

**ACTORES, OBJETOS Y
REPRESENTACIONES:
APORTES PARA UNA
HISTORIA DE LA TEMPRANA
MODERNIDAD EUROPEA
(SIGLOS XVI-XVIII)**

**FACUNDO ROCA,
GASTÓN GARCÍA,
JAVIER CHIMONDEGUY
Y NAHUEL VASSALLO
(EDITORES)**



**UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA**

ACTORES, OBJETOS Y REPRESENTACIONES: APORTES PARA UNA HISTORIA DE LA TEMPRANA MODERNIDAD EUROPEA (SIGLOS XVI-XVIII)

**Facundo Roca, Gastón García,
Javier Chimondeguy y Nahuel Vassallo**
(Editores)

GRUPO DE INVESTIGACIÓN Y ESTUDIOS MEDIEVALES
FACULTAD DE HUMANIDADES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE MAR DEL PLATA

2025



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA
.....

**ACTORES, OBJETOS Y
REPRESENTACIONES: APORTES
PARA UNA HISTORIA DE LA
TEMPRANA MODERNIDAD
EUROPEA (SIGLOS XVI-XVIII)**

Actores, objetos y representaciones: aportes para una historia de la temprana modernidad europea siglos XVI-XVIII / Federico J. Asiss-González... [et al.]; Coordinación general de Javier Chimondeguy... [et al.]. - 1a ed. - Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, 2025.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-811-239-8

1. Historia. 2. Historia Medieval. I. Asiss-González, Federico J. II. Chimondeguy, Javier, coord.
CDD 939

Edición, diseño y maquetación: Ma. Emilia García Miranda
(maria.garcia.294@unc.edu.ar)

Imagen tapa: Scholar sharpening a quill pen (1633). Óleo sobre tabla, 25,5 x 20,5 cm (10 x 8 pulgadas). Leiden Collection, Nueva York. Tomada de: https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/08/Gerrit_Dou_-_Scholar_sharpening_a_quill_pen.jpg

Mar del Plata: Universidad Nacional de Mar del Plata, Facultad de Humanidades, Centro Interdisciplinario de Estudios Europeos, Grupo de Investigación y Estudios Medievales.

ISBN: 978-987-811-239-8

El presente libro fue sometido a un proceso de evaluación académica interna y externa.



ÍNDICE

PRESENTACIÓN (<i>Facundo Roca, Gastón García, Javier Chimondeguy y Nahuel Vassallo</i>)	1
--	---

PRIMERA PARTE. NARRATIVAS, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES	14
---	----

Capítulo 1. El ser anfibio. Una aproximación a la ficción como problemática histórica en el Medievalismo (<i>Federico J. Asiss-González</i>)	15
---	----

Capítulo 2. El rejuvenecimiento de Esón en los grabados de Rusconi y Salomon (<i>Melina Soledad Zeiter</i>)	49
--	----

Capítulo 3. De aquella sátira pintada, de los pecados y desvaríos de los hombres: El estilo macarrónico en la interpretación de José de Sigüenza a la obra del Bosco en la Historia de la Orden de san Gerónimo (1605) (<i>Ricardo Alberto Araya Reinoso</i>)	90
--	----

SEGUNDA PARTE. SABERES Y DISCURSOS	131
---	-----

Capítulo 4. Demonólogos, mujeres y brujas: un encuentro moderno (<i>Nara Barrozo Witzler</i>).....	132
---	-----

Capítulo 5. La pastoral del miedo en el Reino de Granada: los sermones de José de Barcia y Zambrana (<i>Andrea Arcuri</i>).....	173
--	-----

TERCERA PARTE. OBJETOS, AGENCIAS Y PRÁCTICAS DE LOS ACTORES.....200

Capítulo 6. La casa en tiempos del Quijote: ornamentación y mobiliario para la vida cotidiana. El caso de Almagro (1605-1615) (<i>María López Alcaide</i>)	201
---	-----

Capítulo 7. La ilusión de un jesuita: la embajada Tenshō (1582-1591) (<i>Sara María Arias Gómez</i>)	235
---	-----

Capítulo 8. Resistencias religiosas. Una nueva lectura sobre las rogativas de la Venerable Orden Tercera franciscana del Reino de Galicia en la Edad Moderna (<i>Pablo Vázquez Bello</i>).....	272
---	-----

PRESENTACIÓN
**APORTES PARA UNA HISTORIA DE LA
TEMPRANA MODERNIDAD EUROPEA
DESDE SUS ACTORES, OBJETOS Y
REPRESENTACIONES**

Facundo Roca
Gastón García
Javier Chimondeguy
Nahuel Vassallo

Este libro reúne un conjunto de trabajos que fueron presentados en el marco del III Workshop Internacional “Actores, objetos y representaciones en la Temprana Modernidad (ss. XV-XVIII)”, realizado en la ciudad de Tandil, en la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, en el mes de octubre de 2023.

Al igual que la reunión científica y el proyecto académico que le dieron origen, este volumen da lugar a la confluencia de investigadores y líneas de investigación que abordan distintas aristas del complejo entramado social y cultural que caracterizó al mundo temprano-moderno occidental. Por lo

cual, expone tanto la diversidad y la complejidad de temáticas que, desde las últimas décadas, han caracterizado a los estudios de especialidad sobre el período, como así también, el amplio repertorio documental que funge como puerta de entrada al conocimiento histórico de los siglos XVI a XVIII.

En esta línea, los trabajos que conforman este volumen han sido elaborados por investigadores de distintas casas de altos estudios de Argentina, España y Brasil. En ellos se abordan diversas problemáticas culturales, políticas, religiosas, de género y del mundo de las ideas. Los autores instrumentan propuestas teóricas y metodológicas que abrevan en los renovados marcos explicativos de la historiografía sobre la temprana modernidad, que establecen un análisis diacrónico de problemáticas históricas en los territorios europeos, teniendo en cuenta la circulación y las conexiones entre los distintos espacios, sus actores sociales y los artefactos culturales. Asimismo, la difusión de estos trabajos apunta a realizar una contribución a la promoción de la discusión teórica e historiográfica sobre las temáticas abordadas, como así también, al

conjunto de los debates vigentes sobre este periodo histórico y sus problemas de análisis.

La obra está organizada en tres partes: la primera, *Narrativas, imágenes y representaciones*, marca el inicio del recorrido entre los tiempos bajomedievales y los primeros años del siglo XVII.

En el primer capítulo, Federico Assis-González (Universidad Nacional de San Juan - CONICET), plantea una reflexión epistemológica y metodológica para el estudio de los mundos medievales, atravesada por la propuesta de romper con el binomio verdad/falsedad. El autor resalta el hecho de que los seres humanos son como anfibios, puesto que habitan el mundo real y el ficcional. Al mismo tiempo, analiza la historia como una forma de ficción y de narración de los hechos. Destaca la relevancia que tiene la ficción y cómo en la Edad Media, la noción de verdad era diferente a la nuestra ya que esta no era entendida como una falsedad, sino como una vía legítima de acceder al conocimiento, y en última instancia, a la divinidad.

El segundo capítulo, escrito por Melina Zeiter (Universidad Nacional del Litoral - CONICET) aborda uno de los episodios del mito de Medea, “El rejuvenecimiento de Esón”, a través de algunos de los grabados más populares que difundieron esta escena en el siglo XVI, realizados por Giovanni Antonio Rusconi en *Le Transformationi* de Ludovico Dolce (1553) y Bernard Salomon en las ediciones en francés (1557) e italiano (1559) de las *Metamorfosis*. El texto realiza una caracterización de las obras de ambos grabadores con el objetivo de identificar sus similitudes y diferencias, como así también, realizar un cotejo con los textos que ilustraron. En este sentido, el análisis indaga en las innovaciones iconográficas que se produjeron en relación con representaciones que habían circulado previamente sobre el evento narrado en el mito ovidiano, al tiempo que profundiza en las transformaciones interpretativas de la figura de Medea en el contexto social y cultural del siglo XVI.

En el tercer y último capítulo de esta primera parte, Ricardo Araya Reinoso (Universidad Nacional de San Juan - CONICET) propone un análisis de la *Historia de la Orden de*

san Gerónimo (1605), de José de Sigüenza, a partir de su discurso XVII, dedicado a las pinturas del Escorial. Allí, el autor indaga en la vinculación entre la obra poética de Merlín Cocayo (seudónimo de Teófilo Folengo) y la producción pictórica de El Bosco.

El autor se plantea una introducción al análisis hermenéutico centrado en la intertextualidad poético-pictórica, en pos de indagar en los modos de ver, pensar y comprender el mundo atravesados por ese cruce, comprensible a través del diálogo entre los diferentes agentes intervinientes en el proceso interpretativo y en un contexto histórico específico.

A partir del análisis de Sigüenza se plantea, justamente, abordar las tramas constitutivas de prácticas sociales que, relativas a la contemplación de imágenes en el entorno cortesano escurialense, aportan algunas claves interpretativas sobre la construcción de los sentidos de lo macarrónico, lo ridículo, el humor y lo satírico, entre otros, a través de la llave interpretativa aportada por la figura de la *Phantasia*.

