

**“PORQUE NO LES ACAESCA CONDEPNAR
LOS INOCENTES E ABSOLVER LOS REOS”.
LA SUPERSTICIÓN COMO CONSTRUCCIÓN IDEOLÓGICA
EN LA ESPAÑA DE LOS SIGLOS XV AL XVIII**

La superstición como construcción ideológica y el modelo cristiano de superstición

Desde los orígenes mismos de la cultura occidental puede rastrearse la existencia de conceptos ordenadores de las prácticas y creencias de las comunidades humanas organizadas. Las nociones de pecado, de honor, de delito y de enfermedad son claros ejemplos de estas herramientas clasificatorias y discriminantes. El concepto de superstición constituye otro punto de referencia a partir del cual se han edificado muchas de las estructuras básicas de la cultura europea moderna, a partir de sus raíces clásicas, germánicas y judeocristianas¹. Los conceptos nodales de superstición, delito, pecado, deshonor y patología, se imbrican así en el origen mismo del ejercicio de la dominación política, ideológica y cultural del occidente cristiano. La afirmación de que ciertos actos conforman una acción legalmente punible², de que ciertas prácticas atentan contra la voluntad de la divinidad³, de que ciertas conductas deben catalogarse como

¹ Cfr. ROMERO, José Luis. *La cultura occidental*. Buenos Aires. Legasa. 1986. capítulo II.

² Cfr. GIULIANO, Alessandro. *Il concetto de prova. Contributo alla logica giuridica*. Milan. 1971.
FOUCAULT, Michel. *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México. Siglo XXI. 1976; MOORE, R. *The Formation of a Persecution Society: Power and Deviance in Western Europe 950-1250*. Oxford University Press. 1987; GATRELL, V.A.C.. *The Hanging Tree. Execution and the English People 1770-1868*. Oxford University Press. 1996.

³ Cfr. WENZEL, S.. "The Seven Deadly Sins: Some Problems of Research". *Speculum*. 43. 1968. pp.1-22; LITTLE, L.K.. "Pride goes before Avarice: Social Change and the Vices in Latin Christendom". *The American Historical Review*. 76. 1971. pp.16-49; CASAGRANDE, C., et VECCHIO, S.. *Les péchés de la langue*. Paris. 1991.

anormalidades patológicas⁴, de que determinadas acciones han afectado ese capital simbólico de los individuos denominado honor u honra⁵, implican necesariamente la existencia de posiciones de poder, entendidas éstas en sus manifestaciones más extremas y visibles: los estados, las iglesias, las universidades, las codificaciones legales, las comunidades científicas. Es a partir de estos espacios, en última instancia, que se definen los conceptos de verdad y realidad que los restantes grupos sociales deben aceptar⁶.

Entre mediados del siglo XV y principios del siglo XVIII florece en España, tal vez como en ninguna otra región de Europa, un peculiar género de literatura teológica menor: los tratados de reprobación de supersticiones. Entre las obras dedicadas al tema por Lope de Barrientos, obispo de Cuenca entre 1445 y 1469⁷, y las monumentales *summae* que el fraile benedictino Jerónimo Benito Feijóo publicó en Madrid entre 1726 y 1760⁸, vieron la luz en la Península una importante cantidad de manuales

⁴ Cfr. FOUCAULT, Michel, *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, México, Siglo XXI, 1989 (1966); *idem*, "Las desviaciones religiosas y el saber médico", en *La vida de los hombres infames*, Montevideo, Altamira, 1993, pp.13-24; GRACIA, Diego, "El nacimiento de la clínica y el nuevo orden de la relación médico-enfermo", en *Cuadernos Hispanoamericanos* 446-447, agosto-septiembre de 1987, pp.277-278; CUNNINGHAM, Andrew, "La transformación de la peste, el laboratorio y la identidad de las enfermedades infecciosas", en *Dynamis*, 11, Granada, 1991; ARRIZABALAGA, Jon, "Nuevas tendencias en la historia de la enfermedad: a propósito del constructivismo social", *Arbor*, 158-160, 1992, pp.150 y ss.

⁵ Cfr. PERISTANY, J.G., *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968; MADERO, Marta, *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*, Taurus, Madrid, 1992; PITT-RIVERS, Julian y PERISTANY, J.G. (eds.), *Honor y gracia*, Madrid, Alianza, 1993.

⁶ Cfr. FEYERABEND, Paul, *La ciencia en una sociedad libre*, Madrid, Siglos XXI, 1982, *passim*; SHAPIN, Steven, *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*, Chicago University Press, 1994; CHANDLER, James; DAVIDSON, Arnold and HAROOTUNIAN, Harry (eds.), *Questions of Evidence. Proof. Practice and Persuasion across the Disciplines*, Chicago University Press, 1994;

⁷ Me refiero a los tres tratados manuscritos dedicados por BARRIENTOS al tema de la superstición: *Tractado de Caso y Fortuna*, *Tractado del dormir et despearar, et del soñar...* y finalmente el *Tractado de la divinança e sus especies, que son las especies de la arte magica*. Los tres tratados se conservan en el código 6401 de la Biblioteca Nacional de Madrid. En un segundo código de la biblioteca de El Escorial (h.III.13) se encuentra reproducido solamente el tercero de los tratados. De acuerdo con la crítica especializada, la composición de las obras puede datarse entre 1434 (versión oral) y 1437 (versión escrita), aunque es evidente que el manuscrito de la BNM no es el original, pues son múltiples los posibles errores de copia detectados en el mismo (*Textos y Concordancias del Tratado de adivinança y de magia*, edición a cargo de María Isabel MONTOYA, Madison, 1994, p.10, n.2).

Otros autores como Paloma CUENCA MUÑOZ se inclinan por datar la composición de las obras durante los años en los cuales Lope de Barrientos regió la diócesis conquesa, entre 1445 y 1469. Para Cuenca Muñoz la fecha ante quem sería 1454 (Cfr. CUENCA MUÑOZ, Paloma, *El "Tractado de la Divinança" de Lope de Barrientos. La magia medieval en la visión de un obispo de Cuenca*, Exmo. Ayuntamiento de Cuenca, 1994, p.23 y 29).

⁸ Hago referencia por supuesto al difundido *Teatro Crítico Universal*, cuyos nueve volúmenes fueron dados a la estampa en Madrid entre 1726 y 1740; y a las *Cartas eruditas y curiosas*, distribuidas en cinco volúmenes editados entre 1742 y 1760.

antisupersticiosos. Se destacan entre otros, a causa de su influencia posterior o de sus peculiares condiciones de producción, el *Tractatus de superstitionibus*, de Martin de Arlés o Andosilla (Lyon, 1510); el *Tratado de las supersticiones y hechizeries*, del franciscano Martin de Castañega (Logroño, 1529); el *Tratado de reprobacion de supersticiones y hechizeries* del polígrafo aragonés Pedro Ciruelo (Alcalá de Henares, 1530); el breve tratadito *De Magia*, inserto en las *Relecciones Teológicas* de Fray Francisco de Vitoria (Salamanca, 1557; pronunciada 1540); el *Tratado de la verdadera y falsa propheta*, de Juan de Horozco y Covarrubias (Segovia, 1588); el *Adversus Fallaces et Superstitiosas Artes* de Benito Perer (Ingolstadt, 1591); el extenso *Epitome Delictorum sive de magia in qua aperta vel occulta invocatio daemonis intervenit*, del polémico Francisco Torreblanca y Villalpando (Sevilla, 1618); y el peculiar *Tribunal de supersticion ladina*, del aragonés Gaspar Navarro (Huesca, 1631). Mención aparte merecen las *Disquisitionum magicarum* del jesuita Martín del Río, (Amberes, 1599), monumental síntesis final de la concepción escolástica-medieval de las nociones de magia y superstición, de enorme influencia en el resto del continente europeo y en el Nuevo Mundo.

Esta enumeración incompleta revela de manera contundente la importancia que el discurso antisupersticioso adquirió en la España moderna. En su conjunto, esta extensa lista de manuales de reprobación de prácticas y creencias muy difundidas en suelo ibérico, conforma una de las mejores manifestaciones del modelo cristiano de superstición. Denominamos de esta manera a uno de los tres grandes paradigmas antisupersticiosos que, de manera esquemática, han existido en el seno de la cultura occidental europea desde el surgimiento de la misma palabra *superstitio*. A un modelo antiguo o clásico de superstición, anterior y ajeno aún a toda influencia cristiana, y representado por Cicerón⁹ o Plinio¹⁰ entre otros, puede oponerse un modelo cristiano de superstición que se encuentra conformado ya con claridad en la obra de los Padres de la Iglesia, como Lactancio¹¹, Agustín de Hipona¹² e Isidoro de Sevilla¹³. Sucede a este segundo paradigma un modelo moderno de superstición, hijo de las revoluciones intelectuales que afectaron a la cultura europea desde mediados del siglo XVII: la revolución científica, la ilustración enciclopedista del Siglo de las Luces, el positivismo decimonónico. Con mayores o menores transformaciones, este último modelo sobrevive hasta el presente, y se ha convertido en parte de nuestro sentido común cotidiano¹⁴.

⁹ Los tratados ciceronianos en los que pueden hallarse con claridad las características del modelo antiguo clásico de superstición son *De natura deorum* y *De divinatione*.

¹⁰ Puede hallarse una buena muestra del pensamiento de Plinio acerca de la superstición en el libro XXVIII de las *Naturales Historiae*. Ver particularmente los capítulos III a V.

¹¹ Ver las *Institutiones Divinas*. II.15 y II.17.

¹² La concepción de Agustín de Hipona acerca del concepto de superstición puede hallarse con claridad en *De Doctrina Christiana*. Ver particularmente los fragmentos II.XX.30-31 y II.XXIX.45.

¹³ Ver esencialmente el capítulo IX del libro VIII de las *Etimologiae*, dedicado a los *magi*.

¹⁴ Sobre la superstición en las grandes ciudades actuales puede verse PEREZ ÁLVAREZ, MARINO (comp.). *La superstición en la ciudad*. Madrid. Siglo XXI. 1993.

El modelo cristiano de superstición posee por su parte una larga historia. Cristalizado en obras tales como el *De civitate Dei* y el *De doctrina christiana* agustinianos o en las *Etymologiae* isidorianas¹⁵, reproducido luego en la innumerable cantidad de penitenciales y correctores escritos por los obispos alto-medievales¹⁶, sufre en el siglo XIII una refundación, como en muchos otros aspectos de la teología cristiana, con la aparición de las monumentales *summae* de Tomás de Aquino. El Aquinate, de acuerdo con la obsesión por la figura del demonio que comenzaba a dominar a la teología bajomedieval¹⁷, acentuó el carácter diabólico de las prácticas y creencias supersticiosas, en particular a través de la definición de la novedosa imagen del pacto tácito o implícito con el demonio¹⁸. Al margen del viejo mito del pacto diabólico explícito, que implicaba una negociación concreta entre el hombre y el espíritu del mal, la nueva noción de pacto permitía calificar de conjura diabólica cualquier acción que la moral eclesiástica condenara, al margen de la verdadera intención y del conocimiento concreto del individuo supersticioso. De acuerdo con estas nuevas definiciones teológicas, las supersticiones fueron catalogadas como pactos tácitos con el demonio, adquiriendo de esa manera una gravedad, cercana a los pecados de apostasía y demonolatría. La comprensión que, a causa de la ignorancia de la masa campesina atenuaba la severidad de los pastores de la temprana y de la alta Edad Media, dio paso desde fines del siglo XIII a un endurecimiento del discurso: luchar contra las prácticas supersticiosas era combatir al mismo tiempo contra una verdadera conjura maligna de dimensiones inusitadas. El peso de esta nueva noción escolástica de superstición explica en gran medida la inédita profundidad de los emprendimientos que llevaron adelante las élites político-ideológicas

¹⁵ Cfr. SCHMITT, Jean-Claude, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992, capítulo 1 y 2.

¹⁶ Tal es el caso de la producción antisupersticiosa de los siglos IX a XI (Rabanus Maurus, Burcardo de Worms, Ivo de Chartres, Hincmaro de Reims). El razonamiento y al descripción isidoriana continúan presentes aún en Graciano, Hugo de San Víctor y Juan de Salisbury. Cfr. THORNDIKE, Lynn, *A History of Magic and Experimental Science during the first thirteen centuries of our era*, New York, The MacMillan Company, 1923, vol. I, p. 631. Ver también GIORDANO, Oronzio, *Religiosidad popular en la Alta Edad Media*, Madrid, Gredos, 1983, apéndice documental.

