, Vol. 75., Fol. 24

paraulas, que ells califiquen per graciositats, y en realitat son deshonestas, de que se segueix descredit de qui las diu, ofensa, y escandol dels qui las ouhen; per lo que exhortam als pares de familia que procurent que los Matrimonis se celebren ab major decencia, y sobre tot cuyden de embarassar lo tracte, y comunicacio, de que sen segueixen moltes ofensas a Deu, y danys en las familias...Y a fi que de aquí en avant se esmenen los abusos fins ara practicats en dany de las conciencias, y de la estimacio de molts particulars, exhortem a tots generalment tinguen present que lo matrimoni no es farsa, comedia, o teatre de luxuria”.

Las danzas, las provocaciones sexuales y los excesos etílicos se erigían en componentes esenciales de las bodas. La Iglesia, mediante la predicación, intenta suprimir estas costumbres y proporcionar al sacramento un carácter más acorde con los preceptos cristianos:

“Lo tercer temps, en que solen molts christians fer, y parlar moltes torpesas, es lo de las bodas, que per apar que si en ellas nos fan insolencias ja tenen per molt freda la boda...No conve quels christians que van a las bodas, cridian o ballen; si no que sopen, o dinen castament (sens parlar, ni fer cosa que pugua ofendre a la castedat)...Antes de arribar a la casa dels novis, tot es cridar y dir mil profanitats, y quant son dins de la casa fan lo mateix. Posats en lo convit alguns no reparan de brindar; ja als novis, ja tambe a altres ab brindis desonestos, encaraque algo coberts. Ja comensa algun ball, y alli es lo saltar, y ballar sens sostre de modestia, ni honestetat”⁸⁷

No obstante, lo que más irritaba a los reformadores catalanes era cierta práctica que la costumbre popular había institucionalizado. En muchas poblaciones de la Cataluña del siglo XVIII era regla habitual que los recién casados fueran conducidos a la habitación nupcial por los jóvenes cofrades solteros y casados de la localidad, y una vez allí desnudados e introducidos en la cama para que consumaran el matrimonio. En el transcurso de la noche se les proporcionaba caldo como alimento para así estimular el vigor e impulso sexual, todo ello en medio de una atmósfera festiva de regocijo que los predicadores no cesan de lamentar:

“Y lo mes abominable es que en algunas parts, tenen lo atreviment los fadrins, y tambe alguns casats jovers de portar los novis al llit, despullarlos; y portarlos caldo, dient mil profanitats, y fentlos preguntas torpissimas”⁸⁸

⁸⁷ APFC. *Explicació clara, y copiosa...Ms.cit*

⁸⁸ *Ibid.*

En la segunda mitad del siglo XVIII, los rectores del deanato de Piera exponían en un informe remitido al obispo de Barcelona, Josep Climent, la necesidad de terminar con esta costumbre: “*Sera be, y de gloria de Deu prohibir als novaments casats lo abus de caldos la nit que se casan, de hont se segueix moltes desonesdatats, y altres malts*”.⁸⁹

De todo ello se desprende el hecho de que para la comunidad social el matrimonio sobrepasaba ampliamente los límites de lo privado, para convertirse en un acontecimiento que abrazaba el sentimiento colectivo de la población, haciéndoles partícipes de la celebración.

Las fuentes documentales basadas en sermonarios y textos catequéticos silencian si se realizaban otras prácticas relacionadas con el sacramento del matrimonio que pudieran ser objeto de reforma por parte de la Iglesia de la Cataluña del Antiguo Régimen. Al contrario de lo que sucedía en Francia, donde el clérigo rural Jean Baptiste Thiers enumera una extensa lista de supersticiones vinculadas con el ceremonial del matrimonio vigentes en tiempos del rey Luis XIV.⁹⁰ Sin embargo, algunas disposiciones sinodales promulgadas en Cataluña en el transcurso del siglo XVIII dejan entrever la existencia de prácticas relacionadas con la celebración matrimonial situadas al margen de lo prescrito por la Iglesia. El sínodo de Barcelona de 1751 legisla sobre este asunto lo siguiente:

*“Mandamos a los Rectores y Curas que velen, y sepan en sus parrochias si ay algunos malos Christianos, que practiquen algunas opiniones reprobadas, por la Santa Iglesia, o practican supersticiones en los dias de casarse...”*⁹¹

La lucha de la Iglesia por santificar el sacramento matrimonial entre las clases populares se prolongara mucho tiempo después ante la resistencia de las costumbres, que hacía de la ceremonia un acontecimiento, no sólo de carácter religioso sino eminentemente social.

⁸⁹ ADB. *Synodalia*. Vol. 6. Pliego suelto

⁹⁰ F.LEBRUN. “Le traité des superstitions de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l’ethnographie de la France du XVIIIe siècle”, *Annales de Bretagne et des Pays de l’Ouest (Anjou, Maine, Touraine)*, 83, 1976., p. 443-465

⁹¹ ADB. *Sinodo diocesano de Barcelona (1751)*. Const. III, Fol. 201

CONCLUSIONES

El ciclo de festividades carnavalescas que tenía lugar desde finales de diciembre hasta poco antes de la Cuaresma, así como los rituales de los *charivari*, en ocasión de matrimonios celebrados fuera de las estrictas normas tradicionales locales, eran prácticas lúdicas donde se manifestaba en todo su esplendor la risa y la alegría de la cultura popular.

Para la Iglesia estos comportamientos tenían unos orígenes que bebían en las fuentes de la antigua religiosidad pagana grecolatina y, consecuentemente, eran objeto de atención por parte de los reformadores católicos del Principado en su lucha contra las supersticiones. Sin embargo, el combate espiritual emprendido por los predicadores apostólicos contra esta faceta de la cultura y la religiosidad popular tuvo un resultado desigual, muchas veces a causa de la falta de colaboración de las autoridades laicas en reprimir estas exteriorizaciones festivas que tanto desagradaban a la Iglesia.

CONCLUSIONES FINALES

Durante la Edad Moderna se inicia una amplia campaña religiosa de conquista espiritual, especialmente por parte de los misioneros apostólicos populares, dirigida fundamentalmente a catequizar las comunidades rurales, y cuyos antecedentes se remontan a la Baja Edad Media. El objetivo final es la transformación profunda y definitiva de las conductas humanas para amoldarlas al espíritu y a los preceptos cristianos surgidos de la Contrarreforma tridentina.

En este marco, una de las preocupaciones fundamentales de los clérigos reformadores era la denuncia y la extirpación de las prácticas supersticiosas y mágicas, a las que estaban adheridas de antiguo gran parte de la población urbana y rural de la cultura popular europea.

Sin embargo, para el caso catalán, más que de erradicación habría que hablar de proceso de sustitución de muchas de las creencias y prácticas tradicionales de la cultura folklórica relacionadas con el mundo ultraterreno. Muchos ritos antiguos de conjuración de las fuerzas maléficas que poblaban el imaginario colectivo de las personas son reemplazadas por las ceremonias católicas fundamentadas en las plegarias, exorcismos, y las diversas invocaciones dirigidas a los intermediarios celestiales que habitaban el panteón cristiano. Estrategia muy parecida a la empleada por el clero católico en la evangelización del campo europeo. Bastantes de estas nuevas prácticas estimuladas por la Iglesia institucional entraron a formar parte de la vida íntima cotidiana del campesinado catalán como procedimientos de neutralización de los miedos individuales o colectivos.

Todas las creencias y conductas vinculadas con el mundo supraterráneo, que no se ajustasen al modelo normativo propuesto por las autoridades religiosas, son expulsadas de las mentalidades colectivas por medio de la predicación y la catequesis doctrinal.

Todos estos comportamientos que la Iglesia de la Contrarreforma combate remite al entramado social de una sensibilidad religiosa común a la inmensa mayoría de la población catalana durante los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, la cantidad global de supersticiones que los clérigos de la época denuncian es ciertamente escasa en relación al número de creencias y prácticas populares relacionadas con el mundo mágico que las observaciones de los folkloristas catalanes de fines del siglo XIX y primer tercio del XX, es decir, en el tiempo de su desaparición, registran en sus distintos libros y monografías, y que están

ausentes en los sermones y relaciones doctrinales de los predicadores. ¿Actitud premeditada de la Iglesia del Principado para así no estimular una excesiva curiosidad de las personas que provocara un efecto contrario al que se quería conseguir?. ¿Falta de información por parte de los clérigos?. También habría que plantearse si esta gran abundancia de prácticas supersticiosas documentadas en la literatura folklórica catalana contemporánea no responde en realidad a una voluntad deliberada de la Iglesia por fomentar antiguas creencias que un siglo antes había condenado sin tapujos. Estaríamos entonces ante una política de estrategia eclesiástica que se expresaría por la defensa de un catolicismo tradicional y sumamente conservador, fundamentado en la recuperación de un mundo rural idílico de arcaicas tradiciones, consecuencia directa del rearme espiritual experimentado por la Iglesia militante durante la segunda mitad del siglo XIX frente al imparable avance del liberalismo político y la secularización de la sociedad. Verificar esta hipótesis excede el marco cronológico sobre el que estamos trabajando.

Dentro del contexto de la Cataluña Moderna, si exceptuamos la observación personal, la gran mayoría de las prácticas catalogadas como contrarias a la fe cristiana y denunciadas por los predicadores son conocidas por los sacerdotes a través del sacramento de la confesión. En el fondo subyace un problema de capital importancia: ¿existía ciertamente un vínculo entre el individuo que buscaba en la confesión la liberación de sus culpas –incluida la renuncia a todo ejercicio de manipulación de las fuerzas sobrenaturales fuera del marco prescrito por la Iglesia, y el sacrificio de su intimidad personal- y la institución eclesiástica, que de esta manera ligaba la persona al sacramento?.

Nuestra opinión es más bien escéptica. Tal y como piensan ciertos historiadores de la cultura y mentalidades religiosas,¹ creemos que debía de existir un divorcio evidente entre las exigencias morales del clero y el sentimiento de culpabilidad de las personas, la cual sólo se manifestaría de una manera sincera, pero circunstancial, en ocasión de las campañas evangelizadoras de los misioneros apostólicos. Fuera de este tiempo de reflexión penitencial religiosa, los antiguos comportamientos que los predicadores se habían esforzado en reformar no habrían cambiado

¹ J. DELUMEAU. *La confesión y el perdón*, Madrid, 1992

sustancialmente. Probablemente un elevado número de cristianos debería cumplir la práctica anual de la confesión pascual únicamente para satisfacer la costumbre y no atraer sobre sí miradas de reprobación.

Un porcentaje nada despreciable de la población europea preindustrial no habría interiorizado los sentimientos de culpa que la Iglesia inculcaba a las masas por medio de la predicación y la catequesis. La confesión devendría entonces un mero acto formal, vacío de contenido expurgatorio. Las personas no tendrían ninguna necesidad de recurrir a la figura del sacerdote para aliviar sus inquietudes internas y liberarlas de sus culpas.

Es posible que la dificultad de la Iglesia catalana del Antiguo Régimen en alcanzar informaciones más numerosas y precisas respecto a las prácticas calificadas de supersticiosas, mediante las revelaciones obtenidas por el ejercicio de la confesión individual, expresara el deseo de las clases populares del Principado de mantener un sistema coherente de representación religiosa no idéntico al propuesto por la Iglesia institucional, estimulado por las prohibiciones de antiguos ritos protectores de la salud corporal y de la fertilidad de la tierra emprendidas por la Iglesia triunfante de Trento, así como por las restricciones eclesiásticas al uso común de los fieles de muchas de las fórmulas cristianas ofrecidas por la religión oficial para satisfacer los deseos de protección de las personas, de las cuales el sacerdote era el único depositario. Ello marcaría los límites de la pastoral católica en su intento de controlar las mentes humanas.

En este contexto, los reformadores del siglo XVIII son los herederos de los del siglo XVI. Hasta la segunda mitad de la primera de las centurias citadas, el trabajo pedagógico de los predicadores católicos contó con el apoyo incondicional de las autoridades del Estado. Sin embargo, nuevas circunstancias de orden político y social inscritas en el marco europeo, van a desencadenar en el transcurso de la segunda parte del siglo XVIII tensiones hasta entonces desconocidas entre el poder temporal y el poder espiritual.

A medida que avanza el siglo se incrementan los conflictos entre los políticos y clérigos ilustrados, y los predicadores populares de las diversas ordenes religiosas que habían misionado el campo español de una manera intensiva desde el siglo XVI. Los primeros propugnan una purificación de la fe católica, depurada de todo error y superstición, que la hiciera compatible con las nuevas

exigencias racionales que reclamaban los nuevos tiempos. Los segundos continuaban aferrados a la predicación doctrinal propagadora de devociones populares que favorecían los cultos y las prácticas religiosas locales demandadas por las masas populares. Esta última fomentaba mucho más los sentimientos emocionales de los fieles que no una veritable reflexión espiritual interna.

El dominio abrumador de esta forma de adoctrinamiento religioso durante el siglo XVIII y primer tercio del XIX explica en buena medida el fracaso del proyecto reformista ilustrado en España en materia religiosa, y la continuación de las prácticas religiosas particulares difundidas por las distintas congregaciones religiosas encargadas de evangelizar el campo español, muchas de ellas adaptadas perfectamente a las creencias y conductas de las colectividades populares campesinas.

La promoción de la veneraciones locales a la que tan proclives eran los religiosos misioneros del marco rural catalán, especialmente bajo la forma de advocaciones a las imágenes y reliquias de Vírgenes y santos locales o regionales, refuerza, además, el sentido de comunidad y cohesión interna, haciendo muy difícil cualquier atisbo de transformación –social o económica- de las poblaciones. La parálisis ideológica de estas comunidades se nos muestra de un modo evidente. El modelo de inmutabilidad social propagado por la Iglesia durante varios siglos a través de la predicación religiosa, garantía de la estabilidad del edificio del Antiguo Régimen, donde cada uno ocupaba desde su nacimiento la posición social que Dios se había dignado otorgarle sin posibilidad de alteración, deviene un importante obstáculo para el desarrollo político y comercial de muchas localidades. No obstante, su contenido conservador seguirá difundiéndose sin ninguna traba importante por toda Cataluña con unas consecuencias evidentes. Así, en el transcurso del período cronológico abordado en nuestro estudio no se observa ningún síntoma de retroceso de la creencia en el auxilio divino. No hay indicios de descristianización como sucede en otras partes de Europa donde la seguridad sufre un proceso de laicización. En la Cataluña de finales del siglo XVIII y primeras décadas del XIX se sigue acudiendo al remedio espiritual ante la fatalidad.

A este panorama de total inmovilismo religioso, se añade el hecho significativo de que a partir de finales del siglo XVII resurgen en Cataluña antiguas liturgias pretridentinas destinadas a la protección de la salud y de la tierra, que habían sido antaño expurgadas del ceremonial católico por ser consideradas demasiado profanas al espíritu de la Contrarreforma, y se reintroducen otras nuevas desconocidas hasta entonces. Este proceso será más acusado en el siglo siguiente, coincidiendo con una ofensiva del regalismo borbónico, reforzando el papel del Estado sobre la Iglesia, juntamente con la emergencia de una serie de corrientes religiosas en el panorama europeo (jansenismo, galicanismo, etc,) que defendían una mayor independencia de las diócesis con respecto a Roma, y que muestra la contradicción patente de que en pleno reformismo borbónico, cuando se intenta iniciar un incipiente proceso de secularización de la sociedad, sea cuando más energía parecen demostrar las viejas prácticas rituales del cuerpo y de la tierra, estimuladas por la Iglesia institucional para satisfacer las demandas de los laicos, cuyos brazos propagandísticos descansaban, fundamentalmente, en el trabajo evangelizador de los frailes misioneros apostólicos.

Este estado de cosas chocaba, obviamente, de un modo frontal con el espíritu de la Luces, abortando cualquier intento de progreso ilustrado. No en vano se quejaba Gregorio Mayans:

*“Es fraile, y no digo más a V.M. Es increíble lo que tal género de gente ha descaecido de mi opinión, no sólo por lo general de su ignorancia, sino por aquel espíritu de codicia y de independencia en sostener la superstición”.*²

Este “valladar frailuno”³ aún detendría por cierto tiempo el advenimiento de las Luces.

² Cit. A.MESTRE. *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, 1976., p. 24

³ Cit. T.EGIDO. “Política religiosa de la Ilustración”, *Historia 16*, 151, Madrid, 1988., p. 72

APENDICE DOCUMENTAL

Carta pastoral del obispo de Barcelona Francisco de Sotomayor anunciando la próxima campaña misionera en la diócesis, con los correspondientes jubileos e indulgencias aprobados para la ocasión por el Sumo Pontífice.

“Nos Don Fr. Alonso de Sotomayor por la gracia de Dios Arzobispo de Barcelona, y del consejo de su Magestad. Siendo tan urgente nuestra obligación de acudir en todo tiempo al bien spiritual de los fieles y singularmente de nuestras ovejas y haziéndonos instancia con aprieto la caridad de nuestro Señor Jesu Christo, paraque seamos vigilantes Ministros de la Santa Iglesia, asistiéndola con zelo, y procurando quitar todas las manchas que la pudieran afean oy más que en otro tiempo nos solicita, y apremia, para que con mayor desvelo cuidemos de su reformation, quando por esta falta, y otras que se unen en la República sentimos tan repetidos avisos y amenazas de la justicia divina, agravándose las calamidades desta Monarquía tanto que devemos temerlas mayores cada día, sino acudimos a Dios por el remedio. Y conociendo la causa de la justa indignación de Dios, con que tan grave y repetidamente nos castiga, son los peccados, mayormente los públicos, y escandalosos, que son los que con mayor rigor suele Dios nuestro Señor castigar. Por tanto deseando afectuosamente alcanzar de la divina misericordia la quietud y pax de la República y bien temporal y espiritual de los fieles, y aplacar a la divina justicia con la reformation de costumbres, que Dios pretende de nosotros con estos castigos, hemos determinado por descargo de nuestra conciencia y cumplimiento de nuestra obligación, instar una y muchas veces conforme el consejo del Apostol, a todos los fieles con las voces de los predicadores y eficaces recuerdos de la divina ley, y christiana doctrina, que professamos, y en cuyo cumplimiento hallaremos el remedio de todas las calamidades que padecemos. Y constándonos no sólo por la experiencia, sino también por la aprobación de tantos y tan graves y tan zelosos Prelados quan a propósito sean para conseguir aqueste fin, de que los peccadores se conviertan a Dios Nuestro Señor y se exercitan en los exercicios arriba referidos, las Misiones, que el muy Rdo. Maestro Magín Masso Dr. en santa theologia de la orden de nuestra Señora del Carmen. Nos ha parecido muy de nuestra obligación pedirle afectuosamente, como lo hemos hecho, salga a continuar estos santos exercicios en esta ciudad de Barcelona, y también en todos los lugares y iglesias de nuestro obispado, y que paraque los fieles tengan noticia de los inestimables bienes, que del se sigue, publiquen el thesoro de gracias y indulgencias, y jubileos plenissimos que para este fin les han comunicado los summos Pontífices, cuya suma es la siguiente:

JUBILEOS PLENISSIMOS DE LA ST. DE GREGORIO XV

“Primeramente concede su santidad a todos los sacerdotes que acostumbran enseñar la doctrina christiana a los niños y qualesquiera adultos, y todos los que de qualquiera manera ayudaren al tal ministerio con licencia de sus superiores, y consentimiento de los ordinarios, y todos assi mismo los que acostumbran hallarse presentes a su declaracióón, estando confessados, y

comulgados una vez en el año, un día de fiesta, que señalare el ordinario, o, quien tuviere sus rezos en las iglesias donde se enseña la doctrina christiana ganan indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados.