Las coordenadas de la segunda parte de este libro, titulada *Saberes y discursos*, están situadas en los siglos XVI y XVII, y transcurren por distintos espacios de la Península Ibérica, focalizándose en aspectos confesionales y disciplinantes.

El capítulo 4, escrito por Nara Barrozo Witzler (Universidade Estadual de Campinas), analiza el discurso demonológico en las regiones navarra y aragonesa durante los siglos XVI y XVII, concentrándose especialmente en los tratados de fray Martín de Castañega, Pedro Ciruelo y Gaspar Navarro. Luego de un sucinto repaso de las perspectivas historiográficas desde las que se posiciona la autora, se estudian no sólo las aproximaciones de estos tratadistas a las nociones de superstición y pacto demoníaco, sino también las representaciones en torno a la mujer-bruja que emergen de ellos. A su vez, Barrozo Witzler propone una lectura de este discurso en relación con otros tratados coetáneos de comportamiento (tales como aquellos de los frailes Joseph de Jesús María y Juan de la Cerda) que ponen el foco especialmente en la conducta femenina y los roles de género asignados, concentrándose en

las características que éstos atribuían a las mujeres acusadas de practicar el crimen imaginario de brujería.

El capítulo 5, a cargo de Andrea Arcuri (Universidad de Granada), estudia la pastoral del miedo a través de un análisis de ciertos sermones de José de Barcia y Zambrana, publicados en el quinto tomo de su *Despertador Christiano* hacia finales del siglo XVII. En su estudio, Arcuri realiza una lectura contextualizada de esta literatura homilética, dando cuenta no sólo del contenido de esta oratoria sagrada, sino también de los posibles efectos que ésta buscaba suscitar en la feligresía del Reino de Granada. El marco interpretativo de la confesionalización y el disciplinamiento social, que se desplegaron en el catolicismo postridentino, le proporciona algunas ideas sustanciales para la comprensión de la retórica del miedo que este canónigo de la Abadía del Sacromonte empleaba en sus sermones con el objetivo de establecer una estrecha relación causal entre pecado y punición divina, instando a la población a la penitencia y la confesión como formas de aplacar la ira de Dios que se manifestaba en una serie de calamidades entre

las que se contaban la sequía, las plagas e incluso la peste.

Finalmente, la tercera parte de esta obra, *Objetos, agencias y prácticas de los actores*, se centra en análisis de casos que van desde el siglo XVI al XVIII especialmente en el escenario europeo, pero desde una perspectiva que introduce la dimensión global y de la circulación de prácticas y discursos.

El primer capítulo de esta última sección, a cargo de María López Alcaide (Universidad de Castilla-La Mancha), explora el entramado social, cultural y económico de la villa de Almagro a comienzos del siglo XVII, a partir de un minucioso análisis de su cultura material. A través del estudio de las cartas de dote y arras provenientes de los protocolos notariales de la villa, la autora indaga en la conformación de los patrimonios familiares, en la circulación y distribución de distintos tipos de bienes, así como en las pautas de consumo predominantes en esta población rural del área manchega. De esta forma, la combinación de métodos y perspectivas permite abrir nuevos interrogantes con respecto a la historia de la

cultura material y la vida cotidiana en las áreas rurales de la península.

A continuación, el estudio de Sara María Arias Gómez (Universidad de Castilla-La Mancha) analiza el recorrido de la embajada Tenshō desde Japón, su visita a las distintas ciudades europeas y su regreso al país asiático. La embajada, un proyecto del jesuita Alessandro Valignano, tenía como objetivo llevar jóvenes cristianos japoneses a Europa para facilitar la evangelización de las tierras niponas y, al mismo tiempo, acercar la cultura japonesa a los europeos. La autora relata el viaje y establece algunas conclusiones en torno a los éxitos y fracasos de la misión, y analiza las vicisitudes de los encuentros y desencuentros entre los europeos y japoneses, así como la situación cambiante en Japón con respecto a la evangelización.

En el último capítulo, Pablo Vázquez Bello (Universidad de Santiago de Compostela) analiza la práctica de las rogativas en el marco de la Venerable Orden Tercera de San Francisco del Reino de Galicia, a lo largo del período temprano-moderno. A través de una minuciosa indagación de los fuentes y a partir de un amplio

repertorio documental, el autor constata que las rogativas no sólo constituían una método propicio para apaciguar o contrarrestar catástrofes y calamidades naturales, sino que también podían convertirse en un arma política y un medio útil para expresar la protesta o descontento de la propia congregación frente a circunstancias indeseadas o desfavorables. En efecto, como demuestra Vázquez Bello, las fraternidades podían hacer un uso instrumental de estas ceremonias y prácticas devocionales, especialmente cuando se trataba de defender sus tradicionales privilegios e indulgencias.

Este volumen constituye una continuidad, signada por la publicación previa del libro *Prácticas, discursos y representaciones: aportes para una historia de la temprana modernidad entre Europa y América (ss. XVI-XIX)* (Ediciones de la FaHCE, 2025). Como tal, pretende promover la difusión y consolidar el espacio de trabajo conjunto de un grupo de investigadores en formación que, desde hace ya más de seis años, ha comenzado a articular intereses y proyectos comunes en

distintas instancias. A partir de una pluralidad de pertenencias académicas e institucionales, se ha puesto en valor el diálogo y el intercambio entre líneas de trabajo y áreas específicas dentro del campo historiográfico.

Asimismo, esta publicación y el evento científico del que surge es el resultado de un conjunto de apoyos institucionales y personales de los cuales los autores y compiladores queremos dar cuenta. En primer término, a las instituciones que han permitido la organización del Workshop con periodicidad bianual cuyo objetivo es convocar e interpelar a investigadores de muy variada pertenencia institucional y perspectivas de trabajo: el Centro de Estudios Sociales de América Latina (CESAL), perteneciente a la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, centro asociado a la Comisión de Investigaciones Científicas de la Provincia de Buenos Aires, espacio que acogió la edición del Workshop que dio lugar a este volumen; el Centro de Estudios de Sociedades Precapitalistas (CESP) y el Centro de Historia Argentina y Americana (CHAYA), pertenecientes ambos al Instituto de Investigaciones en

Humanidades y Ciencias Sociales (IDIHCS, UNLP-CONICET) y vinculados a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata; al Departamento de Historia (FaHCE, UNLP), como así también, a sus autoridades; y al Grupo de Investigación y Estudios Medievales (GIEM-UNMDP) y sus autoridades, que se han sumado como institución organizadora de las nuevas ediciones del Workshop y editan el presente volumen.

El evento contó con el aval académico de un prestigioso conjunto de investigadores de universidades de Argentina, España, Italia y Brasil, que confiaron en nuestro trabajo y apoyaron su realización: Andrea Reguera (Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, CONICET), Rafael M. Pérez García (Universidad de Sevilla), Michaela Valente (Sapienza Università di Roma), Manuel Fernández Cháves (Universidad de Sevilla), Manuela Bragagnolo (Università degli Studi di Trento, Max-Planck-Institut für Rechtsgeschichte und Rechtstheorie), Manuel Herrero Sánchez (Universidad Pablo de Olavide), Carlos Birocco (Universidad

Pedagógica Nacional), David Martín López (Universidad de Castilla-La Mancha), Massimo Cattaneo (Università degli Studi di Napoli Federico II), Fernanda Molina (Universidad de Buenos Aires, CONICET)), Francisco J. Moreno Díaz del Campo (Universidad de Castilla-La Mancha), Natalia Maillard Álvarez (Universidad Pablo de Olavide), Fabián A. Campagne (Universidad de Buenos Aires), Margarita Eva Rodríguez (Universidad Autónoma de Madrid), Maximiliano Mac Menz (Universidade Federal de São Paulo), Ignacio Atienza Hernández (Universidad Autónoma de Madrid), Emir Reitano (Universidad Nacional de La Plata), Osvaldo Víctor Pereyra (Universidad Nacional de La Plata) y Gerardo Fabián Rodríguez (Universidad Nacional de Mar del Plata, Academia Nacional de la Historia, CONICET).

Primera parte

NARRATIVAS, IMÁGENES Y REPRESENTACIONES

CAPÍTULO 1

EL SER ANFIBIO. UNA APROXIMACIÓN A LA FICCIÓN COMO PROBLEMÁTICA HISTÓRICA EN EL MEDIEVALISMO

Federico J. Asiss-González

Universidad Nacional de San Juan

CONICET

Universidad Nacional de Mar del Plata

Introducción

Me gustaría que estas páginas sirvieran para retomar un diálogo sobre la ficción, particularmente en su faceta narrativa, dentro del campo de las Humanidades y, especialmente, en el de la Historia. Hablo de retomar, pues no es un tema nuevo sino un invitado bastante recurrente en las reflexiones epistemológicas de la Historia; cuya familiaridad, sin embargo, no ha logrado hacer cesar la incomodidad que genera al presentarse. Pero, contra lo que podríamos pensar, un invitado incómodo, si sabemos capitalizarlo, nos enriquecerá más de lo que nos arruinará la jornada. Para ello, sólo debemos buscar la raíz de esa sensación, encontrar qué aspecto oculto de nosotros pone en evidencia ese encuentro.