¹⁷ Cfr. RUSSELL, Jeffrey Burton, *Lucifer. The devil in the Middle Ages*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1992 (1984), capítulos 9 a 11; DELUMEAU, Jean, *El miedo en Occidente (Siglos XI-VI-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid, Taurus, 1989 (1978), capítulo 7; QUAIFFE, G.R., *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona, Crítica, 1989, capítulos 2 y 4. Una magnífica síntesis sobre los problemas teológicos suscitados en los siglos XV y XVI por el creciente poder atribuido al demonio puede verse en MIDELFORT, H.C.E., *Witch Hunting in Southwestern Germany, 1562-1684. The Social and Intellectual Foundations*, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1972, capítulos 2 y 3. Una síntesis de las diversas variantes de los discursos demonológicos entre los siglos XV y XVII puede verse en HOUDARD, Sophie, *Les sciences du diable. Quatre discours sur la sorcellerie*, Paris, Les éditions du Cerf, 1992 (analiza el *Malleus Maleficarum*, y las obras de Bodin, Bogue y Pierre de Lancre). Recientemente Stuart CLARK ha publicado un extenso análisis que sintetiza con exhaustividad la literatura demonológica del periodo (Cfr. *Thinking with demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Clarendon Press, 1997).

¹⁸ Cfr. SCHMITT, Jean-Claude, *op.cit.*, p. 111.

a partir de los inicios mismos de la modernidad clásica¹⁹ contra el conjunto de prácticas que aquellas consideraron como manifestaciones de la magia. Este proceso se vio acentuado por fenómenos como la centralización estatal²⁰, el contrarreformismo católico²¹, el ascetismo puritano protestante²², la extirpación de las religiones indígenas americanas²³, las revueltas campesinas y populares de comienzos del siglo XVI²⁴. Por todas estas razones el concepto de superstición, pese a su largo desarrollo en el seno de la cultura occidental, nunca jugó un papel tan trascendente como en el período que abarcan los siglos XIV a XVII, cuando se convirtió al mismo tiempo en un delito y en un pecado. Como tal, nunca tuvo la noción de *superstitio* la capacidad de afectar las creencias y las prácticas más íntimas de las comunidades humanas como lo hizo en el medioevo tardío y en la modernidad temprana.

Por otra parte, el momento de la historia del modelo cristiano de superstición que nos proponemos analizar a continuación, aquel propio de los siglos de la modernidad

¹⁹ Cfr. BURKE, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991, tercera parte, capítulos 8 y 9.

²⁰ Cfr. MUCHEMBLÉ, Robert, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne (XV-XVIII siècle)*, Paris, Flammarion, 1977, capítulo V.

²¹ Cfr. CONTRERAS, Jaime, *El Santo Oficio de la Inquisición de Galicia (poder, sociedad y cultura)*, Madrid, Akal, 1982, capítulos II-III y VI-VII; SALLMAN, Jean-Michel, *Chercheurs de trésors et jeteuses de sorts. La quête du surnaturel à Naples au XVIe siècle*, Paris, Aubier, 1986, capítulos III y IV; DEDIEU, Jean-Pierre, *L'Administration de la Foi. L'Inquisition de Tolède (XVI-XVIII siècle)*, Madrid, Casa de Velázquez, 1989, capítulos 12-15; SOERGEL, Philip M., *Wondrous in His Saints. Counter-Reformation Propaganda in Bavaria*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1993, capítulos 3 y 6; PO-CHIA HSIA, Robert, *The world of catholic renewal. 1540-1770*, Cambridge University Press, 1997, *passim*; CHATELIER, Louis, *The religion of the poor: rural missions in Europe and the formation of modern catholicism. c.1500-c.1800*, Cambridge University Press, 1997. Continúa siendo de utilidad la aproximación, en algunos aspectos superada, del clásico ensayo de Jean DELUMEAU. *El catolicismo de Lutero a Voltaire*, Barcelona, Labor, 1973; ver especialmente segunda parte, capítulos III y IV.

²² Sobre la represión de las creencias populares y de las formas de pensamiento mágico por parte de las Iglesias reformadas ver MONTER, E. William, *Enforcing Morality in Early Modern Europe*, Aldershot, Variorum, 1987; PO-CHIA HSIA, Robert, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550-1750*, London and New York, Routledge, 1989; WHITTING, Robert, *The Blind Devotion of the People. Popular Religion and the English Reformation*, Cambridge University Press, 1989, pp.17-82; SCRIBNER, R.W., *For the sake of the Simple Folk. Popular Propaganda for the German Reformation*, Oxford, Clarendon Press, 1994 (1981), capítulos 4 y 5; UNDERDOWN, David, *Fire from Heaven. Life in an English Town in the Seventeenth Century*, New Haven and London, Yale University Press, 1992, capítulos 3 a 5; TOLLEY, Bruce, *Pastors and Parishioners in Württemberg During the Late Reformation 1581-1621*, Stanford (Cal.), Stanford University Press, 1995, pp.64 y ss.; SCOTT DIXON, C., *The Reformation and rural society: The parishes of Brandenburg-Ansbach-Kulmbach 1528-1603*, Cambridge University Press, 1996, pp.162-193.

²³ Cfr. GRUZINSKI, Serge y BERNAND, Carmen, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, México, FCE, 1992; PERRY, Mary Elisabeth and CRUZ, Anne J., *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, Berkeley, University of California Press, 1991 (ver especialmente los artículos de Richard GREENLEAF, Klor de ALVA, Moreno de los ARCOS y QUESADA).

²⁴ Cfr. GINZBURG, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik, 1986 (1976), pp.184-187.

clásica, posee a su vez nuevas peculiaridades: si hasta comienzos de la Escolástica el discurso teológico había discutido acerca del concepto genérico de superstición, a partir del siglo XV se hace común pasar de la superstición a las supersticiones. De una desordenada enumeración de prácticas realmente existentes producto de necesidades pastorales, tal como se hallan en los breves tratados alto-medievales, o de una casuística abstracta propia de los regodeos intelectuales de la dialéctica, tal como encontramos en la producción de escolástica tardo-medieval, los manuales antisupersticiosos de los siglos XV a XVIII, y en particular los españoles, ponen énfasis en el análisis y reprobación de infinidad de prácticas y creencias particulares, abarcando la totalidad del espectro posible de supersticiones realmente existentes²⁵.

Al margen de las enormes limitaciones que supone la división tripartita entre tres modelos de superstición, uno clásico-antiguo, otro cristiano y un tercero moderno de matriz científico-racionalista, esta propuesta de análisis posee la enorme ventaja de facilitar la comprensión de las grandes diferencias a partir de las cuales ha sido concebido el término superstición, desde sus orígenes hasta la actualidad. Mientras que para los modelos clásico y moderno la superstición es esencialmente una falta intelectual propia de grupos sociales como el campesinado o las clases populares, o bien una carencia cultural propia de estadios vitales como la niñez y la vejez, para el modelo cristiano la superstición es un pecado, una falta contra el primer mandamiento del decálogo mosaico, un delito emparentado con la idolatría y la apostasía. En el modelo cristiano de superstición no se trata ya de educar o de ilustrar: se trata de reprimir, de erradicar un conjunto de faltas graves contra la omnipotente divinidad judeo-cristiana.

El concepto de superstición posee, por lo tanto, dos características esenciales: por un lado, una notable perduración a lo largo del tiempo; por el otro, un acentuado carácter histórico, expresado en los frecuentes cambios de contenido que dichos conceptos han sufrido a lo largo de los siglos.

La principal razón de ambos caracteres esenciales, es que la noción de superstición, al igual que aquellas otras de patología, delito, honor y pecado antes mencionadas, conforman conceptos que los idiomas han creado como matriz de clasificación, como epítetos ordenadores dirigidos a calificar axiológicamente las conductas de los otros. De esta manera, estas nociones construyen lugares comunes para el conjunto de los agentes de una sociedad determinada. Estos lugares, sustentados en redes de

²⁵ No pretendo afirmar que los manuales de reprobación de supersticiones reflejan en su totalidad prácticas realmente existentes en el campo y ciudades españolas de los siglos XVI y XVII. Si bien muchas de las ceremonias y creencias reprobadas se hallaban muy difundidas en suelo ibérico -nóminas, saludadores, ensalmadores, descomulgadores de nublados, mal de ojo, *maleficium*, horóscopos, etc.-, muchas otras reflejan tan sólo la erudición clásica de muchos teólogos españoles de la modernidad temprana. En particular las infinitas formas de adivinación que repiten incansablemente todos los tratados del periodo, no son sino una reproducción un tanto acritica de fragmentos de las *Etimologías* de Isidoro de Sevilla, o bien prácticas muy difundidas en la literatura griega y latina de la antigüedad clásica pre-cristiana.

oposiciones bipolares (bueno/malo, espiritual/material, normal/anormal) hacen posible la producción de un mundo común y sensato, de un mundo de sentido común²⁶.

Si bien las culturas dominantes poseen como objetivo último la internalización de estas nociones de enfermedad, delito, pecado o superstición, de manera que los individuos puedan aplicarse estos conceptos a sí mismos y calificar así sus propias conductas, la realidad revela que en la práctica estos términos son aplicados por quienes los construyen y generan -juristas, médicos, teólogos- a las conductas de otros; todos ellos poseen esencialmente un carácter normativo.

En definitiva, todas estas nociones a las que nos venimos refiriendo, y de manera particular el concepto de superstición, no son sino un producto arbitrario de dificultosos y contradictorios procesos de construcción ideológica, entre los muchos que caracterizan la institución imaginaria de la sociedad²⁷, proceso de construcción varias veces repetido a lo largo del tiempo, y a partir del cual dichas nociones claves toman existencia concreta, logrando afectar las vidas cotidianas de los individuos.

El objetivo del presente artículo es poner de manifiesto, a partir del análisis de los tratados antisupersticiosos españoles de los siglos XV a XVIII, los principales caracteres que revelan las complejas contradicciones y las intensas polémicas que condicionaron la conformación del modelo de superstición propio del discurso cristiano. Para ello, analizaremos los dos aspectos que mejor ponen de manifiesto el carácter de construcción ideológica de la noción de superstición: la definición del sujeto supersticioso, en tanto *homo superstitiosus* abstracto y genérico; y en segundo término, las dificultades, discusiones y polémicas generadas a la hora de calificar de manera unánime la naturaleza lícita o ilícita de ciertas prácticas, ritos o creencias concretas.

Homo superstitiosus: la definición del sujeto de la superstición en la España de la modernidad temprana

El modelo clásico-antiguo identificaba como sujeto abstracto paradigmático de la superstición a los sectores populares, al vulgo campesino, a las mujeres, a los niños, a las viejas. Algo similar ocurrirá con el modelo moderno científico-racionalista. Si bien el modelo escolástico-tomista vigente en nuestro objeto de estudio, la literatura antisupersticiosa española, recurre a una representación ficcional de características similares, una lectura atenta de las fuentes permite percibir que en determinados momentos el sujeto del discurso antisupersticioso podía hallarse en otros sectores sociales al margen de las clases populares.

²⁶ Cfr. BOURDIEU, Pierre. *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid. Taurus. 1988. p.479.

²⁷ Cfr. CASTORIADIS, Cornelius. *La institución imaginaria de la sociedad*. Buenos Aires. Tusquets. 1993 (1975). capítulos III, IV y VII.

A pesar de que la definición del término *superstitio* presenta variantes importantes en los textos de la antigüedad latina²⁸, en los grandes tratados de Cicerón el sujeto supersticioso parece relacionarse de manera explícita con los sectores populares, el vulgo, con determinados grupos como los niños, las mujeres, y particularmente las ancianas. Desde esta perspectiva la superstición es fundamentalmente una falta intelectual, una carencia cultural antes que una falta religiosa o moral. Afirmar Cicerón en *De natura deorum*:

“¿Véis, pues, cómo de una válida y verdadera filosofía de la naturaleza se ha llegado por evolución a esos dioses fantásticos y ficticios?. La perversión ha sido la fuente de creencias falsas, crasos errores y supersticiones apenas por encima del nivel de los cuentos de viejas. (...) Estas leyendas y estas creencias están llenas de necedad; y están llenas de insensateces y absurdos de todas clases”²⁹.