Item, todos los arriba dichos, aviendo confesado, y comulgado, o, sino pudiessen estando constrictos, invocando el nombre de Jesús alomenos con el corazón, sino pudieran con la boca en el artículo de la muerte ganan indulgencia plenaria y remission de todos sus pecados.

Item, los mismos que cada mes una vez confessaren, y comulgaren, ganan siete años y siete quarentenas de perdón.

Item, todos los que fueren causa y ocasión que los niños, criados y otros qualesquiera personas vayan a la doctrina cristiana, ganan doscientos días de perdón.

Item, los que los días de las estaciones de Roma enseñaren la doctrina christiana en las Iglesias, o, oratorios con licencia del ordinario y los que se llegaren a verla y aprenderla ganan las mismas indulgencias que ganarán si visitaran las Iglesias de las dichas estaciones.

Item, las mismas indulgencias de las estaciones ganan los visitadores de las escuelas de la doctrina christiana, si por oficio propio visitaren aquel día las escuelas que pudieren, y huvieren confesado y comulgado.

Item, todos los que en días de trabajo, en pública o en particular declaraxen la doctrina christiana ganan cien días de perdón.

Item, todos los maestros que en los días de fiesta llevaran a sus discípulos a la doctrina y se la enseñaren, ganan siete años de perdón y los que en día de trabajo la enseñaren en su propia escuela cien días. Lo mismo ganan los maestros.

Item, todos los que en las Iglesias, o Oratorios donde se enseña la doctrina christiana predicaren la palabra de Dios o hicieren algunas conferencias espirituales ganará siete años de perdón.

Item, todos los que anduvieren por las ciudades y otros lugares por causa de enseñar la doctrina christiana a niños, hombres, o, mujeres, ganan siete años de perdón.

Item, los que salieren fuera de la ciudad a enseñar la misma doctrina a la aldeas, arravales, o villa, diez años de perdón.

Item, todos los fieles que se ocuparen media hora en enseñar, o aprender la doctrina christiana, o, asistiesen a su declaración cien días de perdón.

Item, todos los que tienen costumbre de enseñar la doctrina christiana, si visitaren algún enfermo ganan doscientos días de perdón cada vez que lo hizieren.

Item, finalmente quiere su santidad que estas indulgencias sean perpetuas”.

JUBILEO PLENISSIMO DE LA ST. DE INNOCENCIO X

“A todos los sacerdotes, que fueran a misiones y todos los fieles a cuyos pueblos fueren embiadas, de su Santidad Apostólica.

Item, a los sobredichos, estando verdaderamente arrepentidos, y aviendo confesado y comulgado, y rogando devotamente por la exaltación de la Santa Iglesia Romana; por la unión entre los príncipes christianos, conversión de los infieles, y extirpación de las heregías, quanto fuere la devoción de cada uno,

concede por una vez solamente con autoridad Apostólica Indulgencia plenaria y remisión de todos sus pecados.

Por tanto exortamos y amonestamos a todos los fieles desta ciudad y obispado y cordialmente les rogamos que considerando los aprietos y afflicciones en quien presente nos hallamos, y las obligaciones que nos mueven para salir de ellas, y aplacar la ira de Dios Nuestro Señor ofendido, se alientan todos a esta espiritual consideración, purificando las almas con la reformation de costumbres, con la enmienda de sus pecados, con la verdadera contricción de sus culpas, haciendo una confesión general de toda su vida, o particular (según el parecer del presente confessor) recibiendo después della el santíssimo sacramento, paraque purificados assí, clamando después a Dios nuestro Señor a nosotros los ojos de su misericordia y compadesciendose de las tribulaciones y trabajos deste su catholico rebaño hallamos el remedio de todas ellas, que nuestra confianza se promete de la divina clemencia.

I paraque con más comodidad y consuelo de los fieles se ponga en execución todo lo referido, concedemos a los dichos religiosos, y a los rectores y vicarios de nuestro obispado, y a los superiores de las religiones y a otros sacerdotes, assí seculares como regulares (que nos pareciesen señalar) en el tiempo que durare la dicha Mission, todas nuestras vezes en los casos a Nos reservados por derecho y constituciones sinodales deste nuestro obispado. Ia todas las personas que aviendo confessado y comulgado en estas misiones, rogaxen a nuestro Señor temple la ira destes açotes, y castigos, les concedemos quarenta días de Indulgencia

I pues que este santo exercicio de las misiones ha hecho tanto provecho en Madrid, Toledo, Valladolid, Granada, Zaragoza, Sevilla, y otras partes, confió en la Virgen y Mártir Santa Eulalia nuestra patrona (a quien dedicamos esta acción) amparará a esta ciudad y obispado. Dada en nuestro palacio a los 17 días del mes de octubre de 1670

(ADB. Registra Communium, Vol. 85., Fols. 102-103)

Carta de presentación emitida por el obispo de Barcelona Alonso de Sotomayor para los misioneros jesuitas en sus campañas evangélicas.

“Nos Don Fr. Alonso de Sotomayor por la gracia de Dios y dela Santa Sede Apostólica Arzobispo de Barcelona, y del Consejo de su Magestad. Por quanto nos consta el gran provecho que los Padres de la Compañía de Jesús hazen con sus misiones a la salud espiritual de los fieles y ellas quan del servicio de Dios nuestro Señor son: Nos hemos valido de los Padres Francisco Camprer, y Isidro Costa que trahen consigo estas nuestras letras para que vayan a esos lugares a persuadir al pueblo con su predicación a que se dispongan para ganar el Santo Jubileo de la misión. Y exhortamos a todos nuestros subditos, y en particular a los rectores, y a otros qualquier curatos y les pedimos encarecidamente que quando los dichos Padres llegaren en sus iglesias, aquellos reciban benigna y christianamente los dichos Padres y los assistan en todo aquello que se les ofreciese. Y los encargamos que cada uno en tiempo de la misión resida en su iglesia para administrar a sus ovejas los Santos sacramentos de la iglesia. Y damos licencia a los dichos Padres Camprer y

Costa paraque plenariamente puedan absolver de los casos reservados en nuestro obispado. Dado en Nuestro Palacio Episcopal. 19 de octubre de 1672".

(ADB. Registra Communium, Vol. 85., Fol. 387).

Saetas de desengaños que se cantaban en las misiones franciscanas de los frailes del Colegio Seminario de Escornalbou.

DE LA MISERICORDIA DIVINA

*"Aunque sean los pecados
enormes, e infinitos
los pecadores contritos
de todos son perdonados.
Si a tanta misericordia
no haces buena confesión
tuya es la perdición.
Este tiempo de Indulgencia
te convida pecador
que confieses con dolor,
y que hagas penitencia.
Ay de aquel, y Ay de aquella,
que en esta misión,
no lograrán la ocasión".*

DE LA PRECIOSIDAD DEL TIEMPO

*"En la hora de la muerte
se llora el tiempo pasado
porque fue mal empleado.
Sino aprovechas el tiempo
que ahora Dios te da
después no te lo dará
cuando le pedirás tiempo.
Se llora en el infierno
el tiempo que ya pasó
porque no se aprovechó
y es un llanto eterno".*

DE LA PRECIOSIDAD DEL ALMA

*"Dios te ha dado rica joya
en esa Alma que tienes,
y tu al demonio la vendes?
Mira que grande es el precio
del Alma que Dios te ha dado
que en la cruz la ha comprado
con muerte infame, y desprecio".*

DE LAS AGONIAS DE LA MUERTE

"Llorará el pecador

*cuando esté en las agonías
los mal empleados días.
Quando estará por morir
con la candela en la mano
verás que has vivido en vano,
o que pena, o que sentir.
Estando en las agonías
sino has bien confesado
tendrás allí a tu lado
de demonios compañías”.*

DE LA MUERTE

*“Mira hombre como vives
pues de la misma suerte
que en la vida es la muerte.
Piensa que has de morir
sin saber cuando será
puede ser que cerca está
la muerte, que ha de venir.*

DEL JUICIO PARTICULAR

*“Un riguroso juicio
se espera al pecador
lleno de ira, y de horror.
Hasta leves pensamientos
en el juicio saldrán,
y allí se examinarán.
Si el santo teme al juicio,
y le da pena, y horror,
que harás tu pecador?
El que está en mortal pecado
adquiere un patrimonio
que le dará el demonio,
cuando sea condenado”.*

DEL INFIERNO

*“Rabia, fuego, y demonios
no faltan en el infierno
para dar tormento eterno.
Ya está el lugar preparado
pecador en el infierno
si con propósito eterno
no confiesas tu pecado.
Es el infierno un lugar
lleno de tormento, y pena,
que así Dios lo ordena,
para el pecador, quemar”.*

DE LA ETERNIDAD

“Siempre en infierno rabiar

*siempre en infierno morir
siempre en infierno gemir
siempre en infierno quemar.
Si en esta vida no puedes
sufrir un leve tormento
que harás en el fuego eterno.
Dará el juez para siempre
después de la nuestra muerte
de pena, o gloria, a suerte”*

DE LA GLORIA

*“O que contento será
ver con una luz muy clara
a nuestro Dios cara a cara.
En el cielo todo es gusto
alegría, y contento,
no hay trabajo, ni tormento,
sino descanso sin soste.
Por premio el cielo se da
al que en gracia muere
que es la muerte, que Dios quiere”*

DE LA GRAVEDAD DEL PECADO

*“Tan malo es el pecado
que hace que el pecador
pierda el ser del Señor
y pase a ser vil esclavo.
La fe nos está diciendo,
que depende lo eterno
de la gloria, o del infierno,
de un instante, y de un momento”*

DE LA COMUNION SACRILEGA

*“Es un fiscal testimonio
quien comulga en pecado
que a Christo ha abandonado,
y entregado al demonio.
Quien en pecado mortal
sin temor comulgará
peor que Judas será”*

DE LA MALA CONFESION

*“Quien confiessa los pecados
sin propósito, y dolor,
pasará por el horror
de ser de los condenados.
Esos pecados que callas
en el juicio saldrán,
y allí todos los verán.
De mil pecados mortales*

*callar solamente uno
no se perdona ninguno”.*

DE DIFERIR LA PENITENCIA

*“Si esperas a la vejez
a confesar tus pecados
serás de los que errados
no hallaran un después.
Te engaña, y dice el demonio
que ya te confesarás
después no lo lograrás.
Porque fueron dilatando
el confesar los pecados
son muchos los condenados
que ahora lo están llorando”.*

DEL PECADO DE ESCANDALO

*“Ya es maldito de Dios
al que a otros convida
con su exemplo, a mala vida.
El que a pecar enseña
ser hombre, o mujer,
del condenado la seña.
Llora, llora escandaloso
las ruinas que has causado
sino serás condenado”.*

DEL PECADO DESHONESTO

*“Tu que vives descuidado
en el vicio deshonesto
mira que morirás pronto,
y que serás condenado.
En esa casa que ves
para tus gustos cumplir
mira que puedes morir
antes que della saldrás.
Dexa, dexa la torpeza,
y trato de esa manceba,
que al infierno te lleva,
y esto será con presteza.
Esta mujer por quien mueres
de unos años lozanos
será pasto de gusanos
o si así tu la vieras!”.*

(APFC. Explicació clara, y copiosa de la Doctrina Christiana, sobre los manaments de la lley de Deu, y de la iglesia segons las opinions, mes probables, y seguras, compostas per los RR.PP. Missionistas del Colegi

Seminari de Sant Miquel de Escornalbou de la Província de Catalunya que ab gran fruyt ensenyan en las suas santas missions, 1777)

Saetas de desengaños cantadas por los misioneros jesuitas la primera noche de misión al entrar en la localidad.

*“La misión te envía Dios
porque desea salvarte
procura pues confesarte
no pierdas esta ocasión.
Si a los mismos condenados
Dios enviara esta misión,
con que ansias procuraran
conseguir su salvacion.*

*Acude a esta misión, y entiende
puede ser no veas otra
haz luego lo que importa
que puedes morir de repente.
Ven a la misión
mira que el demonio
andarà solícito
por tu perdición.*

*Si quieres alcanzar perdón
haz luego una confesión.
Quien rechaza el confesarse
y quando puede no quiere,
no podrá cuando quisiere.
Mira pues alma mía,
que ahora tienes tiempo
y si este tiempo pierdes
has de penar sin tiempo.*

*Sal del pecado en que estás,
porque el demonio te engaña,
con que ya después saldrás,
y si aguardas a mañana
por ventura no podrás.
Tu que estás en mal estado,
y sabes que has de morir,
y no lo que has de vivir,
como duermes en pecado.*

*Mira pecador
tu alma como está
si la muerte viene
como te allará?.*

*Quien ha de dar cuenta estrecha
del más mínimo pecado
como está tan descuidado.
Confesándote alcanzarás
en el cielo estar reinando,
teme serás condenado
si malogras estos días.*

*Confiésate pecador,
que cuando más descuidado
puedes morir en pecado.
Dios te llama, y no le oyes,
tiempo pecador vendrá
que llames, y él no te oirá.
Si la muerte te cogiera
en ese estado en que estás,
para siempre penarás.*

*Que aguardas a convertirte,
tu condenación esperas
si aguardas a cuando mueras.
Cuantos sin temor de Dios
en su torpeza anohecen,
y en el infierno amanecen.
Según los pasos que das
al infierno baxarás.
Que sabes mujer profana,
si llegarás a mañana.
Que sabes si en este día
morirás en tu pecado
para siempre condenado.*

*Hombre que estás en pecado,
y vives tan insolente,
teme morir de repente
para siempre condenando.
Cuantos sanos se acostaron
y a amanecer no llegaron.
No tienes hora segura
procura pues disponerte
para el lance de la muerte.*

*Ay de ti, pecador endurecido,
si esta noche no sales convertido
ay de ti, a cuando esperas?
si esperas a cuando mueras,
ay, ay de ti!"*

(Juan Agustín Ramirez y Orta. *Práctica de curas y misioneros, que contiene varios sermones, y doctrinas*, Barcelona, 1690., p. 3)

Fragmento de un sermón pronunciado en Barcelona por un inquisidor del siglo XVII donde censura el poco celo de muchas personas en confesar y comulgar anualmente, y el relajamiento de los párrocos en absolverles y administrarles el sacramento de la eucaristía.

“...Yo me rezelo (Ay Dios, ay Dios, o que dolor siente en este punto mi corazón) que algunos fieles no admiten, ni confiesan algunos; o alguno de los sacramentos, o alomenos los menosprecian. Tengo sospecha vehemente, que algunos de los fieles, por no dexar sus gustos pecaminosos, y el mal estado, no se confiesan cada un año; y lo peor es, que quiça comulgan a la Pascua sin confesarse, porque no les descomuniquen, que es grave menosprecio y pecado gravíssimo. Y el cura los señala con la señal de la cruz, no teniendo certeza de que se hayan confesado, dando crédito a la simple palabra, a su parecer de hombre honrado, o de muger devota, o por amistad, o por parentesco. Parece que sería acertado no dar crédito a nadie, sin albarán de confesión, y mandar con censuras a los curas de almas, que no les señalen con la señal de la cruz, si no traen albarán de confesión. Pues quiça menosprecian la cruz, y la sangre de Iesu Christo, y lo llevan entre los pies, passando años sin confessarse. Plegue a Dios no aya destos en esta ciudad, y plegue al Señor no aya otros que contaminan y ensucian el Sacramento de la penitencia, cuyo efecto es limpieza, o el lugar en el qual es administrado”.

(Fray Chrysóstomo Bonamich. *Sermón que por orden del Tribunal de la Santa Inquisición predicó...de la Orden de Predicadores Calificador del Santo Oficio, en el Auto público de la Fe, que se celebró en el Born, la plaça mayor desta Ciudad de Barcelona a 21 de junio de 1627*).

Edicto del obispo de Barcelona Ramón de Sanmanat dirigido a los fieles y rectores de las parroquias de su diócesis referente al cumplimiento del precepto de la comunión anual.

*“Nos Don Ramón de Sanmanat, y de la nuça per la gracia de Deu, y de la santa sede Apostólica Bisbe de Barcelona, del Consell de sa Magestat. A tots los faels christians de nostre diócesis salut en lo Senyor.
Exortam a tots los faels christians, que confessen sos pecats a sacerdot por nos aprobat, y procuren rebre lo santíssim sacrament quant mes frequentment pogan, y seyaladament en esta Quaresma, puix lo remey, que Deu nostre Senyor ha posat en la iglesia para tots los que han caygut en pecat apres del sant Batisme, es lo sacrament de la penitencia, y para que se tinga noticia dels que no cumplen ab los preceptes de la Confessio, y Comunio; manam sots*

pena de deu lliuras aplicadoras a obras pias als rectors, y otras regents la cura de animas en lo present Bisbat, que la principi de la Quaresma fassen llista, y memoria de todas las personas de confessio, y comunio de llurs parroquias, sabent dels caps de casa las personas que tenen en las familias axi en llur casa, com fora della, en heretat, torres, y altres parts, procurant que los uns, y los altres cumplen ab lo precepte de la Iglesia, de confessar, y combregar. Y passada la Dominica in Albis sabran los que no auran complit per medi dels albarans de confessio, sens admettre per confessats a ningu per sola paraula, sino donant albarans impressos, escrits lo nom del confessor, y penitent, iglesia, dia, mes, any, ab lo nostre segell, y ahont no hi aura albaras se escriga tot lo sobre dit par ma propia del confessor; y si al cobrar los albarans trobaren que alguns se auran mudat de sa parroquia a altra part, que sia de nostra diocesis la parroquia avisaran a llur rector y tambe cordaran de que los pobres que acaptan en sa parroquia confessen, y combreguen al temps de la Quaresma. Y la tercera dominica passada exortaran a tots, los que trobaran no aver cumplit ab dit precepte de la iglesia, y de confessar y combregar, y feta dita exhortacio avisara a Nos, pera que conforme lo disposat por los sagrats canons, se procehesca contra tots aquells que no auran satisfet a dit precepte. Item, exhortam als confessors, que estigan advertits acerca de negar la absolucio als publichs pecador, y als que perseveraran ab sos pecats, com son amigats, bandolers, usurers, contoneras, rameras, los que perseveran en enemistat ab escandol sens volerse reconciliar: los que fan moneda a la estisora sens voler deixar dit delictes, ni llançar los motllos, tisoras, o altres instruments, de que usan; y als qui han infamat, y danyat la honra, y hacienda del proxim, y no fan, ni volem fer la deguda satisfacio, y als demes que estan en ocasio propensa de pecar, y generalment als qui no estavan ben aparellats pera confesar, ni ab lo dolor, que conve pera rebre lo benefici de la absolucio, ni saben la doctrina cristiana, ni volen posar diligencia pera saberla, si ja donchs nols veyan ab tal disposicio, que meresquessen dita absolucio: aportantse en asso ab tota prudencia”.