En principio, podría parecer que la ficción nada tiene que hacer en una reflexión epistemológica de una ciencia, porque, aunque pueda decir grandes verdades, corresponde a un plano distinto. Así, a diferencia de las artes que utilizarían la ficción para crear un mundo conveniente a sus argumentos, es decir, eficaz; la ciencia ha de lidiar con una realidad indiferente, ajena a la voluntad del sujeto. Estas afirmaciones bien podríamos encontrarlas, sin demasiado trabajo, en boca tanto de científicos naturales como sociales.

Palabras concluyentes que, sin embargo, no logran conjurar el peligroso vértigo de aproximarse a la ficción. Esto ocurre porque, cada vez, es más evidente que nuestro acceso a aquello que entendemos por lo real se da gracias y no a pesar de la ficción en su forma narrativa. La realidad, aún en sus manifestaciones más deshumanizadas, se humaniza en el mismo acto de conocer: conocer siempre resulta un acto de narración. En “¿Narrar o describir?: A propósito de la discusión sobre naturalismo y formalismo” (1936), Georg Lukács señalaba que la narración, al no poder abarcarlo todo, se reduce a un número finito de aspectos de una cosa que

resultan importante desde el punto de vista de su función particular en la concreta acción humana en que aparece (Lukács, 1966, p. 191). Conocer demanda poner en relato, narrar conlleva la simplificación de variables; o, en otras palabras, conocer ficcióna la realidad al imponer una narración ajena a los hechos estudiados.

En este punto, nos hemos alejado bastante de la ficción aristotélica, que por su función mimética quedaba en una relación de copia respecto de un original, constituido por lo real. Había en ello una jerarquización en la cual la realidad debía primar siempre sobre la ficción. Hoy sabemos que “el mundo de la ficción no es más ni menos real, es real de otra manera” (Maurette, 2021, p. 146). Real porque tiene influencias en nuestros comportamientos a nivel individual y social, produciendo efectos en el mundo concreto o externo a la mente. Esto es posible debido a que los humanos tenemos un vínculo especial con la ficción, derivado de nuestra condición de seres narrativos; esto nos convierte en seres anfibios, habitantes simultáneos de esas dos esferas constitutivas del mundo.

Sin embargo, para el sentido común, lo que denominamos realidad, aquel compuesto de objetos con existencia y dinámicas ajenas tanto a nuestra voluntad como a nuestra consciencia, continúa pareciendo un referente mucho más sólido, permanente y universal para anclar los saberes. Su rotundidad ante nuestras conciencias se sostiene en el plano de la evidencia. La cual posee la fuerza suficiente para presentar incontestables unos eventos, logrando con ello reducir nuestra comprensión al descubrimiento de unas reglas preexistentes que regulan aquel fenómeno. No obstante, esta contundencia pre-reflexiva no es privativa de lo real. La ficción sólo es efectiva cuando demanda para sí este mismo tratamiento.

La epojé o suspensión del juicio es condición necesaria para poder disfrutar de artes como el teatro o la literatura. Todo relato parte de unas condiciones previas que debemos dar por válidas si deseamos comprender los sucesos que se desplegarán. Aceptamos unas reglas de conducta, unos modos de interaccionar, un orden del mundo como evidentes; pero, luego no somos capaces de desprendernos del todo de ese mundo mental

cuando regresamos al plano real, cotidiano. Empezamos fácilmente a ver fenómenos en la realidad que únicamente somos capaces de identificar porque fueron nominados en la ficción. Indudable es que la ficción precisa de elementos de la esfera de lo real para anclar sus metáforas y construir sus relatos, pero también lo real se ordena, explica y justifica, así como se significa, a partir de nociones que son de un orden no-real con capacidad de generar efectos sobre lo real.

La permeabilidad es la característica principal de los ámbitos de la realidad humana. Las culturas son anfibias; habitan, al menos, en dos dimensiones con fronteras porosas: mundo percibido y mundo eidético. Pero, no lo olvidemos, nunca estamos absolutamente en ninguno de los dos, quizás porque ninguno de los dos puede existir sin el otro, al menos en términos de consciencia humana. En consecuencia, somos entes bidimensionales y anfibios que no sólo vivimos en dos dimensiones, sino que necesitamos de ambas para subsistir. Incluso, convendría no pensar en la ficción como un elemento, una sustancia más o menos presente en nuestras existencias, sino

como una capacidad, un ejercicio del pensamiento que establece los límites de lo pensable, es decir, de lo posible.

En términos absolutos, la ficción narrativa posee una capacidad ilimitada de mundos posibles, de alteridades, pero no todas se manifiestan en la misma época ni son transmitidas al futuro. Como apunta Bruner (2013, pp. 77-78), la bifurcación permanente del relato nos paralizaría por la inherente imposibilidad de procesar posibilidades simultáneas *ad infinitum*. La metáfora literaria o los relatos que cada época genera y consume funcionan como amortiguadores semióticos que, sin disolver del todo las tradiciones, lo establecido e institucionalizado que define los límites de lo real, posibilita un acto *poiético* movilizador del horizonte de lo posible y lo pensable, habilitando acciones, naturalizando fenómenos que pasan a incardinarse en lo real, transformándolo en ese mismo acto sin romper el basamento de convenciones en que nos paramos.

¿De qué hablamos cuando hablamos de ficción?

La ficción está en nuestras vidas, pero no todo en ella lo es. Considero que éste es un buen punto de partida para reflexionar al respecto. Si la entendemos de un modo hipertrófico, en donde todo sea ficción, acabaremos en una categoría, cuando menos, ineficaz. Si todo es ficción, nada lo es realmente. No debemos pasar por alto que hay uno o, quizás mejor aún, varios conjuntos o sistemas de externalidades a nuestra consciencia que interactúan con ella. A esto hemos dado tradicionalmente el nombre de realidad, el campo de las cosas (*res*) en tanto tales. Pero, nuestra existencia excede ampliamente este plano, incluyéndose en uno más abarcador que podríamos denominar cotidianeidad para diferenciarlo de aquel.

Ese otro mundo, que no es el de las cosas *stricto sensu*, es el que funda la ficción, poblado de figuras del pensamiento, que no deben confundirse con ideas platónicas. No estamos hablando aquí de categorías apriorísticas del pensamiento o entes perfectos, cognoscibles a través de sus manifestaciones imperfectas en el plano sensible; por el

contrario, se trata de figuras creadas por la ficción a partir de una narratividad, entramadas en un lenguaje que hace posible la particular configuración cerebral de la que disponemos los humanos. Al hablar de ficción y figuras unas líneas atrás procuramos introducir un matiz conceptual ya señalado por Gerard Genette (2004): la figura es el producto del acto de ficción. Entender la ficción en estos términos pone en evidencia su maquinaria para producir un encuadre de lo real (Caïra, 2016; Goffman, 1991) o un régimen del relato —*régime du récit*— (Foucault, 1994) capaz de definir, coartar, delimitar lo pensable y, consecuentemente, el horizonte de lo posible. No debemos olvidar que el dispositivo ficcional, acorde con Patrick Boucheron (2017), se constituye y opera en una tensión permanente entre lo real, que se imita, y el pensamiento. Proceso que siempre ocurre por fuera del binomio verdad-falsedad; este último se estructura dentro y a partir de una episteme o régimen del relato, es decir, a partir de un acto ficcionalizante previo.

El pensamiento, por medio del acto ficcional, produce modelos del mundo, los

inventa, en su sentido etimológico, haciéndolos existir sólo después de su figuración mental. Estos modelos se presentan frente a lo infinitamente complejo y pluricausal de lo real como simples, parciales y reductibles; rasgos que antes de ser una limitación o una marca de inferioridad frente a lo real es su condición de posibilidad. Sin limitar las variables de análisis y delimitar los contornos de su parcialidad sería imposible articular una narración lógica que concatene elementos de forma causal.

Una vez constituida, esa cosmovisión se difunde socialmente como un macromodelo semiótico, materializado y objetivado en un abanico de prácticas y discursos (religioso, científico, filosófico, literario); los cuales utilizan el potencial de la narrativa para persuadir al receptor a través de un efecto del discurso que elimina el azar y la contingencia de lo real. Este borramiento es condición necesaria para que logren significar los eventos (Wolf, 2008, pp. 171-172). Pero la narrativa, para Rudrum, sería también performativa de un modo distinto, no sólo por sus efectos perlocutivos, sino por las convenciones que determinan su uso. Acorde con este investigador, lo narrativo no es una

condición sustancial u óptica del texto. La identificación de un texto como narrativo, en contraste, vendría de unas convenciones sociales compartidas; las que condicionan los usos del discurso. De este modo, se emparenta la condición narrativa con la ficcional de un discurso, pues ambas estarían sobredeterminadas por unas convenciones acerca de su uso y recepción. La ficcionalidad de un texto le sobreviene desde el exterior. En esta línea, Marie-Laure Ryan (2006) ha señalado que no es posible descubrir la ficcionalidad indefectiblemente entre las palabras que componen un texto. Pero, su determinación contextual es clave, en tanto que entender un texto como ficción condiciona la lectura y el uso que una sociedad hará de él, determinando sus efectos y proyecciones.