²⁸ Si bien las definiciones ciceronianas de superstición que se analizarán a continuación, tuvieron una influencia y una difusión de la que carecieron otros autores, no fueron las únicas reconocibles en la Antigüedad latina. Para el incrédulo Lucrecio, la superstición podía relacionarse con cualquier forma de temor a los supuestas fuerzas divinas, tal como afirmara en *De rerum natura* (Liber primus, 62-79): “*Humana ante oculos foede cum vita iaceret/in terris oppressa gravi sub religione/ quae caput a caeli regionibus ostendebat/ horribili super aspectu mortalibus instans/ primum grauius homo mortalis tollere contra/ est oculos ausus primusque obsistere contra/ quem neque fama deum nec fulmina nec minitanti/ murmure compressit caelum (...). quare religio pedibus subiecta vicissim/ opteritur, nos exaequat victoria caelo*”. (“La existencia humana yacía manifiesta y afrentosamente sobre la tierra oprimida por agobiante religión, que mostraba su rostro desde las regiones celestes sobreponiéndose con horrible aspecto a los mortales, cuando por primera vez se atrevió a levantar sus ojos mortales contra ésta y a contrarrestarla el primero un varón griego a quien el renombre de los dioses no amedrentó, ni el rayo, ni el cielo con amenazador retumbo (...). Y pues que arrojada a sus pies la religión es a su turno pisoteada, hasta el cielo nos alza la victoria”). Tito LUCRECIO CARO, *De la naturaleza de las cosas*, edición bilingüe. Obras completas de Lisandro Alvarado, vol. VI, Caracas. Ministerio de Educación. 1958. p.287 (texto latino) y 21 (traducción española). Resulta interesante la exégesis que de estos versos de Lucrecio realiza Servio, el comentarista de Virgilio: “...secundum Lucretium superstitio est superstantium rerum, id est caelestium et divinarum, quae super nos stant, inanis et superfluus timor” (SERVII GRAMMATICI, op.cit., p.226). Para el gramático Festo, el supersticioso es el que rinde culto a los dioses extranjeros: “Religiosi dicuntur, qui faciendarum praetermittendarumque rerum divinarum secundum morem civitatis dilectum habent, nec se superstitionibus implicant” (*De verborum significatu cum Pauli epitome*, edidit W.M.LINDSAY, Leipzig. 1913. p.366).

²⁹ Liber secundus. XXVIII. 70: “*Idestisne igitur, ut a physicis rebus, bene, atque utiliter inventis, tracta ratio sit ad commentitios et fictos deos?. Quae res genuit falsas opiniones, erroresque turbulentos, et superstitiones pene aniles. (...) Haec et dicuntur, et creduntur stultissime, et plena sunt inutilitatis, summaeque levitatis*” (M.TULII CICERONIS, *Opera in XII tomos distributa*, operas dirigente P.I.PEREYRA, Matruti et Regia Typographia. 1797. tomos decimus, pp.414-415). La traducción castellana citada fue extraída de Marco Tulio CICERÓN, *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid. Sarpe. 1984. pp.147-148.

En tanto que en *De divinatione*, vuelve a utilizar términos similares:

“...pues, por una parte, en todas las cuestiones es torpe la temeridad y el error en el asentir; por otra parte, lo es especialmente en este tópico en el que tiene que juzgarse cuánto crédito debemos dar a los auspicios y a los ritos sagrados y a las prácticas religiosas. En efecto, hay el peligro de que nos envolvamos o en un crimen impío si las desatendemos, o en una superstición de anciana si las aceptamos”³⁰.

De acuerdo con la opinión de Cicerón, si la superstición oprime las almas de todos, se apodera particularmente de la debilidad de los hombres (“*hominum imbecillitatem occupavit*”)³¹. La falta de tipo intelectual es subrayada con mayor énfasis por Virgilio, quien utiliza en *La Eneida* el término *vana superstitio* para referirse a las creencias sin fundamento, superfluas y huecas, sin contenido real³². Servio, comentarista de Virgilio, recoge la etimología ciceroniana al comentar la expresión *vana superstitio* utilizada por el autor de *La Eneida*, recurriendo a apelativos como “*stultae*” y “*timor superfluous et delirius*”³³. En la *Primera Epístola a Timoteo*, Pablo de Tarso reflexiona de manera similar relacionando la excesiva credulidad con carencias de tipo cultural e intelectual³⁴.

³⁰ Liber primus, IV, 7: “*Nam cum omnibus in rebus temeritas in assentiendo errorque turpis est, tum in eo loco maxime in quo iudicandum est quantum auspiciis rebusque divinis religionique tribuamus: est enim periculum, in aut neglectis iis impia fraude aut susceptis anili superstitione obligemur*” (Marco Tulio CICERÓN, *De la adivinación*. Introducción, traducción y notas de Julio PIMENTEL ÁLVAREZ, México, Unam, 1988, pp.4-5).

³¹ *Ibid.*, p.148.

³² *Eneida*, Lib.VIII, 184-189: “*Postquam exempta fames, et amor conpressus edendi, rex Evandrus ait: non haec sollemnia nobis, has ex more dapes, hanc tanti numinis aram vana superstitio veterumque ignara deorum inposuit: saevis, hospes troiane, periculis servati facimus, meritosque novamus honores*”. (“Luego que hubieron saciado el hambre, hablóles en estos términos el rey Evandro: ‘Estas sacras ceremonias que veía, este solemne festín, ese altar dedicado a una divinidad tan poderosa, no nos los impone una vana superstición, ignorante de las antiguas tradiciones religiosas: libertados de un horrendo peligro, ¡oh huésped troiano! dedicamos esta fiesta a renovar y a honrar la memoria de un gran beneficio recibido!’”).

P. VERGILIUS MARONIS. *Opera omnia. Obras completas*. texto latino-español. traducidas al castellano por don Eugenio de Ochoa. 2.de.. Paris-México. Ch.Bouret. 1877. pp.480-481. La bastardilla es mía.

³³ “*‘VANA SUPERSTITIO superstitio est timor superfluous et delirius, aut ab ancilis dicta superstitio, quia multae superstites per aetatem delirant et stultae sunt’*” (SERVII GRAMMATICI. *Qui feruntur in Vergilii Carmina commentarii*. Comm. ed.G.THILO et H. HAGEN. Leipzig. 1883. vol.II (Aeneidos librorum VI-XII). p.226).

³⁴ I. Tim., 1.4-7. “...y no presten atención a fábulas y genealogías interminables, más aptas para promover discusiones que para la realización de los planes de Dios... El fin de esta intimación es la caridad de un corazón puro (...) y de una fe sincera, de las cuales algunos se desviaron, perdiéndose en palabras vanas, pretendiendo ser doctores de la ley: sin comprender ni lo que dicen ni lo que categóricamente afirman”. (Cito de la traducción castellana realizada por Ediciones Paulinas, bajo la dirección del Dr.Evaristo MARTÍN NIETO. 21ª edición. Madrid. 1980).

La asimilación de la superstición con una carencia propia del intelecto antes que de la formación moral o de la práctica del culto divino es uno de los aspectos que acercan al modelo antiguo de superstición y al modelo contemporáneo originado luego de las revoluciones intelectuales de los siglos XVII y XVIII. Los niños, las viejas, y el vulgo en general se convierten entonces en los *homines superstitiosi* genéricos y abstractos a los cuales hacen referencia los discursos antisupersticiosos generados por ambos modelos.

La posibilidad de identificar al sujeto de la superstición en el modelo cristiano medieval es, por el contrario, una tarea mucho más compleja. Lo es en particular, porque la construcción del concepto de superstición y la identificación de las prácticas y creencias concretas que debían caracterizarse como supersticiosas, corrió por cuenta de un reducido grupo de integrantes de la alta cultura teológica del período. En oposición a esta élite clerical-teológica productora de significados y valores, se encontraba el resto de la sociedad cristiana: la nobleza, la élite comerciante, el campesinado, los pobres urbanos, los profesionales liberales, los sectores bajos y medios del clero; también los propios monarcas, y aún aquellos sectores de la prelatría no especializados en la práctica pastoral o en la reflexión teológica. Debemos incluir a su vez a los grupos laicos intelectuales, en particular a partir de los últimos siglos de la Edad Media.

El monopolio de la reflexión antisupersticiosa en manos de un grupo reducido de pastores e intelectuales de la jerarquía eclesiástica, convertía al resto de la sociedad en su conjunto, incluyendo a una gran parte del clero no jerárquico, en potenciales sujetos de la superstición, en posibles *homines superstitiosi*. La lenidad con la cual se llevó adelante durante gran parte de la Edad Media la lucha contra las formas mágicas de pensamiento³⁵, así como los acomodamientos estratégicos a los que recurrieron los

³⁵ La severidad presente en los códigos legales germánicos se aplicaba particularmente al *maleficium*, por cuanto dicha práctica se asimilaba a otras formas de delito contra la vida y la propiedad de las personas (Cfr. COHN, Norman, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid, Alianza, 1987 (1976), capítulo 8; HOMET, Raquel, "Cultores de prácticas mágicas en Castilla medieval", en *Cuadernos de Historia de España*, 63-64, Universidad de Buenos Aires, 1980, pp.180-182). Pero las penas que los penitenciales aplicaban a las simples creencias supersticiosas que no implicaran daños a terceros, eran leves, y nunca afectaban la vida o la propiedad de los acusados (Cfr. GIORDANO, Oronzo, *op.cit.*: ver particularmente a lo largo de todo el libro, las penitencias que los autores de correctores y manuales de confesores ordenaban a quienes realizaban prácticas supersticiosas). Una de las características revolucionarias de la caza de brujas fue que, en ciertos lugares como el sudoeste del Sacro Imperio, la simple asistencia al sabbat, el solo pacto con el demonio, la sola apostasía, comenzaron a justificar la pena capital, al margen de si el acusado hubiera o no provocado daños concretos a terceros por la vía del *maleficium* (Cfr. MIDELFORT, H.C.E., *op.cit.*, capítulo 3). En lugares como Inglaterra, sin embargo, el maleficio, y no el pacto o la asistencia al sabbat, continuó siendo la figura jurídica que permitía la condena a muerte de los convictos por brujería (Cfr. MACFARLANE, Alan, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, Prospect Heights (Ill.), Waveland Press, Inc., 1991, capítulos 10-15; una visión más reciente puede verse en SHARPE, James, *Instruments of darkness. Witchcraft in England 1550-1750*, London, Penguin, 1996, pp.75 y ss.)

prelados del primer milenio de cristianismo³⁶, evitó los conflictos que efectivamente comenzaron a producirse cuando la alta cultura teologal redefinió la gravedad de la práctica supersticiosa, y cuando los estados y las iglesias iniciaron desde comienzos mismos de la modernidad clásica intensas campañas contra la persistencia de las diversas formas de la mentalidad mágica.

El principal problema que debieron enfrentar los productores de los discursos antisupersticiosos de los siglos XIII a XVII fue el hecho de que muchas de las creencias y de los ritos reprobados por el nuevo modelo, que acababa de asimilar superstición con pacto diabólico implícito, eran practicadas o defendidas por amplios sectores sociales al margen de aquel sujeto abstracto del modelo antiguo de superstición, el vulgo campesino, las ancianas y los niños. La intensificada tarea antisupersticiosa emprendida por la alta cultura teologal, debía comenzar entonces incluyendo a aquellos grupos, a quienes por otra parte la élite clerical necesitaba asociar en la tarea de erradicación de las formas de pensamiento mágico condenadas por la ortodoxia eclesiástica.

Los tratados de reprobación de supersticiones españoles debieron resolver esta contradicción proponiendo una doble construcción ficticia: por un lado, la de un *Homo Superstitiosus* genérico, a quien se continuó relacionando con el vulgo; y por otro lado, la de una élite intelectual y letrada, más amplia que la que conformaba el restringido grupo de productores de verdades teológicas, y a la cual se suponía en términos ideales completamente al margen del pecado de superstición. Ciertas fisuras del discurso antisupersticioso permiten, sin embargo, afirmar que sus autores eran conscientes de la necesidad de instruir a los agentes de la lucha contra la superstición al mismo tiempo que a los supuestos sujetos de la creencia supersticiosa: la realidad indicaba que aquellos se hallaban en igualdad de condiciones que los sectores populares en lo que respecta a la confusión conceptual entre las prácticas y las creencias lícitas e ilícitas. El discurso antisupersticioso conformaba así un doble sujeto de la superstición: el sujeto explícito conformado por el vulgo ignorante, y el sujeto implícito, el lector modelo³⁷ al cual iba dirigido en primer lugar estos tratados de reprobación -sacerdotes, médicos, letrados, aristócratas y monarcas-, quien debía internalizar el modelo cristiano de superstición antes de pretender imponerlo en el sujeto explícito, en los sectores populares urbanos y rurales.