(ADB. Registra Communium, Vol. 82., Fol. 236)

Medidas coercitivas emprendidas por el Vicario General de la diócesis de Barcelona contra las personas recalcitrantes en cumplir con la obligación de confesar y comulgar por Pascua.

“Nos Joseph Molinas Rector de la Iglesia parroquial de Nostra Senyora del Pi de la present ciutat en lo espiritual y temporal V.G y off. Perquant per lo procurador fiscal de la present nos ha representat que algunas personas del present bisbat obstinats en lo pecat, olvidats de llur propia anima y conciencia y poch temerosos de la ira y castich de Deu nostre señor no havem cumplit en lo precepte de la confessió annual de la manera ordena y mana nostre Santa Mare iglesia y que al present perseveran en dit mal estat: Desitjant complir a nostre carrech y offici en procurar la salud espiritual de las animas y sabent los noms y cognoms de las personas; volent provehir del degut remey. Perço ab thenor de las presents diem y manam a tots los rectors eo regent cura de animas en lo present bisbat de Barcelona que dins un mes vinent apres que las

presentes nostras lletras los seran legitimament presentadas, notificadas remeten a nos las llibretas ahom assenten los noms y cognoms de llurs parroquians pera veurer y cerciorarnos quins han complert a la parroquia, y quins no, o be nos avisen de las personas, que no cumplan a dit precepte peraque pugam proseguir contra ells ab penas y censuras si y conforme de dret y justicia trobat esser fahedor llur ausencia no obstant mes contumancia exigent lo qual consell se fa instancia del procurador fiscal de nostre curia. 14 maig de 1682”.

(ADB. *Registra Communium*, Vol. 89., Fol. 240).

Decreto de excomuni3n promulgado por el obispo de Barcelona contra diversas personas por no cumplir con el precepto de comulgar por Pascua.

“Nos Don Alonso de Sotomayor per la gracia de Deu y de la Santa Sede Apost3lica Archebisbe Bisbe de Barcelona, y del Consell de Sa Magestad. Per quant a nostra noticia ha pervingut de que algunas personas de la vila de Santa Mar3a de Matar3 de nostre Bisbat de Barcelona induhits per lo maligno spirit, obstinats en lo pecat, tenim poch temor dels castichs de Deu Nostre Senyor, menosprecian la justicia temporal no obstant que sien astat canonicament amonestat, olvidats de llur propias animas y conciencias no han cumplit aquest any en el deurer de la manera que disposa la nostra Santa Mare Iglesia: Nosaltres empero desintjant cumplir a nostre carrech offici pastoral, volent que las animas de las ovellas que nos estan encomanadas nos perdent, sino que se salven; ab tenor de la present. Declaram per publichs y notoris excomunicats a Joan Bali, Isidra Mauri, Pere Gual, Bartomeu Janer y Jaume Sala tots de la dita vila de Matar3, los quals no han cumplit en lo precepte de la Santa Iglesia en lo corrent any. Y perque los noms dels publichs excomunicats per lo perill de las animas dels faels christians degam esser notoris y manifestos: Manam a tots los rectors, beneficiats, y capellans nostras subdits que en llurs iglesias general y publicament los eviten, y ab ells en las cosas divinas en ninguna manera participen sino com a publichs excomunicats y com a membres podrchs de la iglesia los tracten, fins y a tant que sera consigna penitencia y satisfet el precepte de confessarse avan de obtenir lo benefici de la absolucio. Exhortant que si despres de vuyt dias que las presents nostras lletras sian publicadas, o, de aquellas dis publichs el comunicat, tindran noticia no compliran al tal preceptem sino que en dita publica excomunicacio perseverarem (lo que per la misericordia de Deu no pensam) procehirem contra ellas, y cada un de aquells en aggravantlos, invocants en quant menester sie lo bras secular si conforme de raho y justicicia sera trobat fahedor llur ausencia en res no obstant mes contumacia exigint. Les quals lletras se fan a instancia del procurador fiscal de nostre curia. A trenta de juny de 1666”

(ADB. *Registra Communium*, Vol. 83., Fol. 280).

Recomendaciones para vivir cristianamente y alcanzar una muerte tranquila publicadas en un catecismo del siglo XVII de la diócesis de Urgel.

CONSELLS LOS MES IMPORTANTS PER VIURER, Y MORIR BE, Y CHRISTIANAMENT.

1. *“Lo primer es procurar estar sempre en gracia de Deu; y si per sa fragilitat cau en culpa mortal, o lo menos está en dupte, si ha pecat mortalment, procurar luego ab viu dolor fer un Acta de Contrició, y confessarse quant antes moralment puga: porque la mort es certa, lo modo, y el quant es incert: rahó quens deu convencer per no estar en culpa mortal, pues tots los instants que lo pecador persevera en culpa mortal, está en un perill evident de esser pera sempre condemnat.*

2. *Tots los matins, y tardes nos descuydia de dar gracias a Deu dels immensos beneficis, que te rebuts, y reb cada dia e instan de la Divina Misericordia; que ab est agrahiment mereixerá ser acreador de nous favors, y gracias.*

3. *Arrepentirse de veras, una, y muchas vegadas lo dia de todas las culpas comesas, encara que sian, ja confessadas, demanant ab nou dolor perdó de ellas a Deu, nostre Senyor: porque del pecat passat per muchas circunstancias, no avem de estar sens temor.*

4. *Oferir cada dia a Deu, com a son propi Duenyo, y Senyor, la Anima, y lo cos, las obras, los empleos, y los treballs, units ab los meritis de nostre Redemptor; que ab esta diligencia, se trobará en lo tribunal de Deu ab un gran tesoro, y merit.*

5. *Frequentar cada semana, o lo mes llarch cada mes los Sacraments de la Penitencia, y Eucaristia, ab molta reverencia, devoció, y disposició; porque ab la frecuencia destes Sacraments se alcança, o se aumenta la gracia, se purifica la Anima, se radica en la devoció, y en los actes de virtud, comunican auxilis, y forças pera quedar victoriosos en las batallas del Mon, Dimoni, y Carn, y se condona la Pena temporal, en part, o en tot, deguda per nostres pecats.*

6. *Si te la ocasió, y no just impediment, ohrá Missa tots los dias ab molta atenció, devoció, y reverencia, agenollat, si las forças lay acompañan, disposantse per comunicar, alomenos espiritualment; que en estos santos exercisis encontrará tots los consuelos espirituales, y corporals.*

7. *Si te algun habit mal de jurar, blastomar, o altre infame vici, procura evitar las ocasiones quel induexin a pecar; y todas las vegadas que caurá per la fragilitat en tal tentació, se arrepentirá luego ab verdader dolor, y resará una AveMaria a Maria Santissima, o fará caritat a un pobre; que si ab recta intenció persevera en esta devoció, en breu temps trobará alivio en sas tentacions.*

8. *Es una de las majors devocions, que ha apartat molts pecadores de sos vicios, pendrer per cada dia de la semana, com a specials patrons, a Deu, a la Passió de Christo, a Maria Santissima, als Angels, y Sants, y a las Animas del Purgatori, proposit ab ferma rasolució tots los motius de no ofender a Deu per major gloria sua, culto dels Sants que aquell dia elegirá per Patrons, o per sufragi de las Animas del Purgatori, aplicantse cada dia ab alguna especial devoció al Patró de aquell dia; y aixi Diurne procurará de no pecar per major gloria de la Santissima Trinitat: Dilluns per sufragi de las Animas del Purgatori:*

Dimarts per major cultu, y reverencia del Archangel Sant Miquel: Dimecres per lo Angel Custodi: Dijous per lo Patró de son poble, de son nom, y del patriarca Sant Joseph: Divendres per la Passió de Christo: y Dissapte per els Dolors de Maria Santissima. Que si ab fervor empren esta devoció, es trobará millorat de conciencia.

9. Tindrà un rato de oració mental, tots los dias, que es lo aliment de la Anima, la que la conserva en gracia, y es medi eficaz per alcançar la Gloria.

10. Sia cordial devot de Maria Santissima, especialment resantli ab atenció, y devoció tots los dias son Santissim Rosari; pues es dificultós ques condemmia, qui ab fervor persevera en esta santa devoció.

11. Sia també especial devot de las Animas del Purgatori, y de enviarlos sufragis; que a milenars publican los exemples, quant eficás medi es per conseguir bens eterns, y temporals.

12. Sia compasiu segons sa possibilitat, en remediar las necessitats espirituals, y corporals del proxim; pues ab esta caritat alcançará lo perdó dels pecats, se librará de la mort eterna, y logrará la Gloria”.

DEVOCIO EXCELENTA PER ALCANSAR UNA BONA MORT

“Pera que tot Christiá se confirmia en la devoció de resar moltes vegadas lo dia la oració infraescrita, per alcançar una bona mort; oygant lo que refereix Cesareo Ap. Bon, Grit, del Purgat. Fol. 177; y es, que entrant a mitja nit un religiós a la celda de son prior, demanantli llicencia per anarsen; li pregunta lo prior, ahont volia anar en aquella hora; y luego lo religiós li respongué: pare luego al cel, que en est instant acabo de morir. Admirat lo prior, com aquell religiós alcançava luego lo cel sens passar per lo purgatori, no aventli reconegut particular penitencia distinta dels altres, li respongué: Pare, est singular favor rebo de Deu en premi de una oració, que resava totas las vegadas que passava devant de una imatge de Christo crucificat, y pera que tot christiá logria est favor, lo dit sant religiós ensenya la oració a son prior, pera que la pogués ensenyar als demás, que es com segueix:

ORACIO

Senyor Deu meu Jesu-Christ, per aquella amargura que sufrireu per mi en la creu, especialment quant vostra Anima se separa de vostre cos, teniu misericordia de mi, quant la mia se apartia desta carn mortal”

(Simeón Guinda y Apestegui. *Breu compendi de la doctrina christiana*, Siglo XVII., p. 212-216).

Descripción del infierno y justificación de su existencia según un predicador carmelita del siglo XVII.

“El infierno es una región y provincia esteril de todo el bien, que nada tiene de bueno, es región dura, toda llena de temores, es tierra tenebrosa, oscura, que todos los habitantes están afligidos, siempre lloran, porque tienen la afflictión, la maldición y la muerte sobre si mismos, tierra sin orden, ni concierto, y no aymas que un horror sempiterno; viendo los miserables condenados a los

demonios, que como riendo, burlales escarnación del vicio, que tenían al mundo, y por festejo, como agradecimiento, les dan carcajadas a la cara...muchos se lamentan, y se quejan de Dios, por aver echo infierno, pero no tienen razón, en vano es la queja. Que no lo hizo el divino Señor, porque nadie se precipitasse, a todos quiere Dios para el cielo, y a ninguno para el infierno, y assí el instante de hazer infierno, fue este, guardar a los mortales, y detenerlos la precipitación, que ellos mismos se negocian con sus pecados; hizo el infierno para que los buenos con su meditación aprovechassen el espíritu de la perfección, y los pecadores sabiendo que ay infierno para castigarlos, enmendasen la vida, y en tiempo hiziessen penitencia. Si no huviesse infierno, que de pecados más harían los hombres, que ahora que lo ay, que está abierto, y que los amenaza el castigo, pecan tanto, viven tan desenfrenadamente, que corriendo como cavallos se van a echar dentro. Dios hizo el infierno, principalmente para los ángeles soberbios, y malos que sacó del cielo, y también sirve para castigar los inquietos inobedientes...Digalo uno de los condenados, a quien conjuro de parte de Dios, que nos diga, como son las penas del infierno. Oigámosle, que dize: tantos días de dolor, como estrellas ay en el cielo; tantos años de penas, quantas ojas ay en los árboles; tantos siglos de morir, quantos átomos ay en el aire; tantos millones de años de quemar, quantas gotas de agua ay en todo el mar; tantos millones de millones de padecer; quantos granos de arena ay en todo el mundo; esso es la pena eterna del infierno”

(Magí Massó. *Arbol fructuoso*, Barcelona, 1677., p. 206-207).

Descripción del infierno y de sus penas por un predicador de finales del siglo XVII.

“Haveu de saber christians que lo lloch del infern, es un pou tant profundo, tant dilatat, y tant ample, que tindra dintre de si mes milions de dimonis, y condemnats que estrellas no hi ha en lo cel, ni arenas en lo mar; y encara que estan dilatat, y tant ample, estan alli los miserables condemnats estrets, y apretats com las rajolas en un forn; es lo infern un lloch ab gran manera fosquissim, alli no entra, ni entrara la llum del sol, ni resplandor de la llum, sino que tot es tenebros. Es lo infern un lloch tancat de portas de bronse, y sorellats de ferro. Es lo infern un lloch de gravissima confusio, y desconcert, alli no se hou sino blasfemias, y renechs contra de Deu, y de María Santíssima. Es lo infern un lloch ahont estant, y estaran los miserables comdemnats lligats de mans, y peus ab cadenas fortas de foch. Es lo infern lloch ahont may hi haura pau, quietut, y sosiego, sino torment imponderable. Alli tot sera patir fam canina sens remey. Alli tot es patir bolcans, y torments eterns. Alli tot es plorar sens consol. Alli estaran los miserables, comdemnats, rodejats de serps, y vivoras, que li rosegaran las entranyas per tota la eternitat”.

(Joseph Plens. *Catechisme pastoral de pláticas doctrinals, y espirituales, per tots los diumenges del any utilissim, y profitós; a tots los rectors, y regent cura de*

animas, com tambe confessors, y predicadors, comport per lo Reverent...Doctor en Santa Theologia, rector de la parroquial iglesia de Sant Jaume de Mollerusa, y beneficiat en la iglesia de la vila de Tarrega, examinador synodal dels bisbats de Barcelona, y Solsona, y en aquest visitador general, Barcelona, 1699., p. 18-19).

Fragmento de un sermón de un predicador carmelita del siglo XVII donde se explica que almas van a parar al purgatorio, con una breve descripción del lugar.

“Tres maneras ay de almas en el purgatorio, unas porque después de su confesión de los pecados no cumplieron la penitencia que se les dio, estos que fueron negligentes están en el purgatorio hasta que ayan purgado el resto, y dexo de los pecados confesados. Otros que cumplieron la penitencia que se les dio, pero aquella fue poca, y por no ser bastante la satisfacción devida, estarán al purgatorio, hasta aver satisfecho el último quadrante de la deuda. Otros que salieron del cuerpo con pecados veniales van al purgatorio para purgarse, y estar penando hasta aver dado la devida satisfacción, o que se de con sufragios por sus deudas, y caros amigos, a estos pueden aliviar con algunas visitas, para que sepan las penas que allá se padecen. Aunque el purgatorio esta baxo de la tierra, bien se puede visitar y ver todo por visión imaginaria...El purgatorio es lugar de la ira de Dios, allí se representa el juez, allí los libros de la razón están abiertos, allí las llamas de fuego que va ligero, vengando los pecados, que no han sido purgados con la penitencia, allí se paga lo que aquí se peca; allí se limpia lo que aquí se mancha, allí son gravísimos los tormentos, el no ver a Dios atormenta, el fuego que ay allá es más terrible, y atroz, que este de aca, aquel abraxa, la obscuridad congosa, la estrechez de aquella prisión aflige, y el no saber quando se ha de acabar añade dolor, y manifiesta que aquellas penas son una ira de Dios”.

(Magí Massó. *Arbol fructuoso*, Barcelona, 1677., p. 223-224).

Parte de un sermón del siglo XVII acerca del tema de la gloria celestial en que se explica que almas van al cielo con una descripción del paraíso celeste.

“Ay dos maneras de subir, y entrar al cielo, la una es, haziendo bien, exercitando obras virtuosas, y la otra sufriendo y mortificándose en los males de pena, tomando los agravios, y las injurias, con pura resignación...Es el cielo una ciudad hermosísima, edificada en un llano, es riquísima, llena de todos los bienes...como una casa de unos moradores bien avenidos, que todos viven unidos, y en paz, donde todo es amor, y más amor, donde los ángeles con las músicas de los suavísimos instrumentos, con júbilos de una luz perpetua, os alabaran para siempre...Entre tantas alegrías que tiene el bienaventurado en el

cielo, lo más principal de todas es ver la cara de Dios. Ay, como se engañan aquí los pecadores, a, que de regalos santos, que dulçura, que deleytes puros, y que gozos inefables perdeys, pecadores. Si riquezas os engaña el deseo, y apetito, al cielo hallareys los verdaderos, y perpetuos, si la salud, y una larga vida apeteceys, al cielo, no ay dolor, no ay enfermedad, y la vida que se vive es eterna. Considerad un monte muy alto, y que por todas parte esta circuydo de un campo llano, de tanta anchura, que ay de llano cien mil, y millones de leguas, que todo está sembrado, y lleno de hermosíssimo trigo, y cada espiga del trigo tenga todo el resplandor del sol, y estase el hombre a la cumbre del monte, y desde donde ven aquel resplandor, con toda aquella grande vista de luz, no llegará a hazer el menor concepto de la luz, y esplendor del cielo, del menor gozo, y alegría, que allá tienen los bienaventurados, que toda aquella claridad de luz, no se puede comparar con la del cielo, y con la de los bienaventurados que cada uno es luciente como el sol”.

(Magí Massó. *Arbol fructuoso*, Barcelona, 1677., p. 248-249).