Entonces, existe una catalogación externa de un texto como ficción que condiciona sus posibilidades de lectura; y, sin embargo, la presencia de la ficción no se agota en este plano. También está presente en la *poiesis* de la realidad significada que habitamos; es decir, actúa inexorablemente en el plano del pensamiento. La ficción opera con elementos de

la realidad, para ir más allá de ella. Por eso mismo, se mueve en un registro diferente al de lo verdadero y lo falso. Mucho del potencial de la narrativa, a nivel evolutivo, se cifra en las posibilidades que la ficción brinda al cerebro humano. Gracias al lenguaje, sobre este órgano, se soporta la mente metarrepresentacional, a partir de la cual concebimos y comprendemos las nociones de pasado, presente y futuro, a la vez que logramos empatizar. Las ficciones, acorde con Brian Boyd (2009), posibilitan que cada individuo se enriquezca con una variedad de experiencias humanas, de vidas diversas, sin necesidad de vivirlas en persona. Aprender de las posibilidades de lo humano sin asumir un riesgo, en ocasiones vital, aventajó biológicamente a nuestra especie (Nigan, 2012).

Pero ello no habría sido posible sin el desarrollo del lenguaje y de su aplicación en juegos sofisticados, comunes en los primates, que dieron origen a la capacidad de narrar y a la emergencia de ficciones (Boyd, 2018). El cerebro creó el lenguaje y la narrativa, pero la cognición acabó modelada por estos (Don, 2015). Los seres humanos nos encontramos para intercambiar historias, y con ellas experiencias, fortaleciendo

las relaciones comunitarias. Pero el interés que manifestamos hacia los relatos va más allá de un mero divertimento. Volcar información en un relato fue una forma económica y eficiente de garantizar su conservación y reproducción. Los relatos más ampliamente transmitidos fueron los que aportaron información relevante para una comunidad, especialmente en un ámbito: predecir sus conductas a través de la empatía (Han y Northoff, 2008).

En base al potencial cerebral, cada comunidad humana desarrolló unas facetas que dieran mejor respuesta a su contexto. En consecuencia, cada sociedad y cultura habría generado los modelos narrativos que mejor dieran cuenta de su cosmovisión y organización comunitaria. Sin embargo, partiendo de ese punto de acuerdo, los narratólogos se dividieron entre aquellos que entienden que, a pesar de sus variaciones, la condición narrativa de un texto se define por sus características internas; y los que ven en la pragmática del discurso la clave para delimitar lo narrativo. Entre estos últimos, David Rudrum (2005; 2006) recuperó la noción de juego de lenguaje acuñada por Ludwig Wittgenstein para reflexionar sobre la

efectividad de las definiciones estructurales y semióticas de lo narrativo como una representación de eventos asincrónicos, factuales o ficcionales, que no se pueden deducir lógica ni causalmente uno del otro (Prince, 2018).

Rudrum considera que esta definición, más que errónea, es imprecisa. Dado que algunos discursos no narrativos podrían encajar en esos mismos límites, la considera ineficiente. Por este motivo, propone enfocarse en el uso y en el contexto donde se inserta el discurso; pues es allí donde se determina su condición narrativa, a través de un juego de lenguaje en el que el emisor y el receptor comparten un número de reglas. Rudrum entiende que la narración, más allá de contar el desarrollo de unos eventos, tiene siempre un propósito. El narrador echa mano de unos recursos retóricos, de unas reglas y temas socialmente aceptados y compartidos para conseguir interesar al oyente/lector; así, al atraerlo, se propone someter al receptor del mensaje a la lógica impuesta por la narración, obteniendo de él lo que desea a través de la persuasión. En consecuencia, para Rudrum un discurso que no

coincida con las lógicas y reglas sociales no será tomado por el receptor como narrativo, a pesar de que sus características internas así lo indiquen.

La Historia entre lo ficticio y lo real

La realidad es un problema, especialmente para las ciencias. Toda ciencia habla de la realidad, al menos de una parte de ella. Conocer, como ya hemos dicho, implica realizar un recorte de lo real al que se puede problematizar y al cual es posible darle un orden. Orden limitado el de las ciencias, ante el que la realidad se muestra siempre caótica en su pluricausalidad, ajena a nuestros deseos humanos de orden y sentido. Lo real permanece indiferente e irreductible a una causalidad, inagotable para cualquier teleología. Ante la mirada escudriñadora, «lo que es», la cosa en sí o «*res*», se multiplica, pues la mirada nunca es neutral cuando capta una parcialidad a la que le brinda una entidad determinada. Así, una hoja otoñal cayendo al suelo será leída desde códigos divergentes por un químico, un físico, un filósofo o un poeta. Las ciencias no hablan sobre lo real, sino acerca de las parcialidades de lo real, disperso ya en

innumerables facetas. En consecuencia, hablan a partir de ficciones, en tanto que ningún discurso refleja exactamente la realidad.

Es verdad que nuestra afirmación puede ser sindicada, a primera vista, de relativista o posmoderna, pero debemos aclarar que estas páginas no buscan conducir al lector al idealismo absoluto de afirmar que la realidad no existe o que se reduce a un puñado de ficciones engañosas. Las ciencias ficcionalizan, sostenemos este punto, pero ello no implica afirmar que inventen lo real o incluso engañen a la humanidad. Es más bien un recordatorio de que toda argumentación, explicación o análisis sobre un evento real le impone una racionalidad propiamente humana, ficcional en tanto no está en «la cosa en sí» (Rancière, 2017). El sentido, el orden lógico y racional es incorporado por la mente humana a un devenir constante que no reflexiona sobre su obrar, sin una semiótica determinada.

Si esto es así para eventos como la fortuita caída de una hoja, que la comodidad del lenguaje denomina «naturales» como equivalente a objetivos, cabe preguntarse: ¿qué ocurre con los que son eminentemente

humanos? Poniendo al margen, por conveniencia argumental, que todo conocimiento es humano, englobando y significando todo el Cosmos, diremos que asuntos tan claramente humanos como la organización social, la política, la distribución de los recursos, la educación o la lengua en ocasiones son percibidos irreflexivamente como un elemento más de lo real. Así, la tarea de visibilizar la arbitrariedad que rige gran parte de la vida humana es un eterno recomenzar, un sinfín de desvelamientos.

Asimismo, la ficción es un problema recurrente en el campo de la Literatura y las Ciencias Humanas desde hace al menos cincuenta años (Bonoli, 2007).

El concepto de ficción es un catalizador que evidencia los cambios en la epistemología desde la década de 1970, pasando del positivismo al constructivismo. Fue utilizado en aquellos años para reflejar la condición construida de todo conocimiento dentro de las ciencias sociales y humanas, lo cual rompía con la visión positivista que lo entendía desde una lógica representativa o reproductivista. Sin embargo, al profundizar en esta lógica en los

años posteriores, la noción de ficción acabó empobrecida, al convertirse en un sinónimo de «construcción». En efecto, si todo texto, ya sea científico o artístico, se define como ficcional por el hecho de ser un artefacto elaborado por el ser humano, se olvida uno de los roles más importantes de la ficción en el plano del pensamiento: su capacidad imaginativa. Como ya señalaba Clifford Geertz (1973), debemos tomar consciencia de la potencia del acto imaginante dentro del pensamiento científico, al ponernos en contacto con lo extraño, con aquello que permite que el conocimiento avance.

Por otra parte, debemos evitar, como hemos dicho, caer en la cómoda conclusión de que todo es ficción. Una ficción entendida como mero engaño sensorial, *trompe-l'oeil* o trampantojo de una arbitrariedad sin referentes. No cuestionamos que exista una externalidad, pero ella es de una complejidad tal, polimórfica, contradictoria y proteica, que su totalidad excede a nuestra comprensión. Es sabido que la única forma de inducir una idea es desbrozándola, el camino de la generalización es el único que nos conduce al conocimiento. Lo

real de las ciencias, aún de las autopercebidas como «duras» o «exactas», se constituye a partir de una mirada ficcionalizante y racionalizadora.

Por ello, es de suma importancia reflexionar sobre este asunto central del conocimiento humano: la ficción. Hagamos el intento de reflexionar sobre ella despojados del corsé platónico-aristotélico «verdad-falsedad». Para Occidente, todo comienza con Aristóteles y las diferencias de éste con su maestro, Platón; o, más bien, todo empieza con sus textos, convertidos ya en un palimpsesto de siglos de lectura superpuestas. En el pensamiento aristotélico, la ficción se define por su relación mimética con su referente, lo real. Pero la mimesis no deja de ser un asunto opaco. Para algunos, como Jesús Maestro (2006), definir la ficción en términos miméticos implicaría darle una condición ontológica y preexistente a la realidad por sobre aquella. Entendida en estos términos, la realidad se definiría como aquello que existe por sí mismo, escapando de cualquier significación (Barthes, 1968, p. 87). Lo interesante es que la mimesis fue el modelo por excelencia del arte clásico, imponiéndose como representación de la realidad, sin discutir lo

ficcional que era introducido, inevitablemente, en este discurso visual.