El *Catecismo de Pedro de Cuéllar* (1325) constituye un punto de partida adecuado para el relevamiento documental que emprendemos a continuación, por cuanto se trata del primer catecismo extenso escrito en lengua castellana³⁸. El discurso de Pedro de

³⁶ Cfr. FLINT, Valerie I.J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*. Princeton (NJ.). Princeton University Press. 1994; MATHEWS, Thomas F., *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton (NJ.). Princeton University Press. 1995; ROUSSELLE, Aline, *Croire et guérir. La foi en Gaule dans l'Antiquité tardive*. Paris. Fayard. 1990.

³⁷ Utilizo el término con el sentido que le da Umberto Eco en *Lector in fabula. La cooperación interpretativa en el texto narrativo*. Barcelona. Lumen. 1981. capítulo 3.

³⁸ Cfr. MARTÍN, José Luis y LINAGE CONDE, Antonio, *Religión y Sociedad Medieval. El Catecismo de Pedro de Cuéllar (1325)*. Salamanca. Junta de León y Castilla. 1987. p.10.

Cuéllar es, tal vez, el texto que menos se preocupa por disimular el hecho de que el clero del obispado segoviano debía ser instruido en las verdades de la fe al mismo tiempo que el conjunto de la población laica. La opinión que el autor del catecismo tiene de los clérigos de su diócesis no podía ser más adversa:

"Onde porque vemos grand simplicitat en la mayor parte de los clérigos de nuestro obispado que non entienden asi como deven los articulos de la fe nin los sacramentos nin los mandamientos, ante trayendolos por los labios cada dia non entienden que dizen nin saben que es. E segund el sabio leer e non entender es despreçar, por ende fue nuestra voluntat de poner en este quaderno algunas cosas de romance e de otras cosas para alumbramiento de los dichos simples clérigos que non lo entienden asi como es dicho e era menester..."³⁹.

"...conviene que para los simples clérigos que digamos alguna cosa superficialmente porque entiendan mas de lo que agora entienden"⁴⁰.

Por oposición al *Catecismo de Pedro de Cuéllar*, el anónimo *Directorio para la visita pastoral de un arcediano*, redactado en la diócesis de Pamplona probablemente en la segunda mitad de la década de 1350⁴¹, expresa de manera más sutil la misma realidad. El documento tenía como objetivo ordenar las tareas de inspección de los arcediáconos, una de las dignidades de la catedral pamplonesa, razón por la cual el texto se encuentra redactado en latín a diferencia del documento anterior. Este breve *Directorio* recomienda amonestar a los párrocos navarros para que durante la misa dominical recuerden a su feligresía las más elementales verdades de la fe: los siete pecados capitales, los diez mandamientos, los cinco sentidos con los cuales se podía pecar, y el *Pater Noster*. Pero el hecho más sugestivo es que el autor anónimo incluye y desarrolla dichos contenidos, motivo por el cual el directorio se convierte en realidad, hacia el final, en un verdadero catecismo, que no debía indudablemente orientarse a la formación de los arcedianos sino a la instrucción de los propios párrocos diocesanos. Bajo las formas de un texto para consumo de la jerarquía eclesiástica se escondía entonces, un breve catecismo para la reafirmación de las verdades cristianas por parte de los curas rurales⁴².

³⁹ *Ibid.*, p.169.

⁴⁰ *Ibid.*, p.171.

⁴¹ GOÑI GAZTAMBIDE, José. "Directorio para la visita pastoral de un arcediano". en *Hispania Sacra*. X. 19. Madrid-Barcelona. 1957. p.3.

⁴² "...mandet eidem rectori vel curato sui archidiaconatus ut omne die dominica existente populo ad missam clare. specifice. publice doceat suos parrochianos decem precepta legis. et moneat eisdem ut sciant. addiscant et observent supradicta mandata et quod nullum eorum infringunt. et quisquis secus fecerit. incurrit in peccato mortali... Unde dicimus quod precepta legis sunt decem. ut habetur in hiis versiculis: Unum cole Deum. Ne iures vana per eum..." (GOÑI GAZTAMBIDE, J., *op.cit.* p.6).

Hacia el final del mismo siglo XIV, podemos citar un tercer texto pastoral que utiliza una metodología alternativa entre la actitud denostadora de Pedro de Cuéllar y las sutiles artimañas discursivas del autor anónimo del *Directorio*. Se trata de una traducción castellana del *Llibre de les dones* del catalán Fray Francesc Eiximenis, extenso catecismo para la consulta de las mujeres en sus diferentes estados (niñas, doncellas, casadas, viudas, religiosas)⁴³. Como era clásico en la mayoría de estas obras, Eiximenis comienza desarrollando los pecados contra el primer mandamiento, espacio que hacia fines de la Edad Media ocupaban cada vez más las prácticas supersticiosas, equivalentes modernos de las antiguas idolatrías del pueblo de Israel reflejadas en las crónicas veterotestamentarias. Luego de seis folios dedicados a las diversas formas de adivinación supersticiosa⁴⁴, el fraile catalán amonesta directamente a los clérigos ("*persona religiosa*"), a quienes recuerda que su estado agravaba la pena que correspondía a quienes caían en pecado de superstición. Nuevamente, al igual que en los dos catecismos anteriores, gran parte de la clerecía debía aprender junto con los seglares la distinción entre las creencias lícitas y los actos supersticiosos:

"E sy al dicho mandamiento (el primero) es obligado generalmente cada vno quanto mas persona rreligiosa a dios dada & a dios specialmente acostada. Por tanto dezia el santo paulinus que persona fechizera era a dios fediente & abomjnable sobre todas otras. Porque auja quebrado el pacto estrecho & mas alto que con el auja fecho por que de aqui adelante no deuja traer las señales de dios. es a saber el abito njn el nombre de persona rreligiosa..."⁴⁵.

La evidencia acerca de los grupos e individuos que conformaban el verdadero sujeto supersticioso adquiere mayor contundencia cuando nos acercamos a los inicios de la modernidad. El *Tractado de la divinança* de Lope de Barrientos, por ejemplo, escrito en las décadas centrales del siglo XV, aporta elementos sorprendentes en beneficio de la hipótesis que sustentamos. Barrientos, obispo de Cuenca, inicia con esta obra y con otras dos similares, el género de los tratados de reprobación de supersticiones en lengua romance⁴⁶. No se trata ya de un catecismo, sino de un extenso manual antisupersticioso que analiza sucesivamente muchas de las prácticas y creencias extendidas en amplios sectores de la población española. El hecho que resulta más notable es que el obispo conquense no oculta en ningún momento que el monarca Juan

⁴³ *Texto y Concordancias del Libro de las Donas*, edición semipaleográfica en microfichas de Gracia LOZANO LOPEZ, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies Ltd., Spanish Text Series 67, 1992.

⁴⁴ *Ibid.*, ff.13r-15v.

⁴⁵ *Ibid.*, fol.16r.

⁴⁶ Sobre el género de los tratados de reprobación de supersticiones ver FABIAN CAMPAGNE, *Convergencia y aculturación en la España de la primera mitad del siglo XVI. Una aproximación a partir de los tratados de reprobación de supersticiones*, tesis de licenciatura inédita, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Buenos Aires, 1994.

II de Castilla, a quien iba dirigido el tratado, debía ser el primero en aprender cuáles eran las prácticas y las creencias lícitas, de acuerdo con la recta doctrina teológica. El rey castellano, en tanto suprema instancia judicial del reino, necesitaba instruirse para poder juzgar correctamente los casos de práctica supersticiosa: en otras palabras, debía aprender mientras juzgaba, debía aprender al mismo tiempo que los acusados a quienes condenaba o absolvía. Sostiene Barrientos en el *Tractado de la Divinança*, la tercera de las obras que el prelado dedicara al tema antisupersticioso:

"...en lo qual. como dixē en el primero (tratado) de Caso e Fortuna, se muestra bien tu virtuosa condición e real deseo en querer saber lo que a todo rey e príncipe pertenesçe saber, ca, non lo sabiendo, non podrias por ty juzgar e determinar en los tales casos de arte magica, quando ante tu Alteza fueren denunciados. E por esta causa todos los principes e perlados deven saber todas las espeçies e maneras de la arte magica, porque non les acaesca lo que soy çierto que a otros acaesçio: condepnar los inoçentes e absolver los reos"⁴⁷.

La mención que Lope de Barrientos realiza de los prelados demuestra también que la definición del modelo de superstición no abarcaba sino a una reducida élite, que no incluía en ningún caso a la totalidad de la alta jerarquía eclesiástica. Unos párrafos más adelante el obispo de Cuenca afirma que muchas de las especulaciones teológicas desarrolladas en la primera parte del tratado podían resultar abstrusas para el monarca, por lo que le aconseja rodearse de sabios que pudieran explicarle las materias más complejas:

"Esta primera parte es materia muy ardua e de alta especulaçion, tal que era mejor dezirse por palabra biva que non por escriptura, por quanto ay en ella algunos passos que por escriptura serian dificiles de se entender, espeçialmente a los que non saben los prinçipios de las sçiencias; pero, considerando la excelencia de tu alto juyzio, e asimesmo conosciendo que non faltarán a tu Alteza sabios que te aclaren las dubdas que ocurrieren, porné aqui las mas palpables razones que podre e cessare de poner otras (...) que non sufren escriptura en romançe, 'porque a los ignorantes non recrescan dende mayores dubdas por las non poder entender, ca de tu alto juyzio e entendimento. çierto soy que te seran claramente manifestias e notorias. d'ellas por ty e d'ellas con poca ayuda de sabios prinçipiados"⁴⁸.

En el segundo de los manuales escritos por Lope de Barrientos, el *Tractado del dormir & despertar & del soñar*.... el obispo y consejero real aconseja a Juan II la memorización del contenido del capítulo dedicado a la adivinación. Sólo así podría el monarca castellano discernir las formas lícitas de conjeturar acerca de los eventos

⁴⁷ CUENCA MUÑOZ, Paloma. *op.cit.* p.136.

⁴⁸ *Ibid.* p.137.

futuros, y diferenciarlas de aquellas propuestas que acercaban al rey los adivinos timadores y supersticiosos:

“Enpero por quanto muchos fingen & se estienden a hablar & juzgar de las cosas aduenjeras afirmando que lo saben naturalmente & lo juzgan por causas naturales determinadas. Por que tu señoría conozca & entienda si fablan verdat & non ayan causa de peruertir tu alto entendimiento & alterar tu voluntad, por tanto exerire aqui por fin deste tractado vn capitulo muy preñado & muy deseado el qual sy lo tovjeres presto en tu memoria por el podras saber & juzgar si dizen verdat o falsa los que te fablaren delas cosas aduenjeras”⁴⁹.

En las primeras décadas del siglo XVI el género de reprobación de supersticiones española adquiere un desarrollo pleno. Autores como fray Martín de Castañega y Pedro Ciruelo publican en torno a 1530, extensos tratados en forma de libro, que adquieren así una mayor circulación que la que podían disfrutar los manuscritos de las obras de Barrientos.

El franciscano fray Martín de Castañega escribe un *Tratado de las supersticiones y hechizeries* (Logroño, 1529) por expreso pedido de don Alonso de Castilla, obispo de la diócesis riojana de Calahorra. Este prelado decidió costear de su peculio los gastos demandados por la impresión del manual antisupersticioso, con el objetivo expreso de que la obra fuera leída por todo el clero de su diócesis⁵⁰. El obispo calagurritano no admitió ninguna excepción al respecto, y amenazó con sanciones a los sacerdotes que durante las visitas de los dignatarios episcopales no pudieran demostrar conocimientos preciso del contenido de la obra de Castañega. Una vez más, el primer lector y el primer destinatario de una obra cuyo objetivo era discernir las prácticas lícitas de aquellas otras supersticiosas, no eran las clases subalternas ni los grupos de mujeres, ancianas y niños, sino esencialmente el conjunto del clero diocesano. El clero, al igual que antes el rey Juan II, en tantos agentes de la lucha contra la superstición, debían aprender al mismo tiempo que ejercían su tarea de jueces o extirpadores de supersticiones y creencias mágicas. De hecho, en la Provisión que el obispo intercala al comienzo del tratado, cita de manera expresa a “*algunos eclesiásticos y personas de merecimiento y letras*” que habían sido recientemente “*afrentados y penitenciados por la Santa Inquisición, por no estar bien introductos y doctrinados en la materia de las supersticiones...*”⁵¹. Para Alonso de Castilla no caben dudas: la definición del concepto de superstición, así como la del *homo superstitiosus* genérico que aquella conllevaba, era tarea de unos pocos, de una reducida élite teológica: “*por ser materia exquisita, en que, aun los bien dotos, hasta agora han tenido contrarias maneras de hablar*”⁵². De hecho, el prelado

⁴⁹ *Textos y Concordancias del Tratado de adivinanza y de magia...* op.cit., ff.37 v. y 38r.