Edicto del obispo de Barcelona Alonso de Sotomayor reglamentando la enseñanza cristiana de los niños de su diócesis, y las normas para obtener licencia de enseñar los maestros.

“Nos Don Fra Alonso de Sotomayor, per la gracia de Deu, y de la Santa Sede Apostólica, Archebisbe, Bisbe de Barcelona, y del Consell de Sa Magestad. La continua vigilancia que la Religión Catholica ha tingut en desterrar las ignorancias, y augmentar la ensenyança ecclesiastica se manifiesta en los sagrats canons, y determinacions dels enemichs Concilis. Y com en la universal Iglesia, y en esta particular de Barcelona, ahont sens merits nostras exercim lo Pastoral officí, sia la edat pueril cera encendida, e intacta, taula rassa posada en mans de publichs preceptors, para que graven en ella los primers costums ab las primeras lletras, esculpit en lo animo de quicun minyo lo temor, y amor de Deu, y consequentment affecte al culto divino, lo respecte degut a sos pares, y obediencia a la justicia temporal, criantse entre virtud, y lletras, quals pampollas de olivera al costat de la taula del Senyor. Perço dirigít nostre cuydado, inseguint los vestigis de nostras antecessors, estatuhim, y ordenam las cosas següents.

QUANT A LA CHRISTIANA CULTURA DELS MINYONS

Primerament, abraçant la justa, y lloable petició a nos feta per los mestres infraescrits, Geronim Mir, Andreu Puig, lo reverent Pera Joan Malgar, Isidro Nogués, Joan Jacoment, Pera Pau Franch, Celdoni Perpinya, Pera Moragas, Reverents Pera Clavell, y Miquel Porta, Francisco Gasull, Reverent Bernat Vila, Joan Santinyá, Geronim Paños, Geronim Juli, Juan Fita, y Joseph Montserrat, tots mestres de escola en la present ciutat de Barcelona. Estatuym, y manam a tots los mestres que son, y serán, que lo acte mensual de la confessió, y comunió dels minyons (exemple ab que tant gloriosament heredam la posteritat) començant dia 7 de setembre del any 1674, sia observat de aquí en

havant, sots pena de cinc lliuras a la caixa aplicadoras per obras pias, y privació de escola.

Item, pera prevenir lo desordre, e inquietut per los confessors, y poca assistencia en las iglesias, per dit acte, que tant desitjam sia observat per no carregar una mateixa iglesia mes del possen soportar los confessors, perço volem que a la Seu no vagen mes que una escola, una a Sant Miquel, una a Sant Pere, una al hospital general, sens la dels tellas; y estas en lo segon disapte del mes. Item, dos a Sant Just, dos a Sant Cugat, tres a Santa María de la Mar, y tres a nostra Senyora del Pi, contant lo corralet, y estos el o primer, y tercer disapte. Item, volen que ninguna de ditas escolas, pugua esta plantada mes cerca de las nombradas iglesias, que de la sua assí assenyada, ni tampoch pugua estar plantada mes prop de altre escola; que de la iglesia assenyada, sols lo Pi, pugua tenir una mes cerca del carrer Condal, que de la Seu; y que los llochs per nos assenyats vagant los pugan obstar, si voldran los mestres examinats mes antichs per son ordre, dexant sols al arbitre dels fills de mestre, poder obstar lo lloch de son pare, antes que ningun altre, ab tal que se hagi de examinar dins un mes.

Item, per posar ab major claredad aquest nostre ordre, y porque en ningun temps se perturbe tant S.institució, manam, y volem, que las demes escolas que vuy troban, a mes de las nombradas, sien extinguidas quant vaguen, y may mes excedescan lo numero de los subditos, sino en cas que sobrevingués algun subjecte molt consigne, que per heminencia aparegués important darseli la plaça; per estos casos se reservan la iglesia parroquial de Sant Jaume, en ordre dit acte fins que vague algun barri de las iglesias nombradas a las quals, y no a altres ordenam, vagen los mestres respectivament cada qual a la sua, aportant los minyons ab la conformitat del directori que perço havem manat imprimir.

Item, estatuhim y manam, que si en lo disapte a quiscun dels mestres determinat ocurriera alguna festa sia celebrat dit acte, lo dia antes no impedit. Si empero en lo disapte no es possible per pluja, o altre accident manam sia en lo proxim dia seguent no impedit; y per major conformitar podran los mestres lo dia antes anisar per un de los deixebles, cada qual en sa iglesia.

Item, pera que los minyons per lo dejuni, o proxilitat causantse no se inquieten, manam als nostres, que no puguen detenir los minyons mes espay de duas horas en la iglesia, y estos volem sien de set a nou en lo estiu, comptant desde el primer disapte de maig inclusive, fins al primer de setembre exclusive, y en lo restant del any, de vuyt a deu.

Item, com lo fruyt del confessarse sols se gozia en confessarse be; y per asso sien menester dos cosas, doctrina en lo enteniment, y temor de Deu en la voluntad. Constituim, y manam primerament, que en cada escola hi hage un quadro de nostra Senyora, o de aquell Sant aquí lo mestre tindrá devoció; devant del qual ab alta intelligible modestia, y dessensia se dirá la doctrina christiana, lo menos una vegada cada día; la qual hagen de ensenyar conforme en lo cathecisme Romá esta continuat, y explicat en la doctrina del Pare Ledesma, y asso en cathala, y no en altre llengua.

Item, volem, y ordenam, si, y conforme está en lo dia de vuy, estigam, y permanescan fixos a quatre parts de la escola, los quatre novissims, y camins a la eternitat dits dels Apocalipsis de Sant Joan, y que hi hage assenyats quatre minyons los mes discerts pera explicarlos a thothom axi separats, o en lo llibre dels sellos, escrit dintre y fora la qual-llum, y sabiduria com ensenyats de las

sagradas lletres, intentam sia esta doctrina molt sabuda, rebuda, e imprimida al cor de cada qual. Y per tant ordenam que cada semmana senyaladament lo dimarts, y divendres se diga ab alta veu la doctrina resumida dels novissims, dita la clavicula acabant ab lo acte de contricció; y axi mateix se hagen de ensenyar estos desenganys als minyons quals estan en lo llibre intitulat: de desenganys introducció a la vida devota, logrant las Indulgencias por nos concedidas.

Item, sia obligat, qualsevol dels mestres ensenyar als minyons lo ajudar a dir missa; sian devots de oir offici, sermó, y vespres, exortantlos sien confreres de María Santíssima del Rosser, fent que cada un aporte lo rosari, y reze aquell, no permeten lligen profans, ni altre que no inciten a devoció, y axi mateix exortantlos tingan per las mans, y sapian molt be lo seu llibre anomenat Manuucció de la joventut, a la taula del altar.

QUANT A LA CIVIL ORDENACIO DELS MESTRES

Primerament, estatuym, y manam que ninguna persona de qualsevol grau, y condició que sia, no puga ni presuma tenir escola oberta per ensenyar de llegir, escriure, y comptar sens ser examinat, y tenir llicencia nostra, o ha nostras successors ben vista, prohibint axi mateix obrir porta de escola, a tots los qui examinats, y de aquí en havant examinats seran fins a que vague algun puesto, o barri dels anomenats en la constitució segona, lo qual vole, y manam se observe, sots totas las penas a nos arbitrarias.

Item, estatuym y ordenam, per la conservació de la unió, y germandat entre los mestres, en rahó dels feriats, que comunment se acostuman fer, que ningun mestre de tinga escola oberta (a mes dels diumenges, y demes festas de manament) en ningun dels dias aquí anomenats, sots pena de deu real aplicadors a la caixa de dita germandat: S. Antoni Abad, S. Sebastiá, S. Ramón de Penyafort, Conversió de S. Pau, S. Thomas de Aquino, Sta. Madrona, S. Cristofol, Nostra Senyora del Carme, S. Domingo, S. Caciano, S. Geroni, Lo Angel Custodi, S. Francesch, S. Lluch, Lo dia dels morts, Sta. Catharina, Sta. Lucía.

Item, volem, y manam que de dos en dos anys, vuyt dias antes de S. Caciano, ajontats tots los mestres se fassa extracció de dos examinadors a nos ben vists, y aprobats, los quals dia de S. Caciano a la tarda prestaran jurament devant nostre vicari general.

Item, manam als examinadors que son, y seran, no poguen de aquí en havant pretensar algun, a examen a fi, y affecte de llegir que no sia apte per ensenyar de escriurer, y que de las 14 lliuras, que pagaran de aquí en havant los que voldran examinarse, tingan per sos treballs cada un dels examinadors 2 lliuras, volen se deposen la caixa las 10 lliuras.

Item, a mes dels emoluments sobredits, tant per pagar los gastos de las visitas, como per los gastos de la festa del glorios bisbe, y martyr S. Caciano, que vuy se celebra en la iglesia de nostra senyora del Pi, pagaran per quiscun disapte quatre dines, los que per las constitucions antigas pagavan sis, y los que per constitució pagavan un sou, pagaran vuyt diners, esceptat los examinadors, los quals tingan cuydado de cobrar cada qual en son quarto, per quiscun disapte, y que dits diners se tingan de depositar en la caixa, la qual haja de tenir lo examinador major en sa casa, y que de las dos claus ne tinga una cada examinador, y de tot donaran compte, acabat lo bieni en presencia dels

examinadors novament extrets en campanya, de tots los dames mestres que perço manarám, ajuntar en casa de un dels examinadors, y si pagats los gastos necessaris sobrara diners, se depoxan en la caixa para que pugan ab ell subvenir al mestre que trobara ab necessitat urgent.

Item, atessa la negligencia gran, que fins vuy, y ha hagut en visitar las escuelas, quexantse molts noy hagués memoria de visitas, y considerant que desta falta en la criansa de la joventud, per no attendrerse a constitucions, ni mandatos; per lo tant estatuym, y en pena de excomunicació manam als examinadors que son, y serán, fassen dos visitas quiscun any, juntament ab lo fiscal de nostra cort; y estas conforme es al formulari baix scrit, la una de las quals sia per las temporas de S. Mateu; y la altra per las temporas de la Quaresma; y altre axí mateix en lo segon dia de Quaresma, al hober principal secular de cada una de las iglesias per nos assenyaldas, exortantlo advertescan de nostre part, al predicador de aquella iglesia que en un dia dels de major concurs prediquen al auditori, la importancia, y obligació del pares, y mares en criar la juventud en lo sant temor de Deu nostra Senyor, y frecuencia de sacraments, a fi de que no sien negligents en enviarlos a tant sant empleo, com se ha instituit.

Item, statuym volem, y manam, que per quiscun destos tres actes, tingan los examinadors per salari de sos treballs set reals de ardots, y lo fiscal deu, pagats de la caixa comuna, obligant als dos examinadors en pena de tres lliuras cobradoras per lo mateix fiscal, que junt ab lo mestre que tindrà tals quexas, o sens ell com millor aparexeira, hagen de anar al hober de aquella iglesia que hi havia falta de confessors, missa, o comunió, o altres que se pose ordres a la falta, la qual volem nos fassen notoria, quant a nostra vigilancia sia necessaria.

FORMULARI DE LA VISITA

Antes de tot lo fiscal de nostra cort, pendrá de jurament al mestre de la escola que estarán visitant, com en los interrogatoris següents dira la veritat.

Primer interrogatori: preguntar-lo ha si ha celebrat lo acte mensual de la confessió, conforme manam las constitucions 3, 4 y 5.

Segon interrogatori: preguntar-lo ha si ha ensenyat als minyons la doctrina christiana, conforme mana la constitució 6.

Tercer interrogatori: preguntar-lo ha sia instruit als minyons en lo sant temor de Deu, per la memoria dels novissims, conforme mana la constitució 7.

Quart interrogatori: preguntar-lo ha si ha ensenyat als minyons lo ajudar missa, y lo modo de confessarse, y combregar, segons mana la constitució 8.

En testimoni de las quals cosas havem manat despedir las presents firmadas de nostra ma, y selladas ab nostre segell per lo notari, y escrivá baix referendadas, manant a cada qual dels nostres los tingan fixas en sa escola. 24 de decembre de 1678”.

(ADB. Registra Communium, Vol.88., Fol. 118).

Relación del fervor de la ciudad de Barcelona a las reliquias de Santa Madrona, San Fructuoso, San Augurio y San Eulogio.

*“Es el cuerpo sacrosanto
de la gloriosa Madrona
honra y prez de Barcelona
por quien Dios quita el llanto
a cualquier triste persona.
Y el cuerpo de Fructuoso
Arzobispo consagrado
de Tarragona primado
que del martyrio gozoso
al cielo fue sublimado.
Y de sus dos compañeros
Augurio, y Eulogio santos
que con su sangre, y sus cantos
demostraron ser guerreros
sin temores ni quebrantos.
Todos están en un arca
como fieles compañeros
Madrone y los tres guerreros
pues la muerte con su parca
les dio fines plazenteros.
En un monte de ludios
que Monjuhi agora llaman
está la santa a quien aman
los que por mares y ríos
navegan, y la reclaman.
La ciudad es la patrona
deste gran santuario
y cuida del relicario
de la gloriosa Madrone
por ser tan supremo herario.
Es un refrigerio tal
que en tercianas y quartanas
todas personas humanas
se reponen de su mal
y de enfermos vuelven sanos.
Es por esto visitado
de Duques, Principes, Reyes
y con pragmáticas leyes
de todos es ilustrado
por las provincias, y greyes.
Quando pues agua nos falta
para nuestros labradores
ay mi Dios y que clamores
pues la gente el suelo esmalta
con lágrimas y dolores.
Acude la gente toda*

*al convento de Madrona
sale toda Barcelona
no con vestido de boda
y sus endechos entona.
Las lágrimas, los gemidos
los suspiros, los solloços
los grandes, pequeños, moços
las mugeres, los maridos,
y los gritos fervorosos.
Los cabellos esparcidos
de las vírgenes donzellas
suspiros que a las estrellas
allegan pechos partidos
y descalças todas ellas.
Señor Dios misericordia
por la Madrona pedimos
dadnos agua que morimos
oydnos pues sin discordia
este camino emprendemos.
Entrando en el templo santo
Contempleme los clamores
los rozes, y los dolores
rompen los cielos con llanto
con suspiros, con amores.*

*(EN CASO DE QUE NO LLOVIERA
EN LOS PROXIMOS DIAS)*

*Resuélvanse de baxar
la arca a la iglesia mayor
comtemple agora el lector
los lloros, el suspirar
las lágrimas y fervor.
Suben con veneración
muy devotos religiosos
y otros christianos fogossos
y con grande contrición
hazen ruego fervosoro.
Sube el cabildo illustre
Quel oficio en tal jornada
se le debe y la posada
que una vista estremada.
Sube toda la ciudad
quien descalço, quien calçado
cada qual muy confiado
de librar de sequedad
al pueblo necessitado.
Abren el rexado en tanto
dando las llaves primeras
los Ilustres Consejeros
que del deposito santo*

son los fieles tesoreros.
Sacan la arca en reverencia
los del cabildo primados
Ilustres y señalados
y con muy grande devoción
la amparan los prebendados.
Los sacerdotes la toman
y en andas de magestad
llevan con seguridad
a la Virgen, y la honoran
con muy grande puridad.
Quando sacan a la santa
es tan grande el alarido
tal el dolor y gemido
que qualquier alma se espanta
y yo quedo apavorido.
Por las calles donde passa
es un mundo abreviado
ni ay ventana, ni tablado
ni tela de oro en la casa
que todo no está colgado.
Ni de noche ni de día
falta allí quien acompañe
y con lágrimas bañe
el suelo.
Jamás falta Dios eterno
en dar el agua desseada
y esta verdad es provada
con milagro sempiterno
puesto por cosa juzgada.
Vez ay quien salir de casa
otros que quando declina
la Santa Fe da tal brasa
que si hay llaga, ay medicina.
Otros a la Seu llegando
dentro de muy breves días
abre Dios sus gelosias
y luego nos va embiando
el agua con alegrías.
Y si está mucho en la iglesia
sin darnos agua, en verdad
que dizen, ya en la ciudad
quiere estar, y asi se precia
que adoremos su beldad”.

(Obra nueva que contiene los fervorosos ruegos con que la muy illustre, noble, rica, y leal ciudad de Barcelona pide agua a Dios nuestro Señor por medio e intercessión de la gloriosa y bienaventurada Virgen y Mártir Santa Madrona, baxando su santo cuerpo del religioso convento de los Padres mendicantes de

la orden de los siervos de nuestra Señora y llevándole con pompa y magestad a la Santa Iglesia mayor que llaman la Seu, Barcelona, 1609.)

Relación panegírica en verso en alabanza a la reliquia de San Isidro labrador en ocasión de su traslado desde Madrid a Barcelona.

*“Sólo dos palabras
os diré de priessa,
como esta ciudad
la Barcelonesa
con invenciones
de fuegos fasten,
fiestas, luminarias
de noche linternas
oy nuestra parrochia
su clero celebra
la reliquia santa
recibe y venera
con su procesión
de luzes sin cuenta
la Virgen del Pino
y de la mar estrella.
Todos allá acuden
más, lo que me pesa
no poder yr yo,
tomaré paciencia.
Coxos y tullidos,
enfermos, y enfermos
su remedio buscan
como agua la cierva.
Aquí se hallará
el que en Dios espera,
y del grande Isidro
su devoto fuera.*

OCTAVAS AL MISMO SANTO

*“Humilde labrador divino y santo
cortezano del cielo y de la tierra,
tu santidad assombra y causa espanto.
Del amor y caridad, que en si encierra:
Al mundo, demonio, y carne hizistes guerra
con pecho varonil y brio tanto,
y tanto en virtudes florecistes
que mapa de milagros siempre fuystes.
Con mucha razón pues Madrid dichosa
Por tu hijo la rica Barcelona,*

*no triste se muestra (sino muy gozosa)
y de contento, su milagrosa vida sana:
Contando sus lores oy resona
la Virgen del Pino, ya (de Dios esposa)
y sus parrochianos con mucha devoción
reciben su reliquia con gran proffesión
acudid pues devotos catalanes
labradores llegad a vuestro santo,
y alcançarosla a todos premias tales.
Que a gusto de cada uno sera en quanto
sean bienes del suelo, que no es tanto
como puede de aquellos celestiales;
cojos, enfermos, tullidos, llegad todos,
que aquí hallareys remedios de mil modos”.*

(A la santa vida, muerte, milagros y reliquias del cuerpo de San Isidro Labrador, de la ilustre y noble villa de Madrid, imbiado de Madrid a la parrochial iglesia de Nuestra Señora del Pino desta ciudad, compuesta por un preso de la cárcel parrochiano, y devoto del santo, Barcelona, 1623. Sin numerar).