En la línea del Estagirita, Jean-Marie Schaeffer (2002) definió la ficción como una modelización mental de lo real que extrae su esencia sin modificar la realidad. Este anclaje en una realidad autónoma y cognoscible es el que permite a Schaeffer justificar sus dos posicionamientos frente al problema de los efectos de la ficción en lo real: la inmersión y el efecto de arrastre. Articulados, ambos le posibilitan explicar cómo el sujeto ingresa a la ficción y por qué sus efectos modelizantes sobre lo real sólo operan a partir del juego, del «fingimiento lúdico». Según entiende, es desde un fingimiento lúdico que los sujetos hacen una inmersión consciente y voluntaria en la ficción. En ese juego actoral se producen modelos de lo real con posibilidades de impactar en lo real, sin por ello confundirse olvidando el origen ficticio del modelo. Asimismo, el fingimiento debe ser compartido para no tornarse en una mentira. Es imprescindible un acuerdo intersubjetivo de simulación o se estaría incurriendo en un engaño o manipulación. En otros términos, Schaeffer concibe la ficción con una doble

faceta: el fingimiento serio, sinónimo de la mentira, y el lúdico, sin engaño y nacido del acuerdo de «hacer como si».

Acorde a mi parecer, debo decir que esta lectura de la ficción resulta limitante, pues la reduce a un plano consciente, con una posibilidad de ingreso y egreso nacida de la voluntad. Así, las categorías de lo real y lo ficticio permanecen claramente definidas para la consciencia, excepto que obre un acto de engaño. Si bien Schaeffer no ignora que existan ficciones efectivas sobre lo real que operan en la creencia de verdad, no logra salir del binomio verdad-falsedad, el cual proponemos superar en este planteo.

En contraste, siguiendo a Paul Ricoeur (1999), entendemos la ficción a partir de la noción de referencia productiva. Aquí el acto ficcionalizante no se limita a reproducir una realidad dada, sino que produce una novedad a partir de lo existente en el plano de las cosas y en el de las ideas. Al referirse a lo real, la ficción no hace más que establecerla, producirla. El sistema simbólico acaba por mostrar lo real bajo su punto de vista, obrando de forma inconsciente en los sujetos y obturando otras

miradas posibles. Por eso es que no debemos ver en la ficción una huida de la realidad o de lo fáctico. Por el contrario, integra y organiza la realidad con su actividad productiva (Campos Medina y Campos Medina, 2018), la cual amplía las posibilidades cognitivas y de accionar.

Como apuntó Pierre Bourdieu con su concepto de *illusio*, son necesarias unas creencias primordiales, nacidas del compromiso existencial del individuo con su entorno, para introducirse en las prácticas sociales. No se puede jugar un rol dentro de ellas sin adherir ciegamente a determinados principios. Así, la *illusio* sería un modo de existencia o de compromiso en el mundo social, un modo práctico de investidura que no cuestiona los fundamentos de su organización, lo cual se logra a través de una perfecta adecuación entre los marcos mentales (*habitus*) y las reglas mismas de ese universo (campo) (Bourdieu, 1994). Sin discursos ficcionales aceptados irreflexivamente como verdades incuestionables resultaría imposible ejecutar cualquier acción en el mundo social sin caer en una permanente reflexión sobre el sentido. La ficción funda el mundo social y ordena la

realidad, ofreciéndonos sentidos a los que aferrarse.

Acceder a lo que entendemos por verdadero, en nuestra época es siempre un tema epocal, histórico, dependiente de un gran número de variables difícilmente extrapolables (Veyne, 1987). La veridicción se determina históricamente y su efecto de verdad es siempre producto de una efectiva puesta en relato, de una narrativización que propicia prácticas y efectos sobre lo real (Chartier, 1996), fortaleciendo su efecto de veracidad. Por ello, toda ficción es política, en tanto que para imponerse y ser efectiva como macrorrelato precisa del ejercicio del poder. En manos de aquellos que ejercen un poder que los produce, la ficción se torna en una herramienta para orientar los relatos sobre lo real en los que se anclan nuestras vidas e identidades. Ficcionalizar es la acción por la que el poder produce realidades y subjetividades.

Conclusión: La *poiesis* ficcional en los mundos medievales

A través de este recorrido teórico, la intención que perseguí fue habilitar un abordaje diverso con los textos y las dinámicas de transformación de los mundos medievales. Tradicionalmente la racionalidad decimonónica catalogó los textos medievales en base a unas taxonomías que establecían unas jerarquías, en las que ficción se equiparaba a falsedad: unos textos eran más veraces que otros. Asimismo, se entendía que esas textualidades reflejaban órbitas de la realidad humana con capacidad muy distintas entre sí de transformar y dar cuenta sobre lo real. Mientras que la llamada «literatura» se reducía al divertimento o la edificación; los libros de cuentas, tratados políticos, leyes y epistolarios venían a dar cuentas de una acción de intervención efectiva en lo real. En consecuencia, unas fuentes resultaron más idóneas que otras para una Historia científica interesada en conocer los acontecimientos del pasado.

No pretendo hacer aquí un camino de migajas historiográficas que nos conduzca al punto presente; transcurrir en el que nos encontraríamos, entre otras obras, con los trabajos de Jacob Burckhardt (1ª ed. 1860),

Huizinga (1ª ed. 1919), Lucien Febvre (1ª ed. 1947) o Erich Köhler (1ª ed. 1956). Mi interés en este punto es reflexionar sobre los cambios inherentes a una recuperación de lo ficcional como campo de experimentación e instrumento de intervención en lo real. En principio, al romper con el binomio verdad/falsedad se habilitará la posibilidad de restituir el rol que los hombres y mujeres de la Edad Media asignaban a la ficción; la cual era un medio para poder acceder a las verdades divinamente perfectas a través de la imperfecta materialidad de lo real, la que en ningún término agotaba en su tosquedad los límites de lo veraz.

En este sentido es famoso el pasaje del *Policraticus* (VII.I) en el que Juan de Salisbury declara que al servicio de la Verdad suprema mezcló tanto a cosas serias como ligeras, tanto falsas como verdaderas. La utilidad y la honradez guiaban la pluma de este clérigo que no dudaba en modificar cuanto fuera necesario en las historias para ajustarlas a estos principios. Incluso ubica su tarea edificante en un nivel inferior al de la verdad, en cuya determinación no deseaba asumir riesgo alguno. Declinando una tarea inútil, pues Dios

había sumido a los sabios en parcialidades que los alejaban de un conocimiento con el que pudieran atentar contra Él, se ocupaba en transmitir un compendio de saberes que fueran útiles al lector para ajustar su vida a la Verdad suprema que la Iglesia profesaba. Esta misma parcialidad que sumía a los sabios en una *doxa*, en opiniones alejadas del *Logos* divino, llevaba a afirmar a Juan de Salisbury que es el parecer de cada quien lo que llevará a denominar a un relato fábula o historia (VIII.XI).

Como vemos, la verdad última en el pensamiento medieval no estaba restringida a las exigencias de lo real; o, en otras palabras, nunca dejes que la realidad te estropee una buena historia. Esta frase, atribuida a Mark Twain, tomada contemporáneamente como muestra del cinismo de los periodistas, bien podría reflejar desde otro ángulo la visión de los hombres medievales sobre la verdad. La verdad, que no sólo residía en Dios, sino que era Dios, jamás se mostraba plenamente a los ojos humanos y las mentes quedaban ajenas a la comprensión plena de los misterios de la Creación, por lo llegados a un punto debíamos

hacer un salto de fe, aceptar los dogmas de fe sin procurar su comprensión racional.

La efectividad de dichos relatos para conducir la voluntad humana, en este caso hacia los preceptos del dios cristiano, así como sus efectos perlocutivos y performativos, interesaban más que la constatación de su estricta observancia de los datos fácticos. Esto hizo de la ficción un legítimo camino hacia las verdades eternas y le reconoció una fuerza *poiética* para fundar lo real; pues lo ficcional no se circunscribe teóricamente a un campo o género que la agota como hoy disponemos del término literatura (Asiss-González, 2019).

El mundo medieval, por el contrario, no concebía una discursividad exclusivamente artística, una palabra emitida *gratia sui* (Eco, 2000), sin otro propósito más que el deleite que provoca. La toma de la palabra durante la Edad Media no se realizaba gratuitamente, recordemos que Jesús era denominado *Verbum Dei*. La palabra debía servir para recuperar un saber divino sobre el Mundo (Foucault, 2015, p. 91), tarea en la que recurrían a la ficción sin ningún prurito. La ficción se presentaba como una potencia creadora, fundadora y

legitimadora de planteos en diversos campos del saber: legal, historiográfico, geográfico, político, anatómico, botánico, zoológico, entre muchos otros.

Conviene, entonces, resistirnos a catalogaciones que proyecten sobre bestiarios, herbolarios, lapidarios y demás la sombra de lo falaz. Aceptemos, por el contrario, que lo ficcional que somos capaces de reconocer en ellos, como bien apuntaba Juan de Salisbury, opera en un registro distinto al de lo falso o verdadero. Su valoración ha de hacerse en el nivel de la efectividad para alcanzar el fin perlocutivo de cualquier texto, convencer al receptor, ya fuese oyente o lector. Para lo cual deberá hacer uso de unas convenciones discursivas de la época y a un marco epistémico determinado, que produce lo que denominamos el sentido común y la visión de mundo en el que los discursos se insertan.