⁵⁰ CASTAÑEGA, Fray Martín de. *Tratado de las supersticiones y hechizeries*, edición y estudio preliminar a cargo de Fabián A. CAMPAGNE. Colección de libros raros, olvidados y curiosos. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1997. pp.3-23.

⁵¹ *Ibid.*, p.12.

⁵² *Ibid.*, p.12.

de Calahorra terminaba aceptando el carácter bifronte del sujeto de la superstición, al reconocer párrafos más adelante que una cosa eran los "*simples y curiosos*" y otra "*los curas y eclesiásticos*" que debían instruirlos, aunque éstos últimos estaban obligados a aprender la materia antisupersticiosa al mismo tiempo que aquellos:

"Agora el R.P.Fray Martin de Castañega, muy artizado teologo y filosofo, y predicador para el dicho Santo Oficio (...) nos ha ofrecido este tratado, en que pone esta materia en muy sutil y claro estilo, para que todos sepan y entiendan la manera y posibilidad de los engaños del demonio, y conozcan las supersticiones y vanas curiosidades que entre los simples y curiosos pasan (...); porque es cierto que teniendo y leyendo este tratado, asi seran alumbrados en todas las cosas que a esta materia tocan, que no teman para ello necesidad de mas libros ni doctores..."⁵³.

A continuación don Alonso de Castilla advierte "*a todos los curas*" y a "*los otros eclesiásticos deste nuestro obispado*" que "*todos tengan sendos de estos tratados (...); avisandolos que si por no lo tener y leer en alguna culpa de supersticion cayeren, los mandaremos mas gravemente castigar*". El propio fray Martín no es menos severo que el comitente de su tratado, pues tampoco identificaba exclusivamente al sujeto supersticioso con "*los simples, curiosos e ignorantes*". Sostiene el franciscano, respecto de la utilidad de su obra:

"El cual, a mi ver, no solo aprovechara a los simples para apartarlos de sus errores y engaños diabolicos, mas aun es necesario para quitar muchas ignorancias que muchos, que, presumiendo de letrados, niegan las maneras de las supersticiones y hechizeries, que aqui se ponen, declaran y persuaden"⁵⁴.

Un año después de la obra de Castañega, ve la luz el *Tratado de reprobación de las supersticiones y hechicerías* del aragonés Pedro Ciruelo (Alcalá de Henares, 1530). Este manual tuvo una difusión sorprendente a lo largo de los dos siglos siguientes, fortuna de la que no pudo gozar la obra del ignoto fraile Castañega⁵⁵. El tratado de Ciruelo no fue producto tampoco del encargo de un obispo celoso que buscaba exterminar las prácticas supersticiosas de su diócesis; sino que fue una obra más de entre las muchas producidas por un destacado intelectual y polígrafo de la España de la primera mitad del siglo XVI. Al igual que los anteriores discursos antisupersticiosos, Ciruelo tampoco cree que las prácticas mágico-supersticiosas fueran monopolio de la ignorancia vulgar. Respecto del uso de amuletos con inscripciones exóticas y oraciones

⁵³ *Ibid.*, p.12.

⁵⁴ *Ibid.*, p.3.

⁵⁵ Cfr. TOLSADE, Francisco. "Introducción". en Pedro Ciruelo. *Reprobación de las supersticiones y hechicerías*. Madrid. Sociedad de Bibliófilos Españoles. 1952. *passim*.: DIAZ JIMENO, Felipe. *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*. Madrid. Fundación Universitaria Española. 1987. p.100. n.14.

no autorizadas, el aragonés sostiene que la ignorancia de quienes no saben leer y escribir disminuye la culpa por el pecado cometido, “*mas al que es letrado, o es ya auisado por algun letrado, non le escusa la ignorancia y peca en vsar de aquel ensalmo, o de aquella nomina*”⁵⁶. En otro párrafo, Ciruelo reconoce como eventuales sujetos de la creencia supersticiosa a prelados, grandes señores, juristas, teólogos y filósofos. Señala particularmente a aquellos que aceptaban como prodigio verdadero las *mise en scène* realizada por muchos pseudo-profetas y sanadores populares que recorrían el campo español:

“...en nuestros dias, en la España han aparecido algunas personas desta manera tenidas por muy sabias, que, o por la arte notoria, o por algun otro pacto que tenian con el diablo, el en ciertas horas y dias entraua en ellas, y les mouia la lengua a dezir tantas y tales cosas, de que se marauillauan, no solamente los legos y simples hombres, mas aun los prelados y grandes señores y muy letrados, no solo los juristas, que desta materia saben poco: mas tambien los grandes Philosophos y Theologos, a quien pertenece resistir a estos tales maleficios, y se yuan tras ellas, como bouos a oyr las cosas que dezian aquellas personas...”⁵⁷.

Preocupado también por la proliferación de charlatanes y falsos profetas, Juan de Horozco y Covarrubias publica en Segovia, en 1588, un *Tratado de la verdadera y falsa profecia*. Al igual que Pedro Ciruelo, su autor insta a las personas instruidas a desconfiar de su propia sabiduría en materia de revelaciones, y a consultar a los expertos. Sólo así podrían discriminar entre los falsos prodigios y aquellos otros dignos de crédito, “*porque si presumen de letrados, aunque lo sean no acertaran*”⁵⁸. Una vez más, el contenido de este tratado acerca de los falsos profetas no debía ser tan sólo de utilidad para el vulgo, propenso a la aceptación acrítica de farsantes milagreritos y adivinos.

El *Tribunal de Superstición Ladina* de Gaspar Navarro (Huesca, 1631), resulta una confirmación de esta constante que caracteriza al discurso antisupersticioso español temprano moderno. Los numerosos censores eclesiásticos que elogian la obra de Gaspar Navarro ponen de manifiesto que, de acuerdo con su criterio, este manual antisupersticioso podía ser leído con provecho también por doctos y letrados:

“De donde entiendo será este Libro como Farol en la engañosa noche deste mundo (...), prouechoso a todo estado de personas” (Maestro Fray Juan Bautista Lisaca de Maza)⁵⁹.

⁵⁶ Cito por la edición barcelonesa de 1628. existente en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires: *Tratado en el qual se repruevan todas las supersticiones y hechizarias*. p.129.

⁵⁷ *Ibid.*. p.109.

⁵⁸ HOROZCO Y COVARRUBIAS, Juan de. *Tratado de la verdadera y falsa profecía*. Segovia. 1588. f.56r. Cito por el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid. R-27895.

⁵⁹ NAVARRO, Gaspar *Tribunal de superstición ladina*. Huesca. 1631. f.2r. Cito por el ejemplar existente en la Biblioteca Nacional de Madrid. U-5954.

"...no ay en el cosa contra nuestra santa Fe Catholica, y buenas costumbres. antes todas muy prouechosas para todo genero de Fieles" (Doctor Martín Damasceno de Cancer, Canonigo y Vicario General)⁶⁰.

"...quanto por el prouecho general, que a todo se ha de seguir de su lectura; y en particular a los Curas, a quienes de proposito instruye de los remedios necesarios (...) contras los abusos vanos, y supersticiosos, que la ignorante Plebe tiene introduzidos..." (Doctor Geronymo Juan Nauarro, Canonigo de la Santa Iglesia de Huesca y Cathedratico de Decreto de su Uniuersidad)⁶¹.

"...he hallado en él materias muy peregrinas, doctissimamente tratadas con tan gran destreza, que acude el Autor a todo genero de gentes; a los doctos, con cosas subtiles, y doctas; y a los ignorantes con desengaño notable" (Licenciado Albaro Perez de san iuan, Canonigo de la Real Casa de Montaragon)⁶².

En las obras monumentales de Jerónimo Benito Feijóo, la doble ficción que sustentaba la construcción del *homo superstitiosus* continuaba vigente. En una de sus *Cartas eruditas y curiosas*, dedicada a la reprobación de la creencia en la existencia de días aciagos, el benedictino recurre a una muestra de su ironía proverbial: su interlocutor, *hombre letrado*, no podía pretender dudar entre "*el asenso y el disenso*" en lo que respecta a dicha creencia, sin ser reputado de *supersticioso*:

"Muy señor mío: No cese de admirar que un hombre como vuestra merced este titubiando entre el asenso y disenso al dicho popular de que el día martes es *aciago*⁶³. Confiesa vuestra merced que esta observación tiene todo el aire de vana y supersticiosa. Mas por otra parte, la experiencia de algunos considerables infortunios, que padeció en ese día, le inclina a juzgar que no carece enteramente de fundamento... Son muchísimo, á la verdad, los hombres que fundan reglas sobre las casualidades; pero estaba yo muy lejos de pensar que usted padeciese la más leve tentación de caer en este vulgar error"⁶⁴.

A pesar del célebre primer discurso de su *Teatro Crítico*, dedicado a denostar a la *voz del pueblo* con la cual la "*plebe tiraniza el buen juicio*"⁶⁵, el lector modelo de Feijóo en esta carta en la cual reprueba una extendida superstición, no es sino un calificado aunque medroso interlocutor letrado.

⁶⁰ *Ibid.*, f.2v.

⁶¹ *Ibid.*, f.5r.

⁶² *Ibid.*, f.4v.

⁶³ En bastardilla en el original.

⁶⁴ *Cartas curiosas y eruditas*, en *Obras escogidas del P. Fray Benito Jerónimo Feijóo y Montenegro*, en Biblioteca de Autores Españoles, tomo 56. Madrid, 1924, p.557.

⁶⁵ Feijoo, Benito Jerónimo. *Teatro Crítico Universal*. Madrid, Espasa-Calpe, 1958, t.I, p.85.

La acumulación de opiniones reflejadas en la literatura antisupersticiosa desde principios del siglo XIV hasta mediados el siglo XVIII, demuestra una característica propia del modelo de superstición tardo-medieval y temprano moderno en relación a los modelos clásico-antiguo y científico-racionalista: el sujeto de la práctica y de la creencia supersticiosa no se identificaba sin más con aquellos grupos -el vulgo, los ignorantes, las viejas- que podían encarnar de manera paradigmática una falta de tipo intelectual. A los ojos del reprobador de supersticiones escolástico, los notables, los letrados, y los grupos bajos y medios del clero tenían también mucho que aprender al respecto.

Desarrollaremos en el próximo apartado el segundo aspecto que revela el carácter de construcción propio del modelo cristiano de superstición: las discusiones y polémicas entre los propios reprobadores de supersticiones acerca de la naturaleza ilícita de ciertas prácticas y creencias concretas.

Cuando los reprobadores de supersticiones discutían entre sí: los matices del discurso antisupersticioso.

Las discusiones en el seno del discurso antisupersticioso es el fenómeno que mejor pone de manifiesto el hecho de que el concepto de superstición no fue sino el arbitrario producto de un difícil y por momentos contradictorio proceso consensuado de construcción ideológica.

El carácter tendencialmente maniqueo de la teología tardomedieval, producto de la utilización generalizada de la demonización como mecanismo descalificador por excelencia, encontró serios obstáculos cuando se pretendió aplicarlo a la lucha concreta contra las prácticas supersticiosas: los diversos tonos del gris comenzaron a desplazar a los negros y a los blancos que habitualmente caracterizaban a estos peculiares discursos de la alta cultura clerical.