Instrucción acerca de cómo deben ser aplicados los exorcismos sobre las personas posesas en la diócesis de Vic.

**EXORCISMI AD EXPELLENDOS DEMONES CORPORIBUS.
CANONES EXORCISMORUM**

- 1. “Qualsevol sacerdot te potestat de exorcizar, y posar les mans sobre los endemoniats, y tambe lo exorcista: empero sempre que ya sacerdot, altres clergues de orde inferior, no deue ferlos exorcismes, sino dexar al sacerdot aqueixa auctoritat.*
- 2. Si lo sacerdot, o exorcista ab probables cojectures no conexe esser lo home endemoniat, no an de creurer de facil. Perques pot fer que sia per alguna malaltia del cor, o del cervell, en lo qual cas procuraran de servirse del consell del prudent metge.*
- 3. Ningun impose les mans sobre lo endemoniat, ni llija los exorcismes pera llançar los dimonis, que no sia ordenat al manco de orde de exorcista.*
- 4. Guarden se los qui fan los exorcismes de fer los per interes algu, y de fer curiosas interrogacions, principalment que sian per adivinar.*
- 5. Abans que començen de fer los exorcismes, demanen de la vida, y pratiques del endemoniat, o endemoniada, y façan inquisicio de les obres dells, perque veyan, si lo que lo endemoniat, o endemoniada fan , se fa per la vehemencia de alguna malaltia, o força de alguna melancolia, o voluntariament, y dissimuladament, o per la vexacio dels malignes sperits.*

6. *Vejan tambe lo endemoniat, o endemoniada si son excommunicats, y si son absolts, o no: y si no son absolts, absolgan los si poden, y sino procuren primer en aver la absolucio.*

7. *Los exorcismes nos fassan sino en la Iglesia, o en altre lloc honest, en lloc clar, y manifest, nis façan en presencia de multitud de gent, puix assistescan algunes persones honrades y honestes, entre los quals hi aja alguns Ecclesiastics de bona vida, per ajudar ab oracions al sacerdot qui fa los exorcismes.*

8. *En los exorcismes de les dones endemoniade, procure que los homens, y dones, qui aisitira sie persones honrades, y paretas de la endemoniada. Y guarde en tota maneram, que la endemoniada no digue, ni fassa alguna cosa deshonest.*

9. *Nos façan los exorcismes a algu abans del sol exit, o apres de fer post.*

10. *Nos façan los exorcismes en un mateix temps a dos junts, sino a cada hu en particular, y separadament.*

11. *En aquest offici aportarse an ab tota gravetat, y devocio: per ont lo dia abans que face los exorcismes, procure en prepararse ab dejuni, y oracio, y confessats, y combregats, ab la consciencia neta de tota culpa, ab gran humilitat, y fe, recordantse de la postestat que an rebuda de Deu de expellir los dimonis, se acoste a fer aquest offici y fi lo qui fara los exorcismes sera sacerdot, diga primer missa ans de fer los exorcismes.*

12. *Si los endemoniats tindran juy de rao, y podran, ans de fer los exorcismes, façan los confessar, y exorte los que tingan dolor, y contritio de la vida passada. Mes avant los amoneste, ques donen molt deures a la oracio, y a la meditacio, y al exercici de les bones obres, y que visiten ab devocio en certs dies les iglesies aont hi a algunes reliquies, y que dejunen, principalment los divendres, en memoria de la Passio de IesuChrist.*

13. *Guardense en lo discurs dels exorcismes, de fer cosa que cause algun escandol als circumstants.*

14. *Les ceremonies, y pregaries que debaix posam, sien guardades en los exorcismes, y no sia licit ajustat, llevar, ni mudar alguna cosa delles”.*

(Ritual Ordinarium Vicense, 1596., p. 310-311)

Formulas conjurativas contra los maleficios distribuidas por los frailes capuchinos en sus misiones apostólicas.

JESUS, MARIA Y JOSEF

Ecce Crucem Domini. Fugite Partes Adversae. Vicit Leo de Tribu Juda, Radix David. Alleluya. Alleluya.

Nomina bendita contra maleficios, y explicación de estas letras

*Vade Retro Satana
Numquam Suadeas mihi vana,*

*Sunt mala, quae Libas
Ipse Venenum Bibas.
Crux Sancta Sit Mihi
Lux
Non Draco Sit Mihi
Dux.*

Refiérese en la vida de San Antonio de Padua (Lisboa, Cron. antig. I. parts I. 5. Cap. 35) que en Santarén, en Portugal, hubo una muger que habia sido gran pecadora; pero era muy devota del santo. Convatíala el demonio con asombros, y tentaciones de desesperación, y algunas veces se le aparecia en forma de Jesucristo, y, la persuadía que se echase en el río Tajo; y así la perdonaría sus pecados, y la llevaría a su gloria. Andava muy confusa con estos pensamientos, y un día vencida de la sugestión, se iba a echar en el río. Pasó por la Iglesia de San Antonio, entró en su capilla, y le pedía al Santo la revelase si era voluntad de Dios que allá se ahogase; en esta congoja y súplica se quedó dormida, y en el sueño se le apareció San Antonio muy hermoso, la consoló, y dixo: Levántate muger, y guarda este escrito, el qual te librá de la vejación del demonio. Y despertando halló a su garganta una cédula de pergamino, y en ella escritas con letras de oro las palabras de arriba Ecce Crucem Domini; con lo qual quedó libre. Súpolo el Rey, pidió la cédula, y se quedó con ella, y la volvió a atormentar el demonio; pero dándola después un traslado los Religiosos, se libró en adelante. De que se infiere tener la misma virtud estas santas palabras aplicadas y pronunciadas contras las astucias del demonio.

Aquí se advierte que es muy provechoso traer este escrito consigo, y también pronunciar estas palabras en qualquier sugestión diabólica, y favorecen a las mugeres de parto. También es muy importante ponerla en las puertas, aposentos, alcobas y dormitorios porque tienen gran fuerza contra los espíritus infernales que las aborrecen; contra los que atormentan a los espiritados, y contra todos los maleficios, rayos, asombros, hechicerías, y otras astucias de los demonios. Y a este fin, usa de ellas la santa Iglesia en los conjuros. De estos beneficios hay repetidas experiencias. Entre otros casos se refiere uno que sucedió el año de 1735 en una Hermita del santíssimo Christo del Corporario, dos leguas de Ayllon, Obispado de Sigüenza, el día tercero de Pasqua de Espíritu Santo. Allí habían llevado un muger espirituada, a quien atormentaban los demonios, de modo que muchas personas que allí estaban no la podían sujetar. Un hombre que llevaba esta cédulita se la aplicó al pecho, y al instante el demonio con furia la despedía diciendo: quita, quita, no me pongas eso que me abrasas, que me abrasas. El insistió en ponérsela en el seno, y al instante quedó muy serena, y libre de aquella furia; los espíritus se baxaron a los pies, que es donde los Ministros que conjuran los ligan y sujetan para que dexen a la criatura y no la hagan daño. Viendo este prodigio volvió a Valladolid, que dista veinte leguas, a buscar estas cédulitas.

ORACION CONTRA LAS TEMPESTADES

*Christus Rex venit in pace,
Verbum caro, factum est,*

*Christus de Virgine natus est,
Christus per medium illorum ibat in pace,
Christus crucifixus est,
Christus mortuus est,
Christus sepultus est,
Christus resurrexit,
Christus ascendit,
Christus imperat,
Christus regnat,
Christus ab omni fulgure nos defendat,
Deus nobiscum est.*

A DEVOCION DE LOS RR.PP. CAPUCHINOS

(APCC. Documento suelto. Segunda mitad del siglo XVIII)

Advertencias de preladados sobre la correcta veneración a las imágenes de las iglesias, y medidas a adoptar para evitar desviaciones de culto mágico popular.

“Las imágenes no tienen en si virtud alguna más que las piezas de las que han sido hechas por mano de hombres, más son puestas por remembrance de las cosas pasadas porque los simples que no conocen por los libros las cosas pasadas las conozcan por las imágenes pintadas; por eso cuando ante aquellas imágenes nos humillamos y hacemos oración no lo hacemos a las imágenes porque sabemos que son muertas y sin sentido, no puede ver ni oír lo que decimos. Esta reverencia la hacemos delante las imágenes porque nos representa a Dios y a los santos. Es por eso cuando toma especial devoción una imagen más que otra, esto es ya adorar ídolos como una imagen no tenga más virtud que otra...guárdese todo hombre de borrar las imágenes creyendo que en aquellas esta alguna virtud, que no puede ser mayor pecado, por ello pecan mucho algunos cuando en algunas iglesias hay imágenes más antiguas que otras que fueron halladas desde la fundación de la iglesia y dice que fueron halladas aquellas por milagros que aquellas van a sacar cautivos, a estas pone en lugar más alto, borra las más, a ellas hace algunas oraciones, de esto se siguen graves pecados, errores y escándalos y el pueblo menudo se torna herege e idólatra”

(Tratado de confesión y otras muy nobles cosas hecho por el reverendo y muy sabio señor Don Alfonso de Madrigal por la gracia de Dios obispo de Avila y maestro en tanta teología que se llama el Tostado, 1495).

“Las iluminaciones recrean la vista, quitan el recogimiento, con que nos debemos poner en la presencia de Dios. Déjense para el teatro, a que sólo sean para el deleyte de los sentidos; y conozcamos, que no son estas luces, las que dan honor, y verdadero culto a la imagen de Dios sino la Fe, la humildad, el rendimiento, con que nos debemos postrar ante S.M. en el templo, los afectos de verdadero amor a nuestro Dios con el aborrecimiento de las culpas, y propósito de buenas obras. Confiése cada uno lo que le sucede, y hallaremos, que los más, en una grande iluminación gastan más tiempo en mirarla, y en admirarla, que en la oración, y verdadera devoción...Lo que nos parece más peligroso, es la iluminación con que se celebran algunas funciones, y especialmente los Novenarios de Animas; lo hemos visto en varias partes, y en todas con peligro de abrasarse las iglesias, creemos que son útiles estos Novenarios, y ya por el fruto de los sermones misionales que se predicán en ellos; pero no comtemplamos de utilidad alguna las perspectivas, con los morteretes, y llamas detrás de los lienzos, llenas de pinturas mal hechas de Reyes, Papas, Obispos, que queriendo significar el Purgatorio a vista corporal, impiden acaso con las figuras, y juego de luce, el que la consideración se fije en la realidad del Purgatorio; está bien, que se hagan dichos Novenarios, pero mandamos, que no se pongan más que seis luces, que alumbren al crucifijo del altar”

(Antonio Manuel de Hortalejo. *Carta del obispo de Vic a los canónigos, cabildos, rectores y encargados de las iglesias del obispado de Vic, a 4 de mayo de 1778, reglamentando el modo y materiales para la construcción de altares, y retablos y la cantidad de cirios que podrán encenderse según las ceremonias*, Barcelona, 1779., p. 9-10.)

Edicto del obispo de Barcelona Francisco del Castillo estableciendo las normas de culto en ciertas festividades religiosas para evitar excesos.

“Per quant en la ciutat de Barcelona, y altres poblacions grans de nostre bisbat, tenim antes, que en las plaças, carrers, y carrerons en alguns días se forman capellas, y paran altars, y alguns ab mesas, y palits, ab molta illuminació, y adornos, invitant al poble a la curiositat de visitarlos, del que se segueix formarse en la nit molt concurs de homens, y donas, y esdevenir empentas, paraulas profanas, deshonestedats, rixas, y altres escandols, y motius de ofensa del Senyor, anhelant en lo que a Nos pertany, obviar semblants excessos: Prohibim expressament, que en las plaças, carrers, y carrerons, y altres llochs publichs fora de las iglesias, y capellas públicas, ferse, y formarse de dia, y de nit, altars, capellas, o pyramides ab imatges de sants, o santas, sots pena de que per nostres oficials sera recullida, y presa la cera al oficial executant, y la altra mitat, y los adornos, a las iglesias a Nos ben vistas; Permettent solament, que a las santas imatges, que se troban collocadas per alguna memoria en las plaças, o carrers, en los días, en que sels celebra la festa, se pujan posar en son entorn adornos, y alguns llums, mentres no excedesca lo numero de 24, y que en las entradas de casas, o botigas, en que

hi ha colocada alguna santa imatge, sie esta iluminada, y adornada a gust, y disposició de son amo. Pero que no se fasse forma de altar ab mesa, y palit, si que sie para capella, sens arribar al piso, altrament incorrera també en las penas sobre expressadas. 9 de maig de 1740”.

(*Edicto del obispo de Barcelona Francisco del Castillo, Barcelona, 1740., Follets Bonsoms, 4915).*

Edicto pastoral del obispo de Barcelona prohibiendo el uso de disfraces y máscaras en tiempo de plegarias.

“Com sia cosa notaria que par ocasió de la falta de aygua se fassan com en effecte se fan en la present ciutat de Barcelona, pregarias tots los dias venint en nostra iglesia las comunitats axi de seculars com de regulars en professo a affecte de aplacar la ira de nostre Senyor, y suplicarlo use ab nosaltres de la sua sanctissima misericordia; y no sie be que en tal temps se fassen cosas indecents y ab ellas se dona ocasió y motiu a cometre nous pecats peraque la divina magestad no se acabe de indignar contra nosaltres: Volent en quant pugam evitar per nostra part novas culpas y delictes; ab tenor de las presents ordenam y manam a totas y qualsevols personas de qualsevol estat, grau o condició que sien que en virtud de Santa Obediencia en tot que montres continuant ditas rogativas no gosen ni presumesquen disfrasarse ni ferse mascarar en manera alguna en pena de deu lliuras barcelonesas, y en subsidi de excomunicatio major; la qual censura anirem aggravant y reaggravant contra los inobedients y contumaces, conforme de rahó y justicia sera trobat fahedor. 18 de gener de 1669”

ADB. *Registra Communium*, Vol. 84., Fol. 258)

Edicto del obispo de Solsona Miguel Santos de San Pedro prohibiendo a los clérigos de su diócesis participar en las fiestas populares.

“Por quanto somos informados que algunas personas eclesiásticas de esta ciudad, y obispado, pospuesto el temor de Dios, y en gran daño de sus conciencias, en fiestas, y regozijos, y bodas, y carnestolendas suelen baylar con mugeres, y se hazen máscaras, y salen en público a los bayles con grande nota, y escándalo, acciones indignas de los ministros de Dios, que deven dar en todo buen exemplo a los fieles. Mandamos a todas las personas eclesiásticas, de qualquier estado, grado, o dignidad, o condición que sean, desta ciudad, y obispado, so pena de excomunió, y de diez ducados, aplicados para la obra de nuestra iglesia, que no baylen en público, ni en secreto, con mugeres de qualquier grado, o condición que sean, aunque sean parientes, ni se hallen en bayles, ni bodas, ni otros entretenimientos, con seglares, ni juegen con ellos, ni con mugeres, a los naypes, ni otros juegos, ni juegos a la pelota, en plaças, ni partes públicas, so las dichas penas. Dado en nuestro palacio episcopal. 2 de marzo de 1624”.

(Colección de decretos episcopales del obispado de Solsona, Barcelona, Sin fecha de edición., p. 216).

Edicto del vicario general de la diócesis de Barcelona prohibiendo las mascaradas carnalescas con hábitos y ornamentos sagrados.

“Nos D. Pere Roig, y Morell, canonge de la Seu de Barcelona y Vicari General de la diócesis. Seu vacant...No han duptat alguns fills de perdició instigats per lo sperit maligne, sens temor de Deu, ni de sas conciencias, y com a temeraris violadors de la paraula de Deu, olvidats de la Divina justicia, ab gran irreverencia, y menyspreu de nostra Santa Mare la Iglesia usurpar, y convertir sentencias, y paraulas de la Sagrada Escripura en cosas profanas, ridículas, jocosas, y fabulosas, usant a un mateix temps de cosas que tan solament son dedicadas al culto Divino, y a personas consagradas a la Divina Magestat, fent burla, y mofa de las prendas mes preciosas de Christo nostra be, y de la Iglesia catholica, ab tal escandol, que han causat, y causan llastima, y compassió als faels christians zelosos de la honra de Deu, y que tractan de guardar sos Divinos Preceptes, puix nos consta, y estam plenament informats, que pochos dias ha, no han duptat algunas personas vestidas de máscara en forma, y figura de bisbe, fer la acció de donar la benedicció ab un instrument, que per ser cosa tan necia nons atrevint a pronunciar son nom. Altres portant un incenser de plata de una Iglesia, representant enmascarats la entrada dels Sants Reys. Altres fer, y representar en publich la acció de ajudar a ben morir a un malalt, dient, y gastant temes profans, y escandalosos. Altres la ceremonia de enterrar y acompanyar a la sepultura, y lo que es pitjor, y de que mes nos condolem, es, que no duptarem altres publicament, y per moltes repetidas vegadas, fer burla, mofa, irrisió, y temerariament menysprear un dels majors tresors, que te la Iglesia pera reconciliar los pecadors ab sa Divina Magestat, com es lo sacrament de la penitencia, representantlo, sent dos personas enmascaradas, lo un de penitent, y lo altre de confessor, dient un, com altre paraulas tan irreverents, malsonants, y escandalosas, que segons nos han referit alguns oyents, aparexian diabólicas, y altres cosas a estas semblants, que per menut nos poden explicar... 10 de gener de 1693”.

(Edicto del Vicario General de la diócesis de Barcelona prohibiendo el uso de sentencias de la sagrada escritura en cosas profanas, ni de ornamentos sagrados en las mascaradas, Barcelona, 1693., Follets Bonsoms 2712)

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

Fuentes manuscritas

Archivo de la Corona de Aragón

Ordinacions synodals de Tarragona. Siglo XVII.

Constitutionum Provincialium Tarraconensium (1593).

Sermón contra el primer mandamiento. Monacales-Universidad, Leg. 130.

Plática contra la superstición. Monacales-Universidad, Leg. 130.

Sermón contra la superstición. Monacales-Universidad, Leg. 130.

Sermón contra los excessos. Monacales-Universidad, Leg. 130.

Desordre de Carnestoltes. Monacales-Universidad, Leg. 130.

Sermón de misión. Monacales-Universidad, Leg. 121.

Doctrina de Cuaresma. Monacales-Universidad, Leg. 121.

Archivo de la Catedral de Lérida

Constitutiones synodales ilderenses. Años 1618, 1690, 1691, 1714, 1716.