En suma, integrar la ficción como parte de la condición humana de conocer y transformar la realidad nos permitirá hacer de ella una lectura social, comprender los dispositivos que han echado mano de ella para ser eficaces promotores de prácticas y

legitimadores de discursos. Mucha se ha hecho ya en el campo del medievalismo a este respecto, sin por ello adentrarse plenamente en el campo de la ficción. Hemos deambulado por sus arrabales recurriendo a términos afines, como el de representación, mentalidad o imaginario, que en su alteridad nos mantuviesen a los historiadores a buen seguro de la ficción, gran bestia negra del relato historiográfico conjurado por la referencialidad como piedra angular epistémica. Toca hoy, al menos eso creo, permitirse una reflexión más honesta con la ficción y dejarnos enriquecer por lo que tenga para enseñarnos de la condición humana.

Referencias bibliográficas

Asiss-González, F. (2019). Lo literario y el texto: la incomodidad de lo inadecuado. En G. Miranda (Comp.), *Problemas y desafíos del discurso historiográfico en el siglo XXI* (pp. 19-56). Abdulah.

Barthes, R. (1968). L'effet de réel. *Communications*, 11, 84-89. DOI: <https://doi.org/10.3406/comm.1968.115>

- Bonoli, L. (2000). Fiction et connaissance : de la représentation à la construction. *Poétique*, 124, pp. 485-501.
- Bonoli, L. (2007). Fiction, épistémologie et Sciences Humaines. *A contrario*, 5 (1), pp. 51-66. DOI: <https://doi.org/10.3917/aco.051.0051>
- Boucheron, P. (2017). Chaque époque rêve la suivante [Video]. *Collège de France*. <https://www.college-de-france.fr/site/patrick-boucheron/course-2017-01-10-11h00.htm>
- Bourdieu, P. (1994). Un acte désintéressé est-il possible? En Bourdieu, P., *Raisons pratiques* (pp. 149-167). Seuil.
- Bourdieu, P. (2014). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bruner, J. (2013). *La fábrica de historias: derecho, literatura, vida*. Fondo de Cultura Económica.
- Burckhardt, J. (2004). *La cultura del Renacimiento en Italia* [1ª ed. 1860]. Akal.

- Boyd, B. (2009). *On the Origins of Stories*. Harvard University Press.
- Boyd, B. (2018). The Evolution of Stories: From Mimesis to Language, from Fact to Fiction. *WIRES Cognitive Science*, 9 (1), e1444.
- Caïra, O. (2016). Théorie de la fiction et esthétique des jeux, *Sciences de jeu*, 6. DOI: <https://doi.org/10.4000/sdj.671>
- Campos Medina, L.; Campos Medina, F. (2018). Ficciones que se vuelven realidad, ficciones para intervenir la sociedad. *Athenea digital. Revista de Pensamiento e Investigación Social*, 18 (2). DOI: <https://doi.org/10.5565/rev/athenea.1937>
- Chartier, R. (1996). *Escribir las prácticas: Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial.
- Dor, D. (2016). From Experience to Imagination: Language as a Social Communication Technology. *Journal of Neurolinguistics*, 43 (B), pp. 107-119.
- Eco, U. (2000). *Sobre literatura*. Ediciones de Bolsillo.

- Febvre, L. (1993). *El problema de la incredulidad en el siglo XVI: La religión de Rabelais* [1ª ed. 1947]. Akal.
- Foucault, M. (1994). L'arrière-fable. En D. Dèfert, F. Ewald, (Dirs.). *Dits et écrits I. 1954-1969* (pp. 506-513). Gallimard.
- Foucault, M. (2015). Literatura y lenguaje. En E. Castro (Ed.). *La gran extranjera: Para pensar la literatura* (pp. 71-122). Fondo de Cultura Económica.
- Geertz, C. (1973). La description dense : vers une théorie interprétative de la culture. *Enquêtes*, 6, pp. 87-88.
- Genette, G. (2004). *Métalepse. De la figure à la fiction*. Éditions du Seuil.
- Goffman, E. (1991). *Les cadres de l'expérience*. Éditions de Minuit.
- Han, S.; Northoff, G. (2008). Culture-Sensitive Neural Substrates of Human Cognition: A Transcultural Neuroimaging Approach. *Nature Reviews Neuroscience*, 9 (8), pp. 646-654.
- Huizinga, J. (2001). *El otoño de la Edad Media: Estudios sobre la forma de vida y del espíritu durante los siglos XIV y XV en*

- Francia y en los Países Bajos* [1ª ed. 1919]. Alianza Editorial.
- Juan de Salisbury (1984). *Policraticus*. M. Á. Ladero (Ed.). Editora Nacional.
- Köhler, E. (1991). *La aventura caballeresca: Ideal y realidad en la narrativa cortés* [1ª ed. 1956]. Sirmio.
- Lillard, A. (2013). Fictional Worlds the Neuroscience of the Imagination, and Childhood Education. En M. Taylor (Ed.), *The Oxford Handbook of the Development of Imagination* (pp. 137-160). Oxford University Press.
- Lukács, G. (1966). *Problemas del realismo*. Fondo de Cultura Económico.
- Maestro, J. (2006). *El concepto de ficción en la literatura (desde el materialismo filosófico como teoría literaria contemporánea)*. Miravel Editorial.
- Maurette, P. (2021). *Por qué nos creemos los cuentos: Cómo se construye la evidencia en la ficción*. Capital Intelectual.
- Nigan, S. (2012). The Storytelling Brain. Commentary On Social Attribution: Implications of Recent Cognitive

Neuroscience Research for Race, Law,
and Politics. *Sci Eng Ethics* (18), pp.
567-571. DOI:
[https://doi.org/10.1007/s11948-012-
9378-3](https://doi.org/10.1007/s11948-012-9378-3)

- Prince, G. (2008). Narrativehood, Narrativeness,
Narrativity, Narrability. En J. Pier, J.
A. García Landa (Eds.), *Theorizing
Narrativity* (pp. 19-28). Walter de
Gruyter.
- Rancière, J. (2017). *Les bords de la fiction*.
Éditions de Seuil.
- Reese, E. (2013). Culture, Narrative, and
Imagination. En M. Taylor (Ed.), *The
Oxford Handbook of the Development
of Imagination* (pp. 196-212). Oxford
University Press.
- Ricoeur, P. (1999). Para una teoría del discurso
narrativo. En *Historia y narratividad*
(pp. 83-155). Ediciones Paidós.
- Rudrum, D. (2005). From Narrative
Representation to Narrative Use:
Towards the Limits of Definition.
Narrative, 13 (2), pp. 195-204.
- Rudrum, D. (2006). On the Very Idea of a
Definition of Narrative: A Reply to

- Marie-Laure Ryan. *Narrative*, 14 (2), pp. 197-204.
- Rudrum, D. (2008). Narrativity and Performativity: From Cervantes to *Star Trek*. En J. Pier, J. A. García Landa (Eds.), *Theorizing Narrativity* (pp. 253-276). Walter de Gruyter.
- Ryan, M.-L. (2006). Semantics, Pragmatics, and Narrativity: A Response to David Rudrum. *Narrative*, 14 (1), pp. 188-196.
- Schaeffer, J.-M. (2002). *¿Por qué la ficción?* Ediciones Lengua de Trapo.
- Wolf, W. (2008). Chance in Fiction as a Privileged Index of Implied Worldviews: A Contribution to the Study of the World-Modeling Functions of Narrative Fiction. En J. Pier, J. A. García Landa (Eds.), *Theorizing Narrativity* (pp. 165-210). Walter de Gruyter.
- Veyne, P. (1987). *¿Creyeron los griegos en sus mitos?* Ediciones Juan Gránico.

CAPÍTULO 2

EL REJUVENECIMIENTO DE ESÓN EN LOS GRABADOS DE RUSCONI Y SALOMON

Melina Zeiter

Universidad Nacional del Litoral

IHuCSO-CONICET

Introducción: las tradiciones bajomedievales y renacentistas del rejuvenecimiento de Esón

El rejuvenecimiento de Esón es uno de los episodios del mito de Medea, relatado en las *Metamorfosis* de Ovidio, que transcurre durante la estadía de la protagonista en Yolco. De acuerdo con este poema, Jasón pide a su esposa que le quite años de vida para dárselos a su padre Esón. Ella se niega a restarle tiempo a su marido, pero accede a realizar un encantamiento para rejuvenecer a su suegro. Para ello, se dirige en un carro tirado por serpientes aladas a tierras desconocidas, en búsqueda de hierbas y partes animales. Al volver, espera la noche de luna llena, levanta dos altares y se arrodilla para rezar a Hécate. Tras recibir la ayuda divina, reúne los

ingredientes recolectados en un caldero y los revuelve con una rama de olivo. Degüella a Esón, drena su sangre por la garganta y la sustituye con la pócima que había preparado. Luego, el hombre despierta rejuvenecido.