De acuerdo con el modelo cristiano debía catalogarse como supersticiosa a toda creencia o práctica que intentara producir algún efecto que no pudiera explicarse, de manera fehaciente, ni por causas naturales ni por causas sobrenaturales⁶⁶. Las primeras - catalogadas muchas veces como causas ocultas, de acuerdo con las cosmovisiones

⁶⁶ Una sistematización tardía pero ordenada del modelo escolástico de superstición puede hallarse en un manual antisupersticioso francés del siglo XVII. el *Traité des superstitions* del abate Jean-Baptiste THIERS (Paris. 1679): "La première règle veut qu'une chose soit superstitieuse et illicite lorsque'elle est accompagnée de certaines circonstances que l'on sait n'avoir aucune vertu naturelle pour produire les effets que l'on en espère (...). Seconde règle: une chose est superstitieuse et illicite lorsque les effets que l'on en attend ne peuvent être raisonnablement attribués ni à Dieu, ni à la nature (...). Troisième règle: Une chose est superstitieuse, lorsque les effets qu'elle produit ne peuvent pas être attribués à la nature et qu'elle n'a pas été instituée ni de Dieu, ni immédiatement de l'Eglise, pour les produire (...). Quatrième règle: une chose est superstitieuse lorsque'elle se fait en vertu d'un pacte tacite ou exprès avec les démons" (Citado por BELMONT, Nicole. "Superstition et religion populaire dans les sociétés occidentales". en *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par Michel Izard et Pierre Smith*. Paris. Gallimard. 1979. pp.58-60).

pre-mecanicistas-, debían ser determinadas por los filósofos naturales; las segundas, provocadas por la intervención directa de la gracia divina, debían ser determinadas por los teólogos. Los amuletos, los horóscopos, y las diversas formas de adivinación, eran supersticiones por cuanto ninguna causa natural podía explicar los efectos que de ellas se esperaban; tampoco podían hallarse razones que justificaran la intervención divina como causa de los efectos deseados⁶⁷.

No obstante, ciertas creencias concretas suscitaban dudas, en particular porque algunos especialistas creían poder determinar la existencia de causas naturales para explicar determinados fenómenos; en tanto que otros sostenían que los mismos eran imposibles desde el punto de vista de las fuerzas de la naturaleza. Rechazada previamente, por lo tanto, la posibilidad de una intervención divina, dichas prácticas no podían ser catalogadas sino como supersticiosas. Analizaremos a continuación dos de estas creencias que ponían de manifiesto las fisuras y la falta de unanimidad entre los reprobadores de supersticiones españoles de los siglos XV a XVII: a) la afirmación de que ciertas enfermedades mentales como la melancolía o el frenesí, podían provocar que campesinos analfabetos comenzaran intempestivamente a hablar en latín, a versificar como consumados poetas, o a disputar sobre los tópicos teológicos más complejos; b) la creencia en los poderes sanadores contra la rabia, atribuidos a los especialistas populares conocidos como "saludadores".

a) *"Si el rústico puede hablar Latin, o philosophar, estando phrenetico o maniaco"*

Médicos y filósofos naturales del siglo XVI discutieron sobre la posibilidad de que un individuo iletrado que hubiera caído maniaco, frenético o melancólico, pudiera hablar en latín, versificar correctamente, filosofar con agudeza, o profetizar eventos futuros. Si bien estas discusiones pueden relacionarse con la larga tradición que defendía la existencia de una capacidad profética natural del alma, de acuerdo con Avicena⁶⁸, o con ciertos postulados del neoplatonismo reexaminados por Marsilio Ficino en la

⁶⁷ Reproducimos a continuación una aplicación concreta y práctica del modelo escolástico de superstición, realizada por Pedro CIRUELO en su tratado antisupersticioso (1530): *"Qualquiera cosa, que de nuevo se haze en el mundo, tiene causa o causas de donde procede. Y estas son en tres maneras. y no puede aver otras fuera destas: porque o procede de causas naturales, que tienen virtud para la hazer: o procede de Dios que milagrosamente obra sobre curso natural, o procede de los Angeles buenos, o malos que se juntan con las causas naturales. Pues los efetos que se hazen con las obras supersticiosas (...) no proceden de causas naturales: porque las cosas y palabras que alli se ponen no tienen virtud natural para lo hazer. Ni proceden de Dios por milagro sobrenatural: porque desto no ay testimonio en la Santa Escritura, ni en la doctrina de la Iglesia Catholica. Luego queda que aquellos efetos procedan de los Angeles que alli obran secretamente. Y no proceden de los Angeles santos del Parayso, que ellos no se agradan de vanidades..."* (CIRUELO, Pedro, op.cit., p.31).

⁶⁸ Cfr. LIBERA, Alain de, *La philosophie médiévale*. Paris, PUF, 1992 (1989), pp.103-109; Ibid, "En el origen del Renacimiento europeo...Averroes", en *El Correo de la Unesco*, febrero de 1997, p.8

Theologia Platonica⁶⁹, en la polémica teológica práctica la discusión giraba en torno al carácter supersticioso de estas creencias. Para los defensores de esta última postura, la única explicación posible para dichos prodigios debía ser la intervención del demonio. Al apoderarse de los cuerpos enfermos, Satanás era el responsable último del correcto latín o del sutil filosofar que erróneamente se atribuía al rústico frenético. Muchos otros intelectuales defendieron la tesis que sostenía que dichas creencias no eran ilícitas, sino que los fenómenos mencionados podían explicarse mediante causas naturales. Uno de los grandes defensores de esta postura fue el prestigioso médico Juan Huarte de San Juan, en su obra *Examen de Ingenios para las sciencias, en el qual el lector hallara la manera de su ingenio, para escoger la sciencia en que mas á de aprouechar...* (Baeza, 1575)⁷⁰. Para explicar estos extraños fenómenos, Huarte de San Juan recurre a las fuerzas de la naturaleza, particularmente a los cuatro humores y a la teoría de los temperamentos⁷¹ derivada de aquellos:

"Ya me parece que oygo dezir a los que huyen de la philosophia natural, que todo esto es gran burla y mentira, y si por ventura fue verdad que el demonio como es sabio y subtil (permitiendolo Dios) se entro en el cuerpo de esta muger, y de los demas phreneticos que hemos dicho: y les hizo dezir aquellas cosas espantosas: y aun confessar esto se les haze cuesta arriba, porque el demonio no puede saber lo que esta por venir (...). Yo no pretendo aqui conuencer a los que tienen falta de ingenio (...) sino hazer confessar a Aristoteles, que los hombres (tiniendo el temperamento que sus obras han menester) pueden saber muchas cosas sin auer tenido de ellas particular sentido, ni auerlas aprendido de nadie (...). Por estas palabras confiessa claramente Aristoteles, que por calentarse demasiadamente el cerebro, vienen muchos hombres a conocer lo que esta por venir (como son las Sibilas) lo qual dize Aristoteles que no nace por razon de la enfermedad, sino por la desigualdad del calor natural. Y que sea esta la razon y causa prueualo claramente por vn exemplo diziendo que Marco Siracusano, era mas delicado poeta quando

⁶⁹ Cfr. GRANADA, Miguel. *Cosmología, religión y política en el Renacimiento*. Ficino. Savonarola. Pomponazzi. Maquiavelo. Barcelona. Anthropos. 1988. pp.104-120.

⁷⁰ Afirma Huarte de SAN JUAN: "Todo esto no es mucho que lo reciben los philosophos. y crean que pudo ser assi, pero si yo les affirmasse aora por historias muy verdaderas, que algunos hombres ignorantes (padeciendo esta enfermedad) hablaron en latin. sin auerlo en sanidad aprendido. Y de vna muger phrenetica, que decia a cada persona de los que la entrauan a visitar, sus virtudes y vicios. y algunas vezes acertaua (con la certidumbre que suelen los que hablan por conjeturas. y por indicios) y por esto ninguno la osaua ya entrar a ver, temiendo las verdades que decia y lo que mas causa admiracion fue, que estandola el barbero sangrando le dixo: mira hulano lo que hazeys, porque teneys muy pocos dias de vida. y vuestra muger se a de casar con fulano (y aunque acaso) fue tan verdadero su pronostico, que antes de medio año se cumplio". Cito por la edición impresa en Baeza en 1594. f.104 r.. Biblioteca Nacional de Madrid. R-291.

⁷¹ Un desarrollo exhaustivo de la teoría de los humores y de los temperamentos en la Edad Media tardía puede hallarse en OTTOSSON. Per-Gunnar. *Scholastic Medicine and Philosophy: A study of Commentaries on Galen's Tegni (ca.1300-1450)*. Napoli. Bibliopolis. 1984. tercera parte, capitulos I-IV (revised version of a doctoral dissertation at the Faculty of Arts. Uppsala University. 1982).

estaua (por el calor demasiado de el cerebro) fuera de si, y boluiendose a templar, perdía el metrificar: pero quedaua mas prudente y sabio. De manera que no solamente admite Aristoteles, por causa principal de estas cosas estrañas, el temperamento de el cerebro: pero aun reprehende a los que dizen ser esto reuelacion diuina, y no cosa natural"⁷².

No obstante, no todos los profesionales médicos opinaban como Huarte de San Juan. Muchos sostenían, en efecto, la tesis contraria: la imposibilidad natural de los fenómenos mencionados, y la atribución de la responsabilidad última a las enredos del demonio. En 1585 el médico Andrés Velázquez publica en Sevilla su *Libro de la melancholia*, cuyo extenso subtítulo refleja con claridad el propósito de la obra: "...en el qual se trata de la naturaleza desta enfermedad, assi llamada Melancholia, y de sus causas y sintomas. Y si el rustico puede hablar Latin, o philosophar, estando phrenetico o maniaco, sin primero lo auer aprendido"⁷³. El libro de Velázquez es, por lo tanto, una extensa obra escrita con el propósito específico de demostrar la imposibilidad natural de los hechos asombrosos que Huarte de San Juan relataba en el capítulo 7 de su *Examen de Ingenios*. El médico sevillano pone en duda la solidez de las demostraciones de Huarte; critica, por ejemplo, la fe que Huarte había prestado a fábulas vulgares, como aquella historia de la mujer frenética que había profetizado la muerte inminente del barbero que la estaba sangrando⁷⁴. La conclusión del extenso tratado de Velázquez no admite dobles interpretaciones: si los hechos discutidos han tenido alguna vez lugar efectivamente, no pueden tener explicaciones naturales, sino que deben atribuirse a los sutiles engaños del demonio:

"Y si los phreneticos, o maniacos vienen a hablar latin, y philosophar sin lo auer sabido, es obra del demonio. Y esta es la causa, a que se ha de atribuyr. Porque permitiendolo Dios, y entrando en el cuerpo de aquellos vienen a dezir aquellas cosas, de que los demas se admiran. Y aunque es verdad que el demonio no sabe lo por venir, es tan sagaz, astuto y sabio: que por conjeturas artificiosas lo viene a saber muchas vezes: como se le concede tambien a un hombre sabio: vsando de estas conjeturas, venir a saber lo porvenir..."⁷⁵.

⁷² *Ibid.*, ff.105r-105v.

⁷³ He trabajado el ejemplar existente en la Facultad de Medicina de la Universidad Complutense de Madrid.

⁷⁴ "...tambien son de poco efecto. para persuadirnos a tener la contraria opinion. las hystorias de algunos phreneticos. que cuenta el doctor san luan porque las cosas a caso sucedidas. como fue el caso que al barbero sucedio. no es razon referirlas. para con ellas hazer prueuas en las sciencias. pues son acaesçimientos. assi a caso sucedidos. y las prueuas que con ellos podemos hazer. son de ningun momento y fuerça para confirmar lo que pretendemos en las sciencias..." (VELÁZQUEZ, Andrés. *Libro de la melancholia*.... Sevilla. 1585. fol.79r). Para la historia del barbero cfr. nota 52.

⁷⁵ *Ibid.* fol.79v.

Los sabios médicos no lograban así ponerse de acuerdo respecto del carácter real o supersticioso de los hechos extraordinarios atribuidos a los enfermos mentales. Esta situación demuestra una vez más las contradicciones propias del difícil proceso de construcción del concepto de superstición en los siglos iniciales de la modernidad.

b) "*Si los saludadores son ministros del diablo, o si curan por virtud natural*"

La discusión en torno a los saludadores resulta aún más sorprendente, pues si Huarte de San Juan y Andrés Velázquez escriben sus tratados con algunas décadas de diferencia, autores como Pedro Ciruelo y Martín de Castañega defienden opiniones contrapuestas en torno al mismo año de 1530.