Memorial que los sacerdotes de la congregación de la misión, fundada en Castejón de la Fuente en 1711, presenta con reverente y cordial atención a los señores eclesiásticos, especialmente a los de la diócesis de Lérida y Barbastro.

Archivo Diocesano de Barcelona

Visitas pastorales. Libros 58, 67/1, 67/2, 65, 70, 78, 84.

Registra Communium. Vols. 72, 74, 75, 78, 82, 83, 84, 85, 88, 89, 90, 91, 95, 98.

Registra Verbalium. Vol. 53.

Acta synodarum barcinonensium (1571-1609).

Synodalia. Vol. I, V, VI.

Registra Gratiarum. Vol. 68.

Legajos de procesos. Años 1657, 1671.

Archivo Episcopal de Vic

Visitas pastorales. Libros 1210, 1221, 1221 D, 1224.

Provisiones generales para los visitantes del obispado de Vic. Siglo XVIII.

Archivo parroquial de Santa María de Alpens. Consueta parroquial (1639-1819).

Archivo parroquial de San Pedro de Sora. Consueta parroquial. Siglo XVIII
Decreto general de visita pastoral. Año 1772.

Archivo Histórico Nacional

Relaciones de causas de fe. Libro 731(1586-1605), Libro 732 (1606-1620), Libro 734 (1634-1664), Libro 735 (1665-1692).

Alegaciones fiscales, Leg. 2734, número 17. Leg. 3724, número 100.

Archivo de los Padres Carmelitas de Cataluña

Sermón del tercer domingo de Cuaresma, pronunciado en Mataró (1772).

Oración de las reliquias de Santa Cándida y Santa Córdula. Siglo XVIII.

Archivo Provincial de los Franciscanos de Cataluña

Explicació clara, y copiosa de la Doctrina Christiana: sobre los manaments de la lley de Deu, y de la Iglesia: segons las opinions mes probables, y seguras, compostas per los R.R.P.P. Missionistas del Colegi Seminari de Sant Miquel de Escornalbou de la Provincia de Cataluña que ab gran fruyt enseñan en las suas Santas Missions, 1777.

Jornadas Apostólicas (1686-1835).

Sermones misionales (1686-1765).

Archivo de los Padres Capuchinos de Cataluña

OLOT, Valentí d'. General Inquisición y averiguación exacta hecho en nuestros conventos de todas las cosas dignas de memoria, vidas, virtudes, exemplos, milagros, castigos de religiosos, o en alguna manera tocantes a la Religión, desde el año 1721 hasta el 1764.

SANT QUIRZE DE SAFAJA, Marià de. General Inquisición y averiguación general de las virtudes, y milagros de los religiosos, y demás cosas memorables desde el año 21 hasta 64 de la centuria 1700, sucedido en las provincias capuchinas de la Madre de Dios de Cataluña.

TARRADELL, Rafael de. *General Inquisición y averiguación hecho en nuestro convento de todas las cosas dignas de memoria, vidas, virtudes, exemplos, en alguna manera tocantes a la Religión desde el año 1764 y empezado en Granollers el día 26 de septiembre de 1786.*

RIALB, Fidel de. *Información de los casos de santidad y edificación que han sucedido en la provincia de capuchinos de la Madre de Dios de Cataluña desde el año 1764 hasta 1786.*

SAN PEDRO, Pedro Pablo de. *Recopilación de casos memorables que ha recogido...comisionado por la custodia tarraconense en 1787.*

SANT FELIU DE GUIXOLS, Joseph de. *Doctrina para la Cuaresma.* Siglo XVIII.

Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona

COLLDERAM, Domingo. *Explicació de la doctrina christiana dels manaments de la Lley de Deu composta per ensenyar en las suas missions, 1742.* Ms. 312
Sermó de Sant Venerand. Siglo XVIII. Ms. 296.

Sermonari del bisbe Joseph Climent. Siglo XVIII. Ms. 272.

Sermón de misión. Siglo XVIII. Ms. 287.

Biblioteca Universitaria de Barcelona

Explicació del manaments de la Lley de Deu. Siglo XVIII. Ms. 1424

GIL, Pere. *Memorial que el P. Pedro Gil, rector del collegio de los jesuitas, dio al duque de Alburquerque, en defensa de las brujas, el año 1619.* Ms. 1008-1010., Fol. 335-337.

JANER, Jaume. *Doctrina christiana.* Siglo XVIII. Ms. 1424.

Doctrina christiana. Siglo XVIII. Ms. 1414.

Sermón de misión. Siglo XVIII. Ms. 100.

Explicació doctrinal del manaments. Siglo XVIII. Ms. 1126.

Pláticas espirituales. Siglo XVIII. Ms. 890.

Pláticas de misión. Siglo XVIII. Ms. 682.

Manuale Agustinianum. 1785. Ms. 9387.

Instituto Municipal de Historia de Barcelona

Registra d'Ordinacions. Año 1558.

FUENTES IMPRESAS

A la santa vida, muerte, milagros y reliquia del cuerpo de San Isidro Labrador, de la ilustre y noble villa de Madrid, imbiada de Madrid a la parrochial iglesia de Nuestra Señora del Pino desta ciudad, compuesta por un preso de la cárcel parrochiano, y devoto del santo, Barcelona, 1623.

A tots los faels christians de nostre Bisbat de Girona salut en nostre Senyor Jesu-Christ, Gerona, 1783.

ACEVEDO, Antonio de. *Catecismo de los misterios de la Fe, con la exposición del símbolo de los Santos Apóstoles, donde se enseña todo lo que un fiel christiano está obligado a creer, y un cura de almas a saber, para enseñar a sus ovejas, Barcelona, 1589.*

Acte de contricció y memorial de penas dels treballs, y de la miseria ques pateix, en la Plana de Urgell, 1754.

ANYBALI, Buenaventura Antonio. *El Cándido o sean diálogos filosóficos, Barcelona, 1795.*

AUTER, Severo Tomás. *A los amados en Christo, curas, y predicadores de la Divina Palabra, así seculares, como regulares de nuestra diócesis, salud en el Señor, y zelo de la conservación de las almas, Tortosa, 1689.*

Avisos pastorales para los confesores, y ejercicios, en que han de emplearse las almas, para conseguir su salvación, Barcelona, 1684.

AZPILCUETA NAVARRO, Martín de. *Manual de confesores y penitentes, 1553.*

BARCELONA, Félix de. *Instrucción de predicadores para hacer bien los sermones, y predicarlos provechosamente, Barcelona, 1679*

BAUCELLS, Francesc. *Font mystica y sagrada del paradís, Barcelona, 1704.*

Breu del Glorios Sant Llambert contra febres y altres malts, Barcelona.

CALATAYUD, Pedro de. *Misiones y sermones del P. Pedro de Calatayud maestro de teología, y misionero apostólico de la Compañía de Jesús, de la provincia de Castilla. Arte y método con que las establecen. Las cuales ofrece al público en tres tomos para mayor facilidad y expedición de los ministros evangélicos, párrocos y predicadores en misiones, doctrinar y predicar, y para mayor fruto y por bien espiritual de las personas, Madrid, 1796.*

CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías y varios conjuros y abusiones; y otras cosas*

tocantes y de la posibilidad en remedio dellas, Logroño, 1529 (Madrid, Sociedad de Bibliófilos, XVII, 1946).

CIRUELO, Pedro. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías. Libro muy útil y necesario a todos los buenos cristianos. El qual compuso el reverendo maestro Ciruelo, canónigo que fue en la Santa Iglesia Catedral de Salamanca*, Salamanca, 1538 (Madrid, Colección de joyas bibliográficas, VII, 1952).

Colección de decretos episcopales del obispado de Solsona, Barcelona, Sin fecha de edición.

COLL, Sebastian. *Relación de la fiestas, que a Nuestra Señora la Virgen María de la Sierra, dedicó la Real Villa de Montblanch, en los días 3 y 4 de junio del presente año de 1764. En acción de gracias por el beneficio de la lluvia con el Sermón Eucarístico-Congrulatorio que dixo Fr. Sebastian Coll*.

CONCEPCION, Luis de la. *Práctica de conjurar en que se contienen exorcismos, y conjuros contra los malos espíritus, de qualquier modo existentes en los cuerpos humanos; assí en mediación de supuesto, como de su iniqua virtud, por cualquier modo, y manera de echizos*, Madrid, 1721.

Constituciones synodales del Arzobispado de Zaragoza, hechas y ordenadas por...En la synodo que celebró en su Santa Iglesia Metropolitana el 20 de octubre de 1697, Zaragoza, 1698.

Constitutiones synodales barcinonensis (1600), Barcelona, 1600.

Constitutiones synodales barcinonensis (1673). Barcelona, 1674.

Constitutiones synodales Vicenses, in anno 1748 pro temporis opportunitas, patria sermone populo evulgande.

CORREAS, Gonzalo. *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, 1627 (Edición del Institut d'Études Ibériques et Ibero-américaines de l'Université de Bordeaux).

CROPIS, Bernardo. *Templos de Gloria y Divina Propiciación. Las Insignes Reliquias veneradas en Vilassar. Sermón que en la Solemnidad que todos los años les consagra dicha devota villa*, Barcelona, 1764.

DALMAU, Félix María. *Oración panegyrica que en la iglesia parroquial de San Ginés de Vilassar predicó el 29 de abril de 1770 en los solemnnes cultos, que dicho pueblo tributa todos los años en semejante día, a sus celestes protectores los Santos Mártires y sus sesenta y siete reliquias*, Barcelona, 1770.

DAVILA, Sancho. *De la veneración que se debe a los cuerpos de los santos, y a sus reliquias y de la singular con que se a de adorar el cuerpo de Jesu-Christo nuestro Señor*, Madrid, 1610.

DEL RIO, Martín. *Disquisitionum magicarum*, 1600.

Documents y avisos espirituals del Illmo Senyor D. Fra Joseph de Mezquia ex General de la Real y Militar Ordre de Nostra Senyora de la Mercè, Redempció de Cautius, per la Gracia de Deu, y de la Santa Sede Apostólica, Bisbe de Solsona, del Consell de Sa Magestad, dirigits a sos amats en JesuCrist tots los faels christians del Bisbat de Solsona que per manament del mateix Illustrissim, y Reverendissim Senyor, deuran tots los rectors, y demes regent cura de animas, en dit Bisbat llegir al poble tots los anys en los mesos de janer y juny, mentres se celebraran los Divinos Officis, raportant sa lectura en los diumenges de dits mesos.

DOMENECH, Antonio Vicente. *Historia general de los santos y varones ilustres en santidad del principado de Cataluña*, Barcelona, 1630.

DUENAS, Juan de. *Remedio de pecadores, por otro nombre llamado confesionario que habla de la sacramental confesión*, Valladolid, 1545.

Edicte del Illustrissim Senyor Bisbe de Barcelona per la població de la visita de las iglesias parroquials d'est Bisbat. (1771-1772).

Edicto del obispo de Barcelona Francisco del Castillo de 9 de mayo de 1740, Follets Bonsoms, 4915.

Edicto del Vicario general de la diócesis prohibiendo el uso de sentencias de la sagrada escritura en cosas profanas, ni de ornamentos sagrados en las mascaradas, Barcelona, 1693., Follets Bonsoms, 2712.

EIXIMENIS, Francesc. *Dels confessors la vera guia espiritual*, Barcelona, 1535.

IBID. *Lo cristià*, 1378 (Barcelona, 1983).

Enterrogatori e confesional. Siglo XVI.

ESCOBAR y MENDOZA, Antonio de. *Examen de confesores y práctica de penitentes, en todas las materias de teología moral*, Barcelona, 1645.

FEIJOO, Benito. *Cartas eruditas y curiosas* (Biblioteca de Autores Españoles, LVI, Madrid).

FEIJOO, Benito. *Teatro crítico universal*, Vol. V, Discurso V (Biblioteca de Autores Españoles, LVI, Madrid).

GAVARRI, Joseph. *Instrucciones predicables y morales, no comunes, que deben saber los padres predicadores, confesores, y en especial los misioneros apostólicos*, Barcelona, 1675.

IBID. *Noticias singularísimas de las preguntas necesarias que deben hacer los padres confesores con las personas que oyen de confesión, los cuales hasta hoy no se han impreso con este método y claridad*, Barcelona, Segunda mitad del siglo XVII.

GUINDA y APESTEGUI, Simeón de. *Breu compendi de la doctrina christiana*. Sin fecha de edición.

HORTALEJO, Antonio Manuel de. *Carta del obispo de Vic a los canónigos, cabildos, rectores y encargados de las iglesias del obispado de Vic, reglamentando el modo y materiales para la construcción de altares, y retablos y la cantidad de cirios que podrán encenderse según las ceremonias*, Barcelona, 1779.

LEDESMA, Pedro de. *Summa en la qual se cifra y summa todo lo que toca a los sacramentos*, 2 vols, Madrid, 1623.

Llibre de la vida y miracles dels gloryosos Mártirs Santa Madrona, cos sant de Barcelona, y de San Celdoni y San Armenter, cossos sants de Cardona, 1594.

MADRIGAL, Alfonso de. *Tratado de confesión, y otras muy nobles cosas hecho por el reverendo y muy sabio señor Don Alfonso de Madrigal por la gracia de Dios obispo de Avila y maestro en tanta teología que se llama el Tostado*, 1498. *Manuale Ordinis Fratrum Carmelitanum*, 1752.

MARIANA, Juan de. *Historia general de España*, 1596 (Biblioteca de Autores Españoles, XXX, Madrid, 1956).

MARIMON, Ramón de. *Medis ab que facilitarán los Parrocos aprengar la Doctrina Christiana los seus feligresos*, 1736

MARSAL, Antoni. *Catecismo explicado y predicado*, Barcelona, 1727.

MASSO, Magí. *Arbol fructuoso*, Barcelona, 1677.

MENESES, Felipe de. *Luz del alma cristiana*, 1554 (Valladolid, 1978).

MONTSERRAT, Olaguer de. *Carta pastoral exortatoria*, 1691.

MUÑOZ, Hyeronimo. *Suma del pronóstico del cometa del eclipse de la luna que fue a 26 de septiembre del año 1517, a las 18 horas, 21 minutos; el qual cometa ha sido causado por el dicho eclipse*, Valencia.

NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina explorador del saber, astucia y poder del demonio que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, varios saludadores*, Huesca, 1631.

Novenario a la emperatriz Santa Elena Abogada para merecer de Dios por medio de la Santa Cruz la salud del alma y toda dolencia del cuerpo particularmente para recibir felizmente el Santo Bautismo los recién nacido, Siglo XVII.

Novenario del glorioso Padre San Narciso, Hijo, Obispo, Martyr y Patrón de Gerona para alcanzar por medio del santo, los favores que se desean y singularmente el de una muerte acordada, Siglo XVII.

NOYDENS, Remigio Benito. *Práctica de curas y confesores y doctrina para penitentes*, Barcelona, 1675.

Obra nueva que contiene los muy fervorosos ruegos con que la muy illustres, noble, rica, y leal ciudad de Barcelona pide agua a Dios nuestro Señor por medio e intercessión de la gloriosa y bienaventurada Virgen y Mártir Santa Madrona, baxando su santo cuerpo del religioso convento de los Padres mendicantes de la orden de los siervos de nuestra Señora y llevándole con pompa y magestad a la Santa Iglesia mayor que llama la Seu, Barcelona, 1609.
Oratio pro fuganda peste, Barcelona, 1657.

Ordinatorum sacramentorum secundum laudabilis ritum Diocesis Gerunden, 1550.

PAPIO, Joseph. *El Colegio Seminario del Arcangel San Miquel de Escornalbou manifestado en los tres estados que ha tenido: en las vidas del fundador y otros padres misioneros; en los casos raros de las misiones*, 1765.

PEREZ de VARGAS, Bernardo. *Fábrica del Universo*, 1563.

PLENS, Joseph. *Sermón de los Santos Martyres...que felizmente posee la Ilustre Cathedral de Solsona, a 9 de septiembre de 1712.*

IBID. *Catechisme pastoral de pláticas doctrinals, y espirituals, per tos los diumenges del any utilissim, y profitos; a tots los rectors, y regent cura de animas, com tambe confessors, y predicadors, compost per lo reverent...Doctor en Santa Theologia, rector de la parroquial iglesia de Sant Jaume de Mollerusa, y beneficiat en la iglesia de la vila de Tarrega, examinador synodal dels bisbats de Barcelona, y Solsona, y en aquest visitador general*, Barcelona, 1699.

Quaresma Quarta. Que dixo en el año 1683 en el insigne templo de Santa María de la Mar de Barcelona al Excelentísimo Señor Virrey y Real Consejo Pedro Thomas Muniesa de la Compañía de Jesús, calificador del Santo Oficio, Barcelona, 1684.

RAMIREZ y ORTA, Agustin. *Práctica de curas y misioneros, que contiene varios sermones, y doctrinas, Barcelona, 1690.*

RAMIRO y TEJADA, Ramón. *Colección de cánones y de todos los concilios de España y América, 6 Vols, Madrid, 1859.*

Relació verdadera treta de diferents avisos de París del Miracle que a obrat... Sant Ramón de Peñafort, Barcelona, 1643.

Relación verdadera de un milagro grandísimo que ha contecido en la insigne villa de Belputxe, villa principal de Cathalunya, Siglo XVII, Sin numerar.

Relación de dos maravillas, y gracias, que la Santísima Virgen María del Carmen por medio de su Santo Escapulario ha obrado en dos mugeres, el uno en esta vida y el otro, en la otra, sacando su alma de las penas del purgatorio en el sábado primero después de su muerte; nuevamente aprobados este año de 1681, Barcelona, 1681.

Relaciones topográficas de Castilla (Memorial histórico-español. Colección de documentos, opúsculos y antigüedades que publica la Real Academia de la Historia, XLI, Madrid, 1915).

Remey contra la nova malaltia del bestiar, tant cavalls, com eguas, bous, vacas, matxos, tossinos, y altres que serveixen al us del home; a la qual malaltia sino se aplica prompte remey, los dits bestiars moren dins vint y quatre horas, Barcelona, 1682.

Rituale Vicense, 1596.

ROMEU, Francisco. *Cura pastoral de almas en diez sermones. Siglo XVIII.*

RUDA SARDO, Francisco. *De la essencia de las enfermedades, y cura dellas y sobre los obsesos, y posesos de los demonios, y astucias dellos, Barcelona, 1690.*

IBID. *Ruta in daemones, Barcelona, 1690.*

SALLA Y TARAU, Gaspar de. *Sermón en el segundo día de la solemne translación de las insignes reliquias de las Santas Vírgenes, Mártires Juliana y Semproniana, Barcelona.*

SALSES, Pere. *Promptuari moral sagrat, y cathecisme pastoral, de pláticas doctrinals y espirituales sobre tots los puntos de la Doctrina Christiana per predicar en la Quaresma, Diumenges, y demes festivitats, Rogativas per aygua, y altres necessitats, ab indices de la Sagrada Escripura de las pláticas, y cosas mes notables que en se contenen*, Barcelona, 1754.