El episodio fue poco frecuentado durante la Antigüedad y la Edad Media; de hecho, sus primeras representaciones en imágenes parecerían datar de fines del siglo XV (Bardon y Bardon, 1969, p. 85). Para esta época, se inauguran dos tendencias iconográficas diferentes: por un lado, la esbozada en las ediciones de *L'histoire de Jason*, de Raoul Lefèvre; por el otro, las que circulaban en las vulgarizaciones al italiano de las *Metamorfosis*. Mientras que en el primer caso el ritual se desarrollaba en una bañera, en el segundo se representaba, en una sola imagen, distintas partes del procedimiento de acuerdo con la narrativa ovidiana.

L'histoire de Jason, obra que se cree escrita hacia 1460, tenía una impronta laudatoria y fue importante para la corte de Felipe III de Borgoña, quien creó la Orden del Toisón de Oro en el marco de la celebración de su boda con la infanta doña Isabel de Portugal

en 1430 (Morse, 1983, p. 35). Entre las fuentes de inspiración, se pueden destacar las ediciones en verso y en prosa de *Ovide moralisé* y de *Histoire ancienne jusqu'à César. L'histoire de Jason* incorporó varias ilustraciones de distintas partes del mito, entre ellas una relativa al rejuvenecimiento de Esón. En el título, el episodio se conecta con el asesinato de Pelías, lo que ilumina las caras benéfica y maléfica de los actos de Medea, la tensión entre su faceta de princesa amorosa, enamorada y su presencia destructiva y vengativa (Berçea-Bocskai, 2006, p. 107).

Así, en la Figura 1 se muestra a Esón desnudo en una bañera, mientras que Jasón y Medea están de pie a su lado; el ritual se desarrolla en un dormitorio. La protagonista toca con una mano la cabeza de su suegro y con la otra revuelve un pequeño tazón. El rostro de Esón está borroneado, por lo que no se puede ver su expresión. En el título del apartado se menciona esta ligazón entre la escena del rejuvenecimiento y la del homicidio de Pelías: “como Medea hizo rejuvenecer al rey Esón por

Jasón y cómo hizo morir a Pelías por sus propias hijas, que se desesperaron por esta causa”.¹



Fig. 1. Medea rejuvenece a Esón. En *L'histoire de Jason extraite de plusieurs livres et présentée a noble et redouté prince Phelipe, par la grace de Dieu duc de Bourgoingne et de Brabant*, Raoul Lèfevre. Ilustración. Siglo XV. Bibliothèque nationale de France, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms-5067 réserve, f.130r. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b55000811k/f269>

El uso de este repertorio podría relacionarse con la asociación de la princesa de la Cólquide con los baños calientes, esbozada en distintas versiones antiguas. Esta conexión se esbozaba ya en *Las nodrizas de Baco*, de Esquilo; en los escasos fragmentos conservados se

¹ En el original: *comment medee fist laso le roy eson de vemz ienne et comment elle fist pelleus morir par ses propres filles qui se desesperent a cette cause*. En *L'histoire de Jason*, BnF, Bibliothèque de l'Arsenal, Ms-5067 réserve, f.129v.

Menciona que la hechicera volvía a la vida a las nodrizas y les enseñaba el procedimiento para que ellas puedan cocer y revivir a sus maridos. Hacia el siglo IV a. e. c., Paléfato, en su *Peri Apiston*, planteaba que Medea había inventado los baños calientes y las tinturas de cabellos (Hawes, 2014, p. 59). De la misma manera, en su *De incredibilis*, en la entrada de la palabra *Coctio*, se describe al baño caliente como el invento de Medea.² Por su parte, las *Fabulae*, atribuidas a Gayo Julio Higino y redactadas aproximadamente en el siglo I a. e. c., describen los rituales realizados por la heroína para rejuvenecer personas ancianas: “Medea, cuando se dedica a cocinar a hombres viejos, ellos se hacen jóvenes”.³ Por último, Estobeo recuperaba una idea de Diógenes, quien explicaba que Medea usaba los baños calientes y el ejercicio físico como métodos de rejuvenecimiento (Hawes, 2014, p. 237, n. 44).

Esta asociación de la hechicera con los baños calientes parece haber estado

² De acuerdo con la versión consultada en la Bayerische Staatsbibliothek, *De incredibilibus*, München, Bayerische Staatsbibliothek, A.gr.b. 2387 d, p. 96.

³ En el original: *Medea, ut dicitur, seniores homines coquens, iuvenes eos faciebat.*

relativamente extendida en la Antigüedad. Es probable que su conexión con este “invento” haya recobrado fuerza en el marco de la propagación de esta forma de “automedicación” por parte de la nobleza francesa de fines de la Edad Media, con la consecuente discusión sobre sus beneficios y contraindicaciones (Siraisi, 1990, p. 137). Su uso fue aceptado desde inicios del siglo XV, no solo para fines de lo que hoy llamaríamos higiene personal, sino que también era visto como una práctica recreativa, capaz de reconfortar y regenerar los cuerpos a nivel físico y espiritual (Boisseuil, 2014).

Por el contrario, en el ámbito italiano se ensayaba un repertorio distinto para esta escena. Las vulgarizaciones impresas en Venecia contenían un solo grabado por mito, en formato apaisado en el que se representaban varias acciones. Sin menospreciar la relevancia de las moralizaciones francesas como fuentes de inspiración iconográfica, las escenas mitológicas experimentaban formatos nuevos (Díez Platas, 2010, p. 345). En el caso del mito que nos concierne, la imagen solía mostrar el rejuvenecimiento de Esón con un patrón similar: en el centro, se exhibe a Esón sobre una

mesa mientras Medea lo degüella. A uno de los lados, se encuentran dos altares y un caldero, mientras que del otro costado la hechicera está arrodilla. Detrás, en uno de los extremos, la protagonista se halla en el carro tirado por serpientes aladas, y en la otra esquina, con Jasón. Entre los últimos años del siglo XV y las primeras décadas del XVI, en Venecia circularon tres versiones con este repertorio, si bien con variantes entre sí: la vulgarización de Giovanni dei Bonsignori (1497) (Figura 2), la edición en latín con comentarios de Raphael Regius (1513) y la traducción de Niccòlo degli Agostini (1522).



Fig 2 El rejuvenecimiento de Esón. En *Metamorfosis*. Grabado. 1497. Bibliothèque nationale de France, Rés. g-Yc-440, f. 117. Disponible en: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k71107b/f1117.image>

El diseño de la imagen, por tanto, buscaba mostrar visualmente el procedimiento

de acuerdo con el relato escrito. El orden de las acciones se ubica desde el fondo –el pedido de Jasón y el viaje en el carro en búsqueda de las hierbas necesarias– hacia el primer plano –los altares, el caldero, el rezo y el degüello. Ahora bien, la vulgarización de Bonsignori fue redactada no desde el original latino, sino a partir de las lecciones tomadas en Bolonia con Giovanni dei Virgilio.⁴ Por este motivo, se evidencian algunas discrepancias con la narrativa antigua. Una de las principales radica en la desnudez de Medea, ya que en el poema ovidiano la hechicera “sale vestida con ropas desceñidas, descalza, cabellos sin adornos y sueltos” (López Medina, 2009, p. 112). La ausencia de ropajes se menciona en la vulgarización (Capriotti, 2013, p. 44) y despertó reacciones en el público del período, ya que dos meses después de la obra muchas de las imágenes fueron censuradas por el erotismo que suscitaban (Capriotti, 2021, p. 118).

⁴ La versión de Giovanni dei Bonsignori fue redactada hacia 1377. No obstante, la edición impresa de 1497 introdujo varias modificaciones respecto del manuscrito: no solo en la inclusión de imágenes, sino en la división de los episodios y en los títulos dados.

Otra de las modificaciones introducidas a nivel visual es el uso de la mesa. En efecto, de acuerdo con la versión antigua, Medea recostó a Esón sobre el suelo: “ordenó que se sacara al aire libre el exhausto cuerpo de Esón y, tras haberlo relajado con su sortilegio hasta un sueño total, semejante a uno sin vida lo extendió sobre las hierbas dispuestas en capas” (Ovidio, trad. en 2003, p. 435). La mesa no aparece tampoco en la vulgarización de Bonsignori, sino que parece haber sido un añadido del grabador. Tal vez la introducción de este elemento podría corresponderse con la asociación con otras prácticas coetáneas que también recurrían a un repertorio similar: por un lado, las cirugías y disecciones médicas; por el otro, las escenas de antropofagia incluidas en algunos relatos de viajeros (Zeiter, 2023).

En síntesis, para fines del siglo XV y principios del XVI, el rejuvenecimiento de Esón era representado de estas dos maneras. Sin embargo, tanto la bañera como la mesa pronto fueron desplazadas, ya que para el decenio de 1550 se ensayaron nuevos patrones de representación en ambas regiones. En 1553 se publicó *Le transformationi*, de Ludovico Dolce,

una traducción del poema ovidiano que pronto se convirtió en la versión italiana más popular. La obra fue ilustrada por Giovanni Antonio Rusconi. El mito de Medea estaba acompañado por cuatro grabados, de los cuales uno refería al rejuvenecimiento de Esón. En 1557, Bernard Salomon ilustró *La Métamorphose d'Ovide figurée*, impresa en Lyon. Su difusión fue tal que ese mismo año se editó la versión flamenca⁵ y, dos años después, vio la luz la edición italiana, *La vita et metamorfoseo D'Ovidio*. Ambas imágenes, la de Rusconi y la de Salomon, experimentaron maneras novedosas de mostrar el ritual del rejuvenecimiento, en las que pueden identificarse ciertos puntos de contacto, pero también varias diferencias. El objetivo de este trabajo es, por tanto, cotejar no solo las ilustraciones entre sí, sino también los textos que las acompañan.