Los saludadores eran una extraña estirpe de sanadores populares, propia de los territorios ibéricos, a la cual se atribuía poderes curativos contra el mal de la rabia, que afectaba tanto a hombres como a animales. Sin embargo la figura del saludador se hallaba rodeada de un extraño halo de misterio. Muchas de sus características demuestran que estaríamos en presencia de una lejana derivación de fenómenos como los *benandanti* friulanos, los *calusari* rumanos, y los *taltosok* húngaros, entre muchos otros grupos extáticos, de índole benéfica y de origen chamánico⁷⁶. Se atribuía a los saludadores un enorme poder contra el fuego: caminar sobre carbones encendidos, tomar brasas con las manos, permanecer ilesos en el interior de un horno, o apagar incendios con siete soplos. Una de las peculiaridades de estos sanadores populares eran ciertas marcas de nacimiento, en particular la rueda de Santa Catalina o de Santa Quiteria dibujadas en el paladar⁷⁷.

Los saludadores generaron diversos problemas a los autores de la literatura antisupersticiosa: ¿se trataba de prácticas supersticiosas que debían condenarse, o existían razones naturales que explicaran los poderes que dichos personajes afirmaban poseer contra la hidrofobia? El problema era de difícil solución, como lo demuestra el hecho de que los tratados de Castañega y Ciruelo, publicados tan sólo con un año de diferencia, afirmaban exactamente lo contrario. Para el *Tratado de reprobación de*

⁷⁶ Cfr. GINZBURG, Carlo. *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*. Barcelona. Muchnik, 1991. segunda parte: ELIADE, Mircea. "Algunas observaciones sobre la brujería europea", en *Ocultismo, brujería y modas culturales*. Buenos Aires. Marymar, 1977; KLANICZAY, Gabor. "Hungary: The Accusations and the Universe of Popular Magic", en ANKARLOO, Bengt and HENNINGSEN, Gustav. *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries*. Oxford. Clarendon Press, 1993. pp.219-256. Esta visión del chamanismo centro-asiático es claramente tributaria de la interpretación de ELIADE, Mircea (Cfr. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México. FCE, 1976 (1951). *El vuelo mágico*. Madrid. Siruela, 1995. pp.111-126).

⁷⁷ Cfr. BLANCO, Juan Francisco. *Brujería y otros oficios populares de la magia*. Valladolid. Ámbito, 1992 pp.246-256; BLÁZQUEZ MIGUEL, Juan. *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo, 1989. pp.211 y ss.; SÁNCHEZ GRANIEL, Luis. "Aspectos médicos de la literatura antisupersticiosa española de los siglos XVI al XVII", en *Humanismo y Medicina*. Universidad de Salamanca, 1968. pp.169 y ss.

supersticiones y hechizarias de Pedro Ciruelo, publicado en 1530, los saludadores son agentes del demonio:

"...no es verdad que su saliuva y su aliento dellos tenga virtud natural, ni sobrenatural para sacar las enfermedades que ellos dicen. Luego si con ella sanan es por secreta operación del diablo que les ayuda por el pacto que tienen hecho con el. Que no tengan virtud natural (...), la razon es clara, porque toda cosa que obra por virtud natural, tarda algun tiempo en hazer su efecto, y no lo haze de subito, como estos dicen, que luego que una persona esta saludada, queda sanada del todo...".

Martín de Castañega en cambio, tan sólo un año antes había defendido en su tratado antisupersticioso el carácter lícito y católico de las actividades de los saludadores. El franciscano defendía la existencia de genuinas propiedades naturales en la saliva de estos sanadores; por dicha causa aquella resultaba remedio eficaz para los hombres y animales enfermos de rabia. El razonamiento resulta similar al utilizado por Huarte de San Juan para defender la existencia de campesinos frenéticos que hablaban en latín. Afirma Castañega:

"...pues tambien se puede razonablemente presumir que los cuerpos humanos son capaces de recibir tales virtudes naturales como algunos otros animales, segun diversas complexiones, por razon de la cual complexion, o segun su temperamento podria tener alguno tal propiedad natural, oculta a los entendimientos humanos, que pareciese miragloso en comparacion de los otros hombres. E assi tienen algunos hombres tal saliva en ayunas que basta matar las serpientes; y cada dia vemos que la saliva en ayunas cura las sarnillas y algunas llagas sin aplicar otra medicina. Desta manera podria ser que algunos hombres fuesen asi complexionados que tuvieran virtud natural oculta en el aliento o resollo y en la saliva, y aun en el tacto, por razon del temperamento de las cualidades complexionales. E assi podrian los cuatro humores, que son colera y sangre, fleuma y melancolia estar en algun cuerpo humano, en tal temperamento y armonia que de alli resultase una virtud oculta natural que (...) bastante medicina para curar las ponzofías..."⁷⁹.

La polémica respecto de la naturaleza lícita o supersticiosa de las prácticas de los saludadores continuó por mucho tiempo. El humanista y literato Antonio de Torquemada defendía en su *Jardín de flores curiosas* (Salamanca, 1570) la realidad del poder curativo

⁷⁸ CIRUELO, Pedro. *op. cit.*, p.158.

⁷⁹ CASTAÑEGA, Fray Martín de. *op. cit.*, p.97.

de los saludadores⁸⁰; incluyó así una extensa anécdota vivida por su propio padre, quien había sido curado de la rabia por un extraño saludador con facultades de vidente:

"Mi padre, que estava con grandíssimo temor le dixo que hiziesse todo lo que quiesse; y assí, el saludador, en presencia de los más vecinos del lugar, le picó tres vezes con una punta muy aguda de un cuchillo, y de cada picada cogió una poca de sangre y la puso de por sí en un plato, y después le hizo lavar con un poco de vino saludado, y deteniéndose todos, parlando quanto media ora, miraron la sangre que estava en el plato, que no la havían quitado de su presencia, y hallaron en cada una, assí como estaban apartadas, un gusano vivo, bullendo. Y entonces el saludador le dixo: 'Señor, por la gracia de Dios vos soys sano, que veys aquí todo el daño que el perro os havia hecho, y tened por cierto que vos raviariades, si vuestra ventura, o por mejor dezir Dios, no os guiara por este camino'. Mi padre le dio las gracias lo mejor que supo, y otro día se partió de allí, y aunque todo lo que este saludador hizo me parecía que pudo ser por la gracia que tenía, en quanto a dezir la color del perro, no pudo dexar de tener alguna sospecha de que no yva en todo por el camino derecho"⁸¹.

La última frase de Torquemada refleja el carácter ambiguo de la figura del saludador, la que parecía forzar hasta sus propios límites al modelo cristiano de superstición. Si el poder sanador de la saliva podía relacionarse con una virtud natural, la capacidad de adivinación del saludador -supo con certeza el color del perro que había mordido a su padre- suscitaba sospechas en el autor del *Jardín de flores curiosas*. La frase "no yva en todo por el camino derecho" no podía sino significar, en el contexto del siglo XVI, que Torquemada temía que el saludador hubiera ejercido la adivinación, si bien no su tarea sanadora, con la colaboración del demonio.

El *Tribunal de Superstición Ladina* de Gaspar Navarro (Huesca, 1631), en cambio, repite textualmente el argumento de Pedro Ciruelo para condenar las prácticas de los saludadores: "...y el tacto y saliuva no tienen virtud natural; (...) que toda cosa que obra por virtud natural, ha menester tiempo, y luego podra hazer su efecto..."⁸². Este conjunto de opiniones encontradas presentes en los más importantes manuales antisupersticiosos españoles del período, es sin dudas la razón por la cual Sebastián de Covarrubias, al redactar la voz *saludador* en su *Tesoro de la lengua castellana* (1611),

⁸⁰ "...l'engamos a otro linaje o suerte de gentes que apenas se dexan entender, y éstos son los saludadores, los quales, a lo que parece, tienen gracia particular, o don de Dios, para curar las mordeduras de los perros rabiosos, y también para preservar que no puedan hazer daño en las gentes ni en los ganados. Éstos dicen que se conocen en que tienen la rueda de Sancta Catherina en el paladar, o en otra parte de su cuerpo: aunque a mi parecer no se puede negar que aprovechan para los efectos que he dicho" (TORQUEMADA, Antonio de. *Obras completas*. I. Biblioteca Castro. Madrid. Turner. 1994. p.729).

⁸¹ *Ibid.*, p.732.

⁸² NAVARRO, Gaspar. *op.cit.*, f.89r.

evitó tomar partido acerca del carácter lícito o supersticioso de la práctica, demostrando la confusión reinante al respecto: "quienes tengan esta virtud o no, averigüenlo los ordinarios..."⁶³. El examen previo y el análisis de cada caso particular fue precisamente la solución hallada por el obispo Álvarez de Caldás, durante su gobierno de la diócesis de Oviedo (1605-1612): "Mandamos que los saludadores sean examinados y no les admita ningún cura o concejo, sin muestra licencia..."⁶⁴.

Los rústicos que podían hablar latín o los saludadores que curaban la rabia no fueron las únicas creencias respecto de las cuales el discurso antisupersticioso español de los siglos XVI y XVII no lograba alcanzar una opinión unánime. Así mismo existían puntos de vista opuestos respecto de los actos atribuidos a las brujas, particularmente acerca de la realidad del vuelo nocturno y de la asistencia al aquejar⁶⁵. También respecto de la realidad del mal de ojo, al que algunos médicos consideraban como una forma natural de contagio, y al cual otros consideraban como una superstición propia de viejas⁶⁶; o bien acerca del tañido de campanas para ahuyentar a los demonios, a quienes se suponía empujando las nubes cargadas de tormenta y granizo⁶⁷. El carácter construido del concepto de superstición también puede ponerse de manifiesto en aquellas prácticas que alguna vez la élite clerical había defendido e impulsado, pero que

⁶³ COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la Lengua Castellana o Española*, edición preparada por Martín de RIQUER, Barcelona, 1943, p.923.

⁶⁴ Citado por MARTÍNEZ, Elviro, *Brujería asturiana*, León, Everest, 1987, p.145.

⁶⁵ Cfr. HENNINGSEN, Gustav, *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición Española*, Madrid, Alianza, 1983, capítulos XI y XII; KAMEN, Henry, *La Inquisición Española*, Barcelona, Crítica, 1988, capítulos VIII y especialmente XI; FERNÁNDEZ NIETO, Manuel, *Proceso a la brujería*, Madrid, Tecnos, 1989 (recoge la documentación referida a los juicios de Zugarramurdi y a sus consecuencias).

⁶⁶ Enrique de VILLENA afirmaba ya en 1411: "E los físicos de agora saben de esto poco, porque desdennan la cura de tal enfermedad, diziendo que es obra de mugeres, y tienenlo en poco, e por esso non lo alcançan las diferencias y secretos dello" ("*Tratado del ajuamiento*", en ALMAGRO, Francisco y FERNÁNDEZ CARPINTERO, José, *Hewística a Villena y los Tres Tratados*, Madrid, Editora Nacional, 1977, p.49). Doscientos años después continuaba la polémica entre los médicos sobre la realidad del mal de ojo, de acuerdo con lo que afirma el doctor Juan MÉNDEZ NIETO en 1611: "Es el mal de ojo muy común y ordinario, y esto sin embargo de los que, por aver visto poco y leído menos, dicen y afirman que no lo ay y que es invención de mugeres y de Plinio, a quien reprehenden y notan de mintroso..." (MÉNDEZ NIETO, Juan, *Discursos Medicinales*, Salamanca, Junta de Castilla y León, 1989, p.510. MÉNDEZ NIETO publica esta mezcla de tratado de medicina y autobiografía en Cartagena de Indias, donde vivió la segunda parte de su extensa vida.)

⁶⁷ En un catecismo hispano latino, compuesto probablemente en el siglo XII, se afirma que las campanas de las iglesias poseen la facultad de ahuyentar a los demonios: "(Sex) in campana dicuntur comoda sana: laudo Deum verum, congrego populum, voco (cl)erum, satham fugo, peccata ploro, festaque decoro" (CASAS HOMS, J.M., "Un catecismo hispano-latino medieval", en *Hispania Sacra*, vol.I, 10, Madrid-Barcelona, 1948, p.11). Los tratados antisupersticiosos del siglo XVI, en cambio, reprueban la costumbre de tañer las campanas cuando se aproximaba la tormenta para ahuyentar con su sonido a los demonios que desplazaban las nubes (Cfr. CASTAÑEJA, op.cit., capítulo XXII; CIRUELO, op.cit., tercera parte, capítulo IX). Sobre la persistencia del rito en la actualidad ver LLOM BAYO, Francisc, "Toques de campanas y otros rituales colectivos para alejar las tormentas", en *Fiestas y Liturgia. Coloquio Hispano-Francés*, Madrid, Casa de Velázquez, 1988, 121-134.

en los siglos posteriores fueron catalogada finalmente como supersticiones. Tal era el caso de las ordalías y de los juicios de Dios⁸⁸: si en cierta época fueron considerados como eficaces vehículos para la eliminación de las venganzas privadas, los tratados de Barrientos, Ciruelo o Navarro se hacían eco de la ya lejana prohibición de comienzos del siglo XIII, considerando a las ordalías prácticas sacrílegas, vanas y supersticiosas⁸⁹; también era el caso de la inmersión de imágenes y reliquias⁹⁰, o de la humillación de los santos⁹¹.