SANNING, B. *Collectio sive apparatus absolutionum, benedictionum, exorcismorum, rituum, caeremonium Ecclesiasticam administratione*, Bassane, 1796.

Sermón que por orden del Tribunal de la Santa Inquisición predicó el R.P. Maestro Fr. Chrysostomo Bonamich de la Orden de Predicadores del Santo Oficio, en el Auto público de la Fe, que se celebró en el Born, la plaça mayor desta Ciudad de Barcelona a 21 de junio de 1627.

Synodalia caelconensis (1671), Barcelona, 1671

Synodo Caelconensis (1641).

TAIX, Jerónimo. *Llibre de miracles de Nostra Senyora*, Barcelona, 1685.

TOCCO, Benet de. *Ordinari e manual per als curats qui ab diligencia voldran entendre tot lo necessari dels sacraments, y la administració de aquells, lo qual mana imprimir lo Reverendissim Senyor Dr. F. Benet de Tocco, Bisbe de Vic*, Barcelona, 1568.

TOLEDO, Francisco. *Instrucción de sacerdotes y casos de conciencia*, Valladolid, 1615.

TORREBLANCA VILLALPANDO, Francisco. *Epitome delictorum in quibus apperta vel oculata invocatio daemone intervenit*, Sevilla, 1618.

Triunfo glorioso...humilmente la invocan e imploran, a donde el dicho Joseph Gener en hecho propio, a mayor gloria de Dios, alabanza de su Santísima Madre, y aumento de la devoción del Rosario, y así mismo, corrección, y escarmiento de los coléricos, denuncia lo que a él mismo le sucedió, Barcelona, 1677.

Tratado en que se dan algunos medios preservativos para librarse del mal y perseverar en el bien dirigido a toda clase de personas sacado a la luz por un sacerdote de la congregación de la misión, Barcelona. Segunda mitad del siglo XVIII.

VASCONES, Alonso. *Destierro de ignorancias y aviso de penitentes*. Sin lugar de edición, 1615.

VEGA, Cristobal de. *Casos raros de la confesión con reglas, y modo fácil para hacer una buena confesión general, o particular*, Barcelona, 1679

VEGA y SENTMENAT, Joseph de. *Memorias y noticias para la historia de San Félix Mártir Gerundense, llamado el Africano*, Barcelona, 1758.

Viajes por España y Portugal (Espasa-Calpe, 3 Vols. Madrid)

VINALS DE LA TORRE, Benedicto. *Rituale ecclesiae Collegiatae et Archipresbyteratus Agerensis*, 1729.

BIBLIOGRAFIA

ALCOVER. *Diccionari català-valencià-balear*, Vol.III, Palma de Mallorca, 1957.

ALESSIO, F. "Scolastique", *Dictionnaire raisonné de l'occident médiéval*, París, 1999., p. 1035-1055.

ALEXANDRE-BIDON, Danielle. "Une foi en deux ou trois dimensions?. Image et objets du faire croire à l'usage des laics" *Annales*, 5, 1996., p. 1155-1190.

IBID. *La mort au Moyen Age*, París, 1988.

ALSINA, T. *Les bruixes: les de Caldes, les de Castellar i les de Sabadell*, Sabadell, 1983.

ALVAREZ SANTALO, Carlos. BUXO REY, María Jesús. BECERRA, Salvador (eds.). *La religiosidad popular en España*, Vol.I: *La religiosidad popular. Antropología e historia*. Vol.II: *Vida y muerte: la imaginación religiosa*. Vol.III: *Hermandades, romerías y santuarios*, Barcelona, 1989.

AMADES, Joan. *Essers fantastics*, Barcelona, 1922.

IBID. *Les campanes*, Barcelona, 1935.

AMELANG, James. *La formación de una clase dirigente: Barcelona, 1490-1714*, Barcelona, 1986.

ARIÑO VILLAROYA, A. "Las relaciones entre las asociaciones festivas y la institución eclesiástica. Una aproximación a la lógica popular", *La religiosidad popular...op.cit*, Vol.III., p. 471-484.

ARTONNE, A. GUIZARD, L. PONTAL, O. *Repertoire des statuts synodaux des diocèses de l'ancienne France du XIIIe à la fin du XVIIIe siècle*, París, 1963.

ASTRAIN, A. *Historia de la Compañía de Jesús en la asistencia de España (1540-1615)*, 4 Vols, Madrid, 1902-1913.

AUSSEDAT-MINVILLES, A. *Histoire et contenu des rituels diocésains et romains imprimés en France de 1476 à 1800. Inventaire descriptif des rituels des provinces de Paris, Reims et Rouen*, 2 Vols, Paris, 1987.

IBID. *Repertoire des rituels et processionnaires imprimés conservés en France*, Paris, 1984

AZCONA, Tarsicio de. *La elección y la reforma del episcopado español en tiempos de los Reyes Católicos y de Carlos V*, Madrid, 1960.

BACH, Antoni. "Confraries medievals", *I Congrès d'Història de l'Església catalana* (Solsona, septiembre 1993), Vol.I., p. 215-225.

BADA, Joan. *Situació religiosa de Barcelona en el segle XVI*, Barcelona, 1970.

BAKTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Barcelona, 1971.

BATAILLON, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, Mexico, 1950

BAYARD, Jean-Pierre. *Le diable dans l'art moderne*, Paris, 1982.

BECHTEL, Guy. *La sorcière et l'occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, 1997.

BENNASSAR, Bartolome (ed.). *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981.

BERCE, Yves-Marie. *Fête et revolte. Des mentalités populaires aux XVIe-XVIIIe siècles*, Paris, 1976.

BERNARDAS i TORNE. Joan. "El manuscrit Explicació de la Doctrina Christiana d'Escornalbou i la llengua catalana en el segle XVIII", *I Congrès d'Història de l'Església Catalana...op.cit*, Vol.II., p. 83-91.

BETHENCOURT, Francisco. "Un univers saturé de magie: L'Europe méridionale", Robert MUCHEMBLED (ed.). *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen-Age à nos jours*, Paris, 1994., p. 159-194.

BLAZQUEZ MIGUEL, José María. *La Inquisición de Cataluña. El tribunal del Santo Oficio de Barcelona, 1487-1820*, Toledo, 1989.

BOGLIANI, Pierre. "Pour l'étude de la religion populaire au Moyen Age: le problème des sources", *Foi populaire, foi savante*, Paris, 1976., p. 93-166.

BOIRON, S. *La controverse née de la querelle des reliques à l'époque du Concile de Trente*, Paris, 1989.

BONNASSIE, Pierre. *Catalunya mil anys enderrera*, Barcelona, 1982.

- BORRAS GALCERAN, Jaume. "Geografia i incidències històriques de les missions populars d'Escornalbou", *I Congrés d'Història de l'Església Catalana...op.cit*, Vol.II., p. 93-114.
- BOSSY, John. "The counter-reformation and the people of catholic europe", *Past and present*, 47, 1970., p. 51-70.
- BOUZA ALVAREZ, José Luis. *Religiosidad contrarreformista y cultura simbólica del Barroco*, Madrid, 1990.
- BRAUN, Josep. *Diccionari litúrgic*, Barcelona, 1925.
- BREMOND, Claude. LE GOFF, Jacques. SCHMITT, Jean-Claude, *L'exemplum*, Lovaina, 1983.
- BROW, Peter. *Le culte des saints*, París, 1984.
- BURKE, Peter. "Le domende del vescovo e la religione del popolo", *Quaderni Storici*, 41, Ancona, 1979., p. 540-553.
- BURKE, Peter. *La cultura popular en la Europa Moderna (1500-1800)*, Madrid, 1990.
- CABANTOUS, Alain. *Entre fêtes et clochers. Profane et sacré dans l'Europe Moderne, XVIIe-XVIIIe siècles*, París, 2002.
- CALLAHAN, William J. *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*, Madrid, 1989.
- CAMPORESI, Piero. *El pan salvaje*, Barcelona, 1986.
- CAMPOS, F.J. FERNANDEZ SEVILLA, M. *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI (religión, economía y sociedad según las "relaciones topográficas" de Felipe II)*, El Escorial, 1986.
- CARO BAROJA, Julio. "Vida y muerte de la cencerrada", *Historia* 16, 47, 1980., p. 54-70.
- IBID. *El señor inquisidor y otras vidas por oficio*, Madrid, 1970.
- IBID. *La estación del amor. Fiestas populares de mayo a San Juan*, Madrid, 1979.
- IBID. *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1966.
- IBID. *Las formas complejas de la vida religiosa: religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*, Madrid, 1978.
- IBID. *Vidas mágicas e Inquisición*, Madrid, 1986.
- CASSAGNES BROUQUET, Sophie. *Les anges, les démons*, Rodez, 1993

- CASAS HOMS, José María. "Las gracias de la misa. Creencias populares del siglo XV", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XXXVIII, 1955., p. 71-78.
- CHARTRIER, Roger. "Del libro a la lectura. Lectores "populares" en el Renacimiento", *Les livres des espagnols à l'époque moderne. Bulletin Hispanique*, Université de Bordeaux.
- CHATELLIER, Louis. *La religion des pauvres. Les sources du christianisme moderne, XVIe-XIXe siècles*, París, 1993.
- CHRISTIAN, William A, Jr. *La religiosidad local en tiempos de Felipe II*, Madrid, 1991.
- IBID. *Apariciones en Castilla y Cataluña (siglos XIV-XVI)*, Madrid, 1991.
- COHN, Norman. *Los demonios familiares en Europa*, Madrid, 1982.
- CONTRERAS, Jaime. HENNINGSEN, Gustav. "Forty four thousand cases of the spanish inquisition (1540-1700). Analysis of a historical data bank", G.HENNINGSEN y J.TEDESCHI (eds.). *The Inquisition in early modern Europe. Studies an sources and methods*, Illinois, 1986., p. 120-129.
- CORDOBA, Pierre. "Religiosidad popular: Arqueología de una noción polémica", *La religiosidad popular...op.cit*, Vol.I., p. 70-81.
- COURCELLES, Dominique de. "Sermones et cantiques en Catalogne avant le Concile de Trente", *Melanges de la Casa de Velazquez*, XXI, París, 1985., p. 173-182.
- DANON BRETOS, J. *Aportació a l'estudi de la medicina a Catalunya (1768-1827)*, Barcelona, 1975.
- DARNTON, Robert. "La campesina cuenta cuentos: el significado de Mama oca", *La gran matanza de gatos y otros episodios de la cultura francesa*, Mexico, 1987., p. 15-80.
- DAVIS, Nathalie Z. *Les cultures du peuple. Rituels, savoirs et résistances au XVIe siècle*, París, 1979.
- DD.AA. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Vol.I, Madrid, 1975.
- DD.AA. *Le livre religieux et ses pratiques. Etudes sur l'histoire du livre religieux en Allemagne et en France à l'époque moderne*, Gottingen, 1991.
- DD.AA. *Rhétorique e histoire. L'exemplum et le modèle de comportement dans le discours antique et médiéval*, Roma, 1980.

- DD.AA. *Vescovi e diocesi in Italia del XIV alla meta de XVI secolo (Atti VII convegno di storia della chiesa in Italia, Brescia, 21-25 settembre 1987)*, 2 Vols, Roma, 1990.
- DD.AA. *Viajes por España y Portugal*, Vols.I y II (Edición Espasa-Calpe, Madrid).
- DEDIEU, Jean Pierre. *L'administration de la foi: l'Inquisition de Tolède, XVe-XVIIe siècles*, Madrid, 1989.
- DELPECH, François. "Rite, mythe et société: fondations et fondateurs dans la tradition folklorique de la péninsule ibérique", *Medieval folklore*, 1, 1991., p. 10-56.
- DELUMEAU, Jean. "Religion officielle et religion populaire pendant la Réforme et la Contre-Réforme en France", *Concilium*, 206, París, 1986., p. 22-29.
- IBID. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, 1973.
- IBID. *La confesión y el perdón*, Madrid, 1992.
- IBID. *La péché et la peur. La culpabilisation en occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, París, 1983.
- IBID. *La peur en occident. Une cité assiégée*, París, 1978.
- IBID. *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'occident d'autrefois*, París, 1989.
- IBID. *Un chemin d'histoire. Chrétienté et christianisation*, París, 1981.
- DOMINGUEZ ORTIZ, Antonio. "Algunos datos sobre médicos rurales en la España del siglo XVIII", *Asclepio*, XXV, 1973., p. 317-321.
- IBID. "Aspectos de la España de Feijoo", *Hechos y figuras del siglo XVIII*, Madrid, 1973., p. 139-152.
- IBID. "Le discours du missionnaire", J-P.DUVIOLS y A.MOLINIE-BETRAND (eds.). *Enfers et damnations dans le monde hispanique et hispano-américaine (Actes du colloque international)*, París, 1996., p. 199-211.
- IBID. "Iglesia institucional y religiosidad popular en la España barroca", *La fiesta, la ceremonia, el rito*, Granada, 1990., p. 9-20.
- EGIDO, Teófanos. "Política religiosa de la Ilustración", *Historia 16*, Madrid, 1988.
- FABREGA GRAU, Angel. "El P. Pedro Gil y su colección de vidas de santos", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XXX, 1958., p. 5-25.

- FAURE, Philippe. Voz "Ange", *Dictionnaire raisonné...op.cit*, París, 1999., p. 42-54.
- FERNANDEZ LUZON, Antonio. "La enseñanza universitaria en Barcelona en la primera mitad del siglo XVI", *Les institucions catalanes (segles XVI-XVIII). III Congrès d'Història Moderna de Catalunya*, Vol.II, Barcelona, 1993., p. 377-386.
- FERNANDEZ RODRIGUEZ, Carmen. ROSADO MARTIN, Delia. MARIN BERRUGUETE, Fermín. "La sociedad española del siglo XVIII a través del sermonario. Aproximación a su estudio", *Cuadernos de historia moderna y contemporánea*, 4, Madrid, 1983., p. 35-57.
- FLORES ARROYUELO, Francisco. *El diablo en España*, Madrid, 1985.
- FRAESCHLE-CHOPARD, Marie Hélène. "Les saints et les fêtes de Provence orientale", *Fiestas y liturgia*, Madrid, 1988., p. 70-86.
- FRANQUESA, Albert. "Particularismes catalans en els rituals", *II Congrès Litúrgic de Montserrat*, Vol.III, 1967., p. 91-101.
- FRIJHOFF, W. "Sorcellerie et possession du Moyen Age aux Lumières", *Revue d'histoire ecclésiastique*, CLXVI, Lovaina, 2000.
- GAJANO, S. "Il culto dei santi: filosofia, antropologia e storia", *Studi storici*, 1, 1982., p. 119-136.
- IBID. "Reliques et pouvoirs", Edina BOZOKY y Anne-Marie HELVETIUS (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles* (Actes du Colloque international du Littoral-Côte d'Opale, 4-6 septembre 1997)., p. 255-270-
- GARCIA BALLESTER, Luis. "Lo médico y lo filosófico-moral en las relaciones entre alma y enfermedad: el pensamiento de Galeno", *Asclepio*, 20, 1968., p. 99-134.
- GARCIA CARCEL, Ricardo. "Brujería o brujerías", *Historia* 16, 80, Madrid, 1982., p. 50-56.
- IBID. "Brujería y hechicería: marginación y exclusión funcionales", Agustín REDONDO (ed.). *Les problèmes de l'exclusion en Espagne (XVIe-XVIIe siècles)*, París, 1986., p. 95-103.
- IBID. "La posesión del libro en la Cataluña del Antiguo Régimen", *Les livres des espagnols à l'époque moderne. Bulletin Hispanique*, Université de Bordeaux., p. 109-139.
- IBID. *Herejía y sociedad en el siglo XVI*, Barcelona, 1980.
- IBID. *Historia de Cataluña, siglos XVI-XVII*, Barcelona, 1985.

- GARCIA CARRERA, R. *Caça de bruixes al Vallès*, Terrasa, 1987.
- GARCIA VILLOSLADA, Ricardo. "Felipe II y la Contrarreforma", IBID (ed.). *Historia de la Iglesia en España*, Vol.III, Madrid, 1979., p. 3-105.
- GARCIA y GARCIA, A. "Religiosidad popular y derecho canónico", *La religiosidad popular...op.cit*, Vol.I., p. 231-243.
- GARI, Angel. "Variedad de competencias en el delito de brujería, 1600-1650 en Aragón", J.PEREZ VILLANUEVA (ed.). *La Inquisición española: Nueva visión, nuevos horizontes*, Madrid, 1980., p. 67-78.
- GEARY, Patrick. "L'humiliation des saints", *Annales*, 1, 1979., p. 27-42.
- GELABERTO VILAGRAN, Martín. "Culto de los santos y sociedad en la Cataluña del Antiguo Régimen (siglos XVI-XVIII)", *Historia social*, 13, 1992., p. 3-22.
- IBID. "L'Església i les santes reliquies durant el segle XVIII", *L'Avenç*, 137, 1990., p. 40-45.
- IBID. "La liturgia católica: bendiciones y exorcismos en la Cataluña del siglo XVI", Eliseo SERRANO MARTIN (ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, 1994., p. 199-223.
- IBID. "Los exempla. Mitología popular, apologética cristiana y cultura impresa en la Cataluña del siglo XVII", *Historia 16*, 195, Madrid, 1992., p. 45-51.
- IBID. "Reforma católica y religiosidad popular. Las misiones de Pedro de Calatayud en la Salamanca del siglo XVIII", *I Congreso de Historia de Salamanca*, Vol.II, Salamanca, 1994., p. 335-347.
- IBID. *Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna*, Universidad de Barcelona, Tesis de licenciatura (inédita), 1987.
- GINZBURG, Carlo. "Brujería y piedad popular. Notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena", *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989., p. 19-37.
- IBID. "Charivari, associazioni giovanili, caccia selvaggia", *Quaderni Storici*, 49, 1982., p. 164-177.
- IBID. "Folklore, magia e religione nella campagne italiane", Carla RUSSO (ed.). *Società, chiesa e vita religiosa nell'Ancien Règime*, Nápoles, 1976., p. 427-442.
- IBID. *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, 1982.