⁵ La versión se tituló *Excellente figueren ghesneden vuyten upperstein Poëte Ovidius vuyt vysthien boucken der veranderinghe met huerlier bedietsele*, y el prefacio databa el 3 de septiembre de ese año, por lo que ambas ediciones se proyectaron casi en paralelo (Sharratt, 2005, p. 154).

El degüello de Esón en el grabado de Giovanni Antonio Rusconi

Le transformationi de Ludovico Dolce se imprimió en 1553 por el editor veneciano Gabriel Giolito de' Ferrari, y pronto se convirtió en la versión más popular en el ámbito italiano. El autor trabajaba como traductor, redactor, curador y escritor de textos de géneros diversos, desde tratados hasta, como en este caso, reescrituras de tragedias antiguas (Capriotti, 2013, pp. 36-37). Se diferencia de las vulgarizaciones previas (tanto de la de Giovanni dei Bonsignori como de la de Niccòlo degli Agostini) por traducir desde el original en latín. El texto tenía una intención encomiástica, ya que estaba dedicado al emperador Carlos V y la carta que precede la tragedia se dirigía a Antonio Perinotto, obispo de Arras y consejero del emperador. Por su parte, el grabador, Giovanni Antonio Rusconi, era arquitecto, si bien también se desempeñó como traductor y, como en este caso, como ilustrador.

Le transformationi, en lugar de dividir las historias en quince libros –como se presenta en el poema de Ovidio–, lo hace en treinta cantos. El mito de Medea se relata en los cantos

decimocuarto y decimoquinto y ocupa diez folios, de los cuales cuatro están dedicados al episodio del rejuvenecimiento y al asesinato de Pelías. Este ritual es descrito con gran cantidad de detalles, desde el pedido de Jasón hasta que el despertar de Esón con un cuerpo más joven. Comienza con una referencia al arte hoy sepultado de Medea, que hizo rejuvenecer al hombre encanecido;⁶ y se lamenta por la pérdida de esa habilidad, ya que cuando alguien envejece, no puede retornar su juventud “ni por hierbas, ni encantamientos, ni palabras”, por lo que las mujeres muestran su “horrible vejez” (*horride uecchie*).⁷

A lo largo de la narración enumera los montes, los ríos y las distintas regiones que la hechicera recorrió en su carro, a fin de obtener los elementos necesarios para realizar el procedimiento. De acuerdo con la descripción, el “líquido precioso” (*licuor precioso*) que permitió

⁶ En el original: *Se l'arte di Medea c'hoggi é sepolta / Comella fece in lei tra noi fiorisse / Onde l'huom ne l'eta canute, e uolta / Verso l'estremo fin, ringiouenisse*. En *Le transformationi*, f. 151.

⁷ En el original: *A cosi buono et utile consiglio: Ma oime, che, quando auuien, ch'alcun s'in vecchie Piu retornar la giouentú non suole ne per herbe, ne incanti, ne parole*. En *La transformationi*, f. 151.

la vuelta de la juventud estaba conformado por hierbas, semillas, flores que había recolectado en este viaje y otros elementos variados como entrañas de lobo, piel de serpiente y cuerno de ciervo. Menciona la construcción de dos altares, uno dedicado a Hécate y el otro a la Juventud, y describe el asesinato de la oveja negra, de la cual extrajo su sangre, que la echó en dos fosas y la mezcló con miel y leche.⁸ Tras rezar a los dioses infernales, recostó a Esón sobre las hierbas y alejó a Jasón.⁹ Una vez sola, con los cabellos sueltos “como una Bacante”, giró alrededor de los altares, dispuso algunas antorchas en distintos lugares y purificó el cuerpo

⁸ En el original: *Poi se due Altari in certo luogo eletto A l'aer puro, e lunge da la genti. Di lor su il manco a Propersina eretto, L'altro a colei, che si piace a uiuenti; Dico a la Giovanezza, e gl'incatena Di seluaticchi herbaggi e di Verbena. Fe da uicin due sosse assai profonde E una pecore a occide tutta nera; Poi dentro il sangue in quelle fosse infonde, Che non uuol, ch'una goccia se ne pera. Poi latte e mel di duo gran uasi fonde, E prega il Re d'Inferno e la mogliera, Che non uoglian d'Eson fornir la uita, Lacquale era uicina a la partita.* En *Le Transformationi*, f. 152.

⁹ En el original: *Poi che gl'Iddii Infernali et i terreni, Hebbe placati con parole e preghi, Fe ch'al Re, c'hauea glianni colmi e pieni, Graue e profundo sonno i sensi legghi. Poi certa, c'ha tornarli i di sereni, Effetto si diuin non le si neghi; Comando, che su l'herbe fosse posto, E cp'serui Giason stesse discosto.* En *Le Transformationi*, f. 152.

adormecido del rey.¹⁰ Luego, le cortó la garganta y lo sumergió en el líquido; dejó salir la sangre y, por la herida, introdujo la pócima: así, los cabellos blancos se tornaron negros y se rellenaron sus arrugas.¹¹

Este relato estaba acompañado un grabado que, en términos iconográficos, supuso la inauguración de un nuevo repertorio, pero no muy alejado del precedente. En el centro, Esón aparece tumbado sobre la tierra, mientras que Medea, desnuda, se inclina sobre él y lo degüella. A su alrededor, hay dos altares con un carnero recostado detrás, dos calderos, dos animales que tienen reminiscencias a los dragones (Figura 3).

¹⁰ En el original: *Rimasa sola co'capegli sparti A guisa di Baccante, une e due uolte D'intorno a sacri Altar con Magiche arti Fece girando sempre alcune uolte. Poi diuise piu fiaccole in piu parti, Che da luoghi opportuni ella hauea tolte, Nel sangue de la pecora le tinse; E subito a gli Altari ambe sospinse. E poscia, che nel foco accese furo, Purgo tre uolte il corpo addormentato*, En *Le Transformationi*, f. 152.

¹¹ En el original: *Al Vecchio che dormía la gola aperse Con un pugnale, e dentro ue lo immerse. E lasciandone uscire il sangue fuore, Empie subito poi l'ampia ferita Del sugo di quell'herbe, e del liquore, Che uigor gli rinoua e polso e uita: Torna da capo il bel uiuo colore A la guancia da glianni scolorita: Così a la barba, e al crin canuto e bianco Ritorna il negro, e la faldessa al fianco S'empì per tutto la rugosa pelle, Che dimostraua in ogni parte l'osse, Le membra a comparar polpate e belle: Et huom di quarant'anni Eson trouosse*. En *Le Transformationi*, f. 153.

El grabado contiene, al igual que algunos de otros mitos que forman parte de la serie, “numerosas irregularidades iconográficas” (Capriotti, 2013, p. 40). Estas discrepancias entre el texto y la imagen pueden deberse a que tanto Ludovico Dolce como Giovanni Antonio Rusconi trabajaron de manera apresurada en el montaje del libro, mientras preparaban al mismo tiempo otra edición de las *Metamorfosis*, la de Giovanni Andrea dell’Anguillara publicada en 1561 (Capriotti, 2020, p. 91). De este modo, para Capriotti (2013, p. 42) es probable que Rusconi haya diseñado su grabado sin contar con la traducción de Dolce, basándose por tanto en las vulgarizaciones precedentes: la de Giovanni dei Bonsignori y la de Niccòlo degli Agostini. Este podría ser el motivo por el que la imagen mantuvo la desnudez y los cabellos atados de Medea. Sin embargo, el diseño de Rusconi, si bien mantenía ciertas reminiscencias con las representaciones previas, también incluyó una serie de modificaciones que parecerían inspirarse en el texto de Ovidio o, posiblemente, en la traducción de Dolce. Por ejemplo, la eliminación de la mesa, por lo que Esón se muestra recostado sobre las hierbas, y la

incorporación de las dos fosas, al lado de los calderos, donde Medea vierte la sangre de la oveja para luego mezclarla con miel y leche. De este modo, es probable que, aunque no haya conocido la traducción de Dolce en su totalidad, quizás sí tenía algún acercamiento más cercano a la versión ovidiana latina del mito de Medea.

Esta imagen diseñada por Rusconi ya no representaba las distintas acciones en una misma representación como en el repertorio precedente, sino que se muestra un solo accionar, el degüello. Ahora bien, esta eliminación de algunos de los pasos que hacen al procedimiento es parcial: por un lado, se evoca implícitamente el viaje en búsqueda de los elementos necesarios para el ritual mediante la presencia de las serpientes aladas; por el otro, si bien está ausente el momento del rezo, no se obviaron los altares, los cuales adquirieron preeminencia con el añadido de detalles y de fuego y humo en la cima. La única parte de la escena que fue completamente desplazada es el pedido de Jasón, lo que refuerza la preeminencia de la hechicera en el relato del mito.

Por último, con el mantenimiento del degüello como