Conclusiones: "para no condepnar los inocentes e absolver los reos"

Los dos aspectos desarrollados en las páginas anteriores demuestran el carácter de construcción propio del concepto de superstición, así como las dificultades a las que podía enfrentarse la pequeña élite teológica-clerical, encargada de definir en el seno del modelo cristiano las prácticas y creencias que debían reprobarse.

Una lectura atenta de los discursos antisupersticiosos españoles entre los siglos XIV y XVIII, verdadero canto del cisne del modelo cristiano de superstición, en un contexto de diseño y ejecución de estrategias de disciplinamiento y control social en Europa y en América, en las áreas protestantes tanto como en las regiones católicas, demuestra que el sujeto de la superstición, el *homo superstitiosus* concebido por la

⁸⁸ Cfr. MADERO, Marta, *op.cit.*, pp.165-170; BARTLETT, Robert, *Trial by Fire and Water. The Medieval Judicial Ordeal*, Oxford, Clarendon Press, 1986.

⁸⁹ El Concilio de Letrán de 1215 señala oficialmente el cambio de la Iglesia medieval en relación a las ordalías y a los duelos judiciales. El *Catecismo de Cuéllar* de 1325, primera obra extensa escrita en su género en lengua española, refleja ya claramente estas prohibición (MARTÍN, José Luis y LINAGE CONDE, Antonio, *op.cit.*, p.175). En el *Tribunal de Superstición Ladina* de 1631, Gaspar NAVARRO reconoce que la Iglesia alguna vez promovió las ordalías, pero que posteriormente la práctica comenzó a considerarse supersticiosa y promotora de los engaños del demonio: "Y por ser negocio de tanto peligro. y tan ocasionado a procurar el ayuda de los hechizos, fue santamente ordenado se quitasse la purgacion que dezian vulgar de que se vsava antiguamente, interuiniendo el hierro ardiendo. siendo fin esto tan fuera de orden el auer de pedir a Dios milagros (...). Y la orden era. que vn sacerdote benedize el hierro ardiendo con cierta oracion delante del acusado. y luego se le mandauan asir en las manos (...)" (NAVARRO, Gaspar, *op.cit.*, fol.72r.). Las bastardillas son mías.

⁹⁰ Todo el pionero tratado antisupersticioso de Martín de ARLES o ANDOSILLA, publicado en 1510, se dedica a la reprobación de esta superstición, en particular a la costumbre existente en el santuario de San Pedro de Ussun de sumergir la imagen del santo si los ruegos de los fieles no conseguían la lluvia deseada: "Et cum ad singula nihil respondeat clamanti dicentes submergatur beatissimi petri imago si nobis apud deum omnipotentem gratiam expostulatam per iminenti necessitate non impetrauerit" (*Tractatus exquisitissimus de superstitionibus*, Lyon, 1510, f.1v)

⁹¹ Cfr. GEARY, Patrick, "L'humiliation des saints", *Annales. E.S.C.*, 34e.année, enero-febrero 1979. Lope de BARRIENTOS, en su *Tractado de la divinança*, dedica la resolución de la *questio* XVIII (capítulo VI de la quinta parte) al "si es lícito a los clérigos desnudar los aliares e cubrir las ymagines de luto o quitar las lanparas e luminarias acostumbradas. por causa de dolor por algunas violencias fechas a la iglesia". El obispo de Cuenca resuelve la cuestión inclinándose por la negativa (CUENCA MUÑOZ, Paloma, *op.cit.*, p.187).

escolástica tardía, no podía ser identificado sin más con el vulgo, los ignorantes, los curiosos, y los cuentos de viejas. En muchos casos, los destinatarios de las reprobaciones de supersticiones eran los letrados genéricamente considerados, ora el clero diocesano, ora los prelados y príncipes, ora el propio monarca. Ellos debían aprender también cuáles eran las prácticas y creencias que debían reconocerse como supersticiosas.

El discurso antisupersticioso debió así llevar adelante una triple construcción ficticia: por un lado, la de un *homo superstitiosus* genérico, a quien se continuó relacionando con el vulgo; en segundo lugar, la de una élite intelectual y letrada a la que se consideraba en teoría, al margen del pecado de superstición, la cual debía sumarse a la lucha antisupersticiosa como agentes de la tarea emprendida por la élite teologal-clerical y por los estados modernos. Esta segunda ficción era desmentida en la realidad, por el hecho de que la mayoría de los tratados antisupersticiosos debían instruir tanto a dichos agentes cuanto a los supuestos sujetos exclusivos de la creencia supersticiosa.

Así definido, el proceso de definición de la superstición en el medievo tardío y en la modernidad temprana, guarda semejanzas formales con el proceso de la civilización estudiado por el sociólogo alemán Norbert Elias. Los hombres de Occidente no se han comportado siempre del modo que hoy acostumbramos a considerar propio de los hombres civilizados. Uno de nuestros contemporáneos actuales, encontraría en el mundo feudal-medieval mucho de lo que está acostumbrado a considerar incivilizado en otras sociedades⁷¹. Así también los hombres del siglo XX hallarían en aquellos siglos que, muchas creencias y comportamientos que la élite intelectual de los siglos XIX y XX ha venido considerando supersticiosos, eran en aquellos tiempos plenamente asumidos y aceptados por las clases dirigentes del período⁷².

⁷¹ ELIAS, Norbert, *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Buenos Aires, FCE, 1993 (1969), p.47.

⁷² De hecho tal vez, el proceso por el cual se acentúa la separación de la cultura popular y de la cultura de élite a partir de los primeros siglos de la modernidad clásica, no es sino un aspecto más del proceso civilizatorio, que al decir de ELIAS implicó cambios graduales en el nivel de desarrollo alcanzado por la técnica, el tipo de modales reinantes, el desarrollo del conocimiento científico, las ideas religiosas, el uso del lenguaje y las costumbres en general. Para ser exactos, no hay nada que no pueda hacerse de una manera civilizada. Aquellos modales de comportamiento durante las comidas, criticados por los tratados de civilidad renacentistas, fueron alguna vez parte de las costumbres cotidianas de la élite política, social y cultural de la Europa cristiana. Puede afirmarse lo mismo respecto de las creencias y prácticas que posteriormente la cultura de élite ha rechazado como parte de las prácticas del vulgo. A mediados del siglo XIX, sostiene Elias, la pauta de civilización que hacia poco se había alcanzado, se daba ya por supuesta, apareciendo como costumbres de bárbaros los modos y maneras de épocas anteriores. "Puede distinguirse desde comienzos de la Edad Media un núcleo duro de producción de sentidos, significados, símbolos y valores culturales, conformado por una subcultura teologal responsable, tal como hemos visto, de la definición del concepto de superstición así como de otros muchos procesos culturales. La alta cultura teologal luchó intensamente desde el temprano medievo para adaptar los restantes subniveles culturales a las pautas y principios por ella generados. Un aspecto de este proceso fue percibido por José Luis ROMERO, cuando caracterizó a la cultura señorial laica del alto medievo como "cultura baronial", herencia psicológica de los grupos germanos invasores de los siglos anteriores, y condenada por los espíritus religiosos como exaltación pagana de la

En tercer lugar, el discurso antisupersticioso pretendió difundir una tercera ficción: la que sostenía la existencia de unanimidad respecto de las prácticas que debían condenarse. Esta afirmación resulta finalmente insostenible, debido a la existencia de gran cantidad de ritos y creencias concretas sobre cuyo "*carácter lícito y católico*" no lograban ponerse de acuerdo los más importantes reprobadores de supersticiones -así como tampoco la literatura médica profesional, uno de sus principales agentes-. Esta última circunstancia refuerza la hipótesis de la necesidad de considerar el concepto de superstición como una difícil y ambigua construcción de la alta cultura teológica.

Desde sus orígenes en la antigüedad clásica, el concepto de *superstitio* fue considerado como una deficiencia intelectual propia de grupos humanos como rústicos, niños, mujeres y viejas. Esta afirmación pasó a formar parte del concepto mismo: superstición y creencia popular se convirtieron en términos sinónimos y redundantes. Dicha asociación de ideas se ha instalado como parte del sentido común cotidiano, y en muchos casos del sentido común historiográfico de los especialistas que se han acercado al estudio de la cultura europea de los siglos XVI y XVII. En este contexto, ¿cultura popular y creencia supersticiosa pueden considerarse sinónimos en la Europa de la modernidad temprana? La clásica oposición entre cultura popular y cultura de élite ¿es el modelo de análisis más apropiado para aplicar al estudio del discurso antisupersticioso español del período? ¿No se desprende acaso, de estos tratados, un clivaje más relevante que opone a una reducida élite teológica productora de sentidos frente al resto de los grupos sociales, incluyendo nobles, intelectuales laicos y grupos bajos y medios

brutalidad y de la hazaña violenta. La cultura cortés era, de acuerdo con la percepción de Romero, otra forma de cultura laica opuesta al espíritu cristiano a causa de su sensualismo y naturalismo. La mentalidad caballeresca, surgida por oposición a las dos anteriores, habría sido un intento de la alta cultura teológica de cristianizar la cultura laica señorial (ROMERO, José Luis, *La revolución burguesa en el mundo feudal*, México, Siglo XXI, 1979, t.I, pp.138 y ss.). Jacques LE GOFF analiza un fenómeno similar aunque posterior: la irrupción de lo maravilloso en la cultura erudita de los siglos XII y XIII, como reacción de la pequeña y mediana nobleza laica contra los intentos de absorción por parte de la cultura clerical, ligada a los grupos de la alta nobleza; los elementos folklóricos eran los únicos elementos de recambio con que contaban dichos sectores postergados (LE GOFF, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente Medieval*, Gedisa, Barcelona, 1991, pp.12-15). La evolución de la literatura laica de diversión, como se aprecia en las diferentes obras que fueron conformando el ciclo artúrico, permite arribar a similares conclusiones (Cfr. GARCIA GUAL, Carlos, *Historia del rey Arturo y de los nobles y errantes caballeros de la tabla redonda*, Madrid, Alianza, 1983, capítulos III y IV). Por su parte, MARTA MADERO sostiene como conclusión de su análisis de la injuria en la baja Edad Media castellana, que los valores de la sociedad laica medieval no coincidían con aquellos que la cultura eclesiástica, teólogos y moralistas, privilegiaban (MADERO, Marta, *op.cit.*, pp.201 y ss.). Por estas razones, H.GRUNDMANN había propuesto, varias décadas atrás, reemplazar el par de opuestos cultura popular/cultura de élite, por otro más ajustado a la realidad medieval: lo popular en la Edad Media coincidiría con lo laico (Cfr. GRUNDMANN, H., "Herejías cultas y herejías populares en la Edad Media", en LE GOFF, Jacques (comp.), *Herejías y sociedades en la Europa preindustrial, siglos XI a XIII*, Madrid, Siglo XXI, 1987, p.160). Resulta de gran utilidad para esta aproximación que proponemos la obra de VAUCHEZ, André, *Les laïcs du Moyen Âge: Pratiques et expériences religieuses*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1987, *passim*.

del clero?⁹⁴. La evidencia española sugiere que la respuesta a las dos primeras preguntas es negativa; en lo que respecta al tercer interrogante, el estudio de la definición de la superstición aporta cada vez más evidencia para la defensa de una respuesta afirmativa.

De cualquier manera, y al margen de estas discusiones, el rey Juan debía leer y memorizar con atención los manuales antisupersticiosos que el solícito obispo de Cuenca había escrito para él; no fuera a ocurrir que los falsos adivinos "*peruirtieran su alto entendimiento y alteraran su voluntad*", o lo que era aún peor: para que el monarca no cayera en el error de "*condepnar los inocentes e absolver los reos*".

FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE
Universidad de Buenos Aires

⁹⁴ La construcción del concepto de superstición debe considerarse como un componente más de la oposición que por siglos enfrentó a la alta cultura teologal con el resto de los subniveles culturales laicos, tanto populares como de élite.