- IBID. *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991.
- IBID. *I benadanti, stragoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turín, 1966.
- GIORDANO, O. *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, 1983.
- GOMEZ RODELES. *Vida del celebre misionero P. Pedro de Calatayud de la Compañía de Jesús y relación de sus apostólicas empresas en los reinos de España y Portugal (1689-1713)*, Madrid, 1882.
- GONZALEZ NOVALIN, José Luis. "Religiosidad y reforma del pueblo cristiano", Ricardo GARCIA VILLOSLADA (ed.). *Historia de la iglesia en España...op.cit*, Vol.I., p. 352-380.
- IBID. "Misas supersticiosas en la piedad popular del tiempo de la Reforma", *Miscelánea José Zunzunegui (1911-1974)*, Vol.II, Vitoria, 1975., p. 1-40.
- GOUREVITCH, Aaron. *La culture populaire au Moyen-Age*, París, 1992.
- GREYSATOR, A. "Les mentalités religieuses populaires en Pologne et en Bohème médiévales", Jean DELUMEAU (ed.). *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, 1979., p. 315-329.
- GRIERA, Antoni. "Practiques litúrgiques dels rituals catalans", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XI, 1935., p. 143-158.
- GUDIOL, Josep. *Cataleg dels llibres manuscrits al Museo Episcopal de Vic*, Barcelona, 1934.
- GY, P.M. *Les livres liturgiques*, Lovaina, 1990.
- HANLON, Gregory. "Piété populaire et intervention des moines dans les miracles et les sanctuaires miraculeux en Agenais-Condomois au XVIIe siècle", *Annales du Midi*, 170, 1985., p. 115-127.
- HARNER, Michael. *Alucinógenos y chamanismo*, Barcelona, 1977.
- HEINZELMAN, Martin. *Translations bevicte und undere quellen reliquien-kultes*, Lovaina, 1984.
- HENNINGSEN, Gustav. "El mayor proceso de la historia (Navarra, 1609-1614)", *Historia 16*, 80, Madrid, 1982., p. 45-54.
- IBID. "The ladies from outside: an archaic pattern of the witches sabbath", Bengt ANKARLOO y Gustav HENNINGSEN (eds.). *Early Modern European witchcraft centrer and peripheries*, Oxford, 1990.
- IBID. *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición*, Madrid, 1987.
- HERAS, M. de las. *Historia de Valmaseda*, Bilbao, 1926.

- HERRERO GARCIA, Manuel. "La catequística", *Historia general de las literaturas hispánicas*, Vol.III, Barcelona, 1953.
- HERRERO SALGADO, F. *Aportación a la oratoria sagrada*, Madrid, 1971.
- HORF-LANCNER, L. "La métamorphose illusoire: Des théories chrétiennes de la métamorphose aux images médiévales du loup-garou", *Annales*, 4, 1985., p. 208-226.
- HUERGA, A. "Sobre la catequesis en España durante los siglos XV-XVI", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, 41, Barcelona, 1969., p. 295-328.
- INFANTES, Victor. "Las ausencias en los inventarios de libros y bibliotecas", *Les livres des espagnols...op.cit.*, p. 140-153.
- JOBLIN, Alain. "Les attitudes des protestants face aux reliques", Edina BOZOKY y Anne-Marie HELVETIUS (eds.). *Les reliques. Objets, cultes, symboles...op.cit.*, p. 123-144.
- KAMEN, Henry, "La cultura dels catalans à l'époque moderne", *Terme*, Terrasa, 1992.
- IBID. "Inquisició i bruxeria", *L'Avenç*, 61, Barcelona, 1983., p. 55-58.
- IBID.. "La Contrarreforma en Catalunya", *Historia* 16, 6, Madrid, 1984., p. 48-57.
- IBID. *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro. Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*, Madrid, 1998.
- KEAGAN, Richard. *Los sueños de Lucrecia*, Madrid, 1989.
- KIECKHEFER, Richard. "Magie et sorcellerie en Europe au Moyen-Age", Robert MUCHEMBLED (ed.), *Magie et sorcellerie en Europe...op.cit.*, p. 17-44.
- IBID. *European witch trials: their foundations in popular and learner culture, 1300-1500*, Londres.
- IBID. *La magia en la Edad Media*, Barcelona, 1993.
- KIRK, G.S. *El mito: su significación y sus funciones en las distintas culturas*, Barcelona, 1973.
- LAIN ENTRALGO, Pedro. *Enfermedad y pecado*, Barcelona, 1986.
- LANNETTE, Claude. "Les pratiques magiques dans la vallée de la Risle sous Louis XIV. Enquête et repression judiciaires", Bernard PLONGERON y Pierre LEROU (eds.). *La piété populaire de 1610 à nos jours*, París, 1976., p. 313-337.
- LAUWERS, Michael. "Religión populaire, culture folklorique, mentalités. Notes pour une anthropologie culturelle du Moyen Age", *Revue d'histoire ecclésiastique*, LXXXIII, 2, 1987., p. 222-246.

LE GOFF, Jacques. "Aspects savants et populaires des voyages dans l'au-delà au Moyen Age", *L'imaginaire médiéval*, París, 1985., p. 103-119.

IBID. *La naissance du purgatoire*, París, 1981.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. *Histoire de la France rurale*, París, 1975.

LEBRUN, François. "La place du pèlerinage thérapeutique dans la piété des bretons aux XVIIe et XVIIIe siècles", *Croyances et cultures dans la France d'Ancien Régime*, París, 200., p. 149-159.

IBID. "Le traité des superstitions de Jean-Baptiste Thiers. Contribution à l'ethnographie de la France du XVIIIe siècle", *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest (Anjou, Maine, Touraine)*, 83, 1976., p. 443-465.

IBID. "Une mission à Brissac en 1707", *Croyances et cultures...op.cit.*, p. 47-53.

IBID. *Se soigner autrefois. Médecine, saints et sorciers aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1983.

LECOUTEUX, Claude. *Demons et génies du terroir au Moyen-Age*, París, 1995.

IBID. *Dialogue avec un revenant*, París, 1999.

IBID. *Fantômes et revenants au Moyen-Age*, París, 1986.

IBID. *Fées, sorcières et loups-garous au Moyen Age*, París, 1992.

LEMAITRE, Nicole. "Prier pour les fruits de la terre. Pour une étude des bénédictions", *Fiestas y liturgia...op.cit.*, p. 103-120.

LEVACK, Brian P. *La caza de brujas en la Europa Moderna*, Madrid, 1995.

LEVI-STRAUSS, Claude. *El pensamiento salvaje*, Mexico, 1976.

LIBRANDI, Rita. "Selecció de públic i selecció de registres comunicatius en la predicació de la Contrareforma", F.FELIU y N.IGLESIAS (eds.). *Llengua i religió a l'Europa Moderna*, Barcelona, 1997., p. 157-192.

LITTLE, Lester K. "La morphologie des malédictions monastiques", *Annales*, 1, 1979., p. 43-60.

MADURELL MARIMON, José María. "La edición de 1602 de la historia de los santos de Cataluña del P. Domenech", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XL, 1968., p. 149-157.

MALE, Emile. *El arte religioso del siglo XIII al siglo XVIII*, Mexico, 1966.

MANDROU, Robert. *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles*, París, 1966.

- MANSELLI, Raoul. *La religion populaire au Moyen Age: problèmes de méthode et d'histoire*, París, 1975.
- MARTI MAYOR, Josep. "Escornalbou, colegio-seminario de misiones de Propaganda Fide", *Archivo Ibero-Americano*, XLII, 1982., p. 293-311.
- MARTIN, H. *Le métier de prédicateur en France septentrionale à la fin du Moyen Age, 1350-1520*, París, 1982.
- MARTINEZ ALBIACH. *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*, Burgos, 1969.
- MARTINEZ GIL, Fernando. *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Madrid, 1993.
- MESLIN, Michel. "Le phénomène religieux populaire", *Les religions populaires*, París, 1971., p. 5-15.
- IBID. *Aproximación a una ciencia de las religiones*, Madrid, 1978.
- MESTRE, Antonio. *Despotismo e Ilustración en España*, Barcelona, 1976.
- MILHOU, Alain. "La péninsule ibérique", J.M.MAYEUX. C.H.PIETRI. A.VAUCHEZ. M.VERNARD (eds.). *Histoire du Christianisme, le temps des confessions (1530-1622)*, Vol.VIII, 1992., p. 595-663.
- MINOIS, George. *Histoire du rire et de la dérision*, París, 2000.
- MOLINE, Enric. "La visita canónica de l'oficialitat d'Agramunt de l'any 1515", *Urgellia*, VII., p. 441-463.
- MOLINIER-MEYER, N. "Environnement et histoire: les loups et l'homme en France", *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, 38, París, 1981., p. 225-245.
- MONFAR, A. *Historia de los Condes de Urgel*, Vol.I (Colección de documentos inéditos del Archivo General de la Corona de Aragón), 1853.
- MORAN, Manuel. GALLEGO, José Andrés. "El predicado", *El hombre barroco*, Madrid, 1993., p. 165-200.
- MOREU- REY, Enric. "Una delació a la Inquisició, en 1754", *Estudis històrics i documents dels Arxius de Protocols*, X, 1982., p. 280-284.
- MUCHEMBLED, Robert (ed.). *Magie et sorcellerie en Europe du Moyen Age à nos jours*, París, 1994.
- IBID. *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XVe-XVIIIe siècles)*, París, 1978.
- IBID. *La sorcière au village (XV-XVIIIe siècles)*, París, 1979.

- IBID. *Une histoire du diable, XVIe-XXe siècles*, París, 2000.
- NALLE, Sarah T. *Religion and reform in a Spanish diocese: Cuenca, 1545-1650*, Londres, 1996.
- OATES, C. "Metamorfosis y licantropía en el Franco-Condado, 1501-1643", R.NADOFF y N.TAZZI (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, Vol.I, Madrid, 1990., p. 318-337.
- ORRIOLS i MONTSET, Lluís. *Les bruixes segretades*, Barcelona, 1991.
- PALAU, Antonio. *Manual del librero hispanoamericano*, Vol.IV, Barcelona, 1951.
- PALAZZO, Eric. *Liturgie et société au Moyen Age*, París, 2000.
- PALMA de MALLORCA, Andrés de. "Los capuchinos en Cataluña y el fomento de algunas devociones populares", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, XXVIII, 1956., p. 159-173.
- PALOS, Juan Luis. "El tribunal del Sant Ofici a Barcelona (segle XVI)", *L'Avenç*, 47, Barcelona, 1982., p. 21-31.
- PARDO, Tomás. *La censura inquisitorial en España*, Barcelona, 1992.
- PARRAMON DOLL, A. "El treintenari de Sant Amador", *Ilerda*, XXXVIII, 1977., p. 75-84.
- PARRONDO, Daniel. *Historia de los colegios seminarios de misiones de la regular observancia existentes en la península de España*, Madrid, 1818.
- PAZ y MELIA, A. *Papeles de Inquisición. Catálogos y extractos*, Madrid, 1947.
- PEÑA DIAZ, Manuel. "El castellano en la Cataluña de los siglos XVI y XVII", *Manuscrits*, 15, 1997., p. 149-155.
- PERDIGUERO, Enrique. "The popularisation of medicine, 1650-1850", W.F.BYNUM y R.PORTER (eds.). *The wellcome institute series in the history of medicine*, Londres-Nueva York, 1992., p. 160-193.
- PEREZ VIDAL, J. "La misa en España al final de la Edad Media", *Revista eclesiástica*, 60, 1928., p. 190-195.
- PLADEVALL, Antoni. *Persecució de bruixes a les comarques de Vic a principis del segle XVII*, Barcelona, 1974.
- PLADEVALL, Antoni y PONS GURI, Josep Maria. "Particularismes catalans en els costumaris dels segles XIII-XVIII" *II Congrés Litúrgic...op.cit.*, p. 103-159.
- PONTAL, O. *Les statuts synodaux*, Lovaina, 1975.

- PRATS, Modest (ed.). *Política lingüística de l'església catalana, segles XVI-XVII*, Vic, 1995.
- PROSPERI, Adriano. "El misionero", *El hombre barroco...op.cit.*, p. 202-239.
- PUIGVERT i SOLA, Joaquim María. "Guerra i Contrarreforma a la Catalunya rural del segle XVII", *La revolució catalana de 1640*, Barcelona, 1991., p. 99-132.
- IBID. *La parroquia rural a Catalunya (Bisbat de Girona, segles XVIII-XIX)*, Universidad de Barcelona, Tesis doctoral (inédita), Universidad de Barcelona, 1992.
- IBID. *Una parroquia catalana del segle XVIII a través de la seva consuetud (Riudellons de la Selva)*, Barcelona, 1987.
- QUAIFE, C.R. *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, 1989.
- RAPP, Francis. *L'Eglise et la vie religieuse en occident à la fin du Moyen Age*, París, 1976.
- REDONDO, Agustín. "La religion populaire espagnole au XVIe siècle: un terrain d'affrontement?", *Culturas populares: divergencias, diferencias, conflictos*, Madrid, 1986., p. 329-953.
- IBID. "Las relaciones de sucesos dans l'Espagne du Siècle d'Or: un moyen privilégié de transmission culturelle", *Les médiations culturelles*, París, 1989., p. 55-66.
- REY, M. *Alguns costums funeraris de l'Edat Mitjana a Catalunya*, Barcelona, Reial Acadèmia de Bones Lletres, 1883.
- RIPA, Y. *Histoire du rêve*, París, 1988.
- RODRIGUEZ MARIN, A. *La superstición en el Quijote*, Madrid, 1912.
- RUSSEL, Jeffrey B. *Lucifer: the devil in the Middle Ages*, Cornell University Press, 1984.
- IBID. *Satán. The early tradition*, Londres, 1981.
- RUSSO, Carla (ed.). *Società, chiesa e vita religiosa nell'Ancien Règime*, Nápoles, 1976.
- SANABRE, Josep. *Los sínodos diocesanos de Barcelona*, Barcelona, 1930.
- SANAHUJA, Pere. *Historia de la ciutat de Balaguer*, Balaguer, 1984.
- SANCHEZ LORA, José Luis. "Claves mágicas de la religiosidad barroca", *La religiosidad popular...op.cit.*, Vol.II., p. 125-145.

- SAUGNIEUX, Joëlle (ed.). *Foi et lumières dans l'Espagne du XVIIIe siècle*, Lyon, 1985.
- IBID. *Cultures populaires et cultures savantes en Espagne (Du Moyen Age aux Lumières)*, Paris, 1982.
- IBID. *Les jansénistes et le renouveau de la prédication dans l'Espagne de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Lyon, 1976.
- SCHMITT, Jean-Claude. "La fabrique des saints", *Annales*, 2, 1984., p. 286-297.
- IBID. *Le corps, les rites, les rêves, le temps. Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, 2001.
- IBID. "Le médiéviste et la culture populaire", *Culturas populares...op.cit.*, p. 269-277.
- IBID. "Les masques, le diable, les morts dans l'occident médiéval", *Razo. Cahiers du Centre d'Etudes de Nice*, 6, 1986., p. 87-119.
- IBID. "Religion et guérison dans l'occident médiéval", *Historiens et sociologues aujourd'hui (Journées d'études annuelles de la Société Française de Sociologie)*, Lille, 1984., p. 125-143.
- IBID. "Religion populaire et culture folklorique", *Annales*, 5, 1976.,p. 941-953.
- IBID. *Historia de la superstición*, Barcelona, 1992.
- IBID. *La herejía del santo lebre. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, 1984.
- IBID. *Les revenants, les vivants et les morts dans la société médiévale*, Paris, 1994.
- IBID. Voz "Sorcellerie", *Dictionnaire raisonné...op.cit.*, p. 1084-1096.
- SERRA de MANRESA, Valentí. "La predicació dels caputxins catalans al llarg del segle XVIII", *Analecta Sacra Tarraconénsia*, CLVII, Barcelona., p. 87-118.
- SERRANO MARTIN, Eliseo (ed.). *Muerte, religiosidad y cultura popular, siglos XIII-XVIII*, Zaragoza, 1994.
- SIGAL, Pierre-André. *L'homme et le miracle dans la France médiévale (XIe-XVIe siècles)*, Paris, 1983.
- TAUSIET CARLES, M. "Comadronas-brujas en la Edad Moderna: mito y realidad", *Manuscrits*, 15, 1997., p. 377-392.
- THOMAS, Keith. "Problemi sociali, confliti individuali e stragoneria", Maria ROMANELLO (ed.). *La stragoneria in Europa*, Bolonia, 1975.

- IBID. *Religion and the decline magic*, Londres, 1971.
- TORRE DIAZ, José Luis de la. "Brujería i superstició en la Inquisició catalana (segle XVII)", *L'Avenç*, 61, Barcelona, 1983., p. 50-59.
- IBID. "El delito de brujería en el tribunal de la Inquisición de Barcelona durante el siglo XVII", *I Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, Vol.II, Barcelona, 1984., p. 479-489.
- TREVOR-ROPER, J. *The european witch-craze in the 16 th and 17 th century*, Londres, 1970.
- VAZQUEZ DOMINGUEZ, A. "La formación del médico en la Universidad de Cervera (1717-1827)", *Asclepio*, 5, 1953., p. 177-206.
- VERDON, Jean. *La nuit au Moyen Age*, París, 1994.
- VERNET, Joan. *Astrología y astronomía en el Renacimiento*, Barcelona, 1974.
- VOZ. "Adivinación". *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid, 1966, Vol.II., p. 936.
- IBID. "Angel", *Enciclopedia Universal ...op.cit*, Vol.V., p. 525-529.
- IBID. "Brujería". *Diccionario de historia moderna de España*, Vol.I, Madrid, 1998., p.40.
- IBID. "Cofradía", TERUEL, Manuel. *Vocabulario básico de la historia de la iglesia*, Barcelona, 1993., p. 83-87.
- IBID. "Confraria", *Diccionari d'història de Catalunya*, Barcelona, 1992., p. 284-285.
- IBID. "Confraria", *Gran Enciclopedia Catalana*, Vol.VIII, Barcelona, 1987
- IBID. "Demonio", *Enciclopedia Universal...op.cit*, Vol.XVIII., p. 62-64.
- IBID. "Profecía" *Enciclopedia Universal...op.cit*, Vol.XXVII., p. 787-788.
- IBID. "Sacramental", *Enciclopedia Universal...op.cit*, Vol.LII., p. 1138.
- IBID. "Superstición", *Enciclopedia Universal...op.cit* Vol.LVIII., p. 1002.
- YATES, Francis. *La filosofía oculta de la época isabelina*, Mexico, 1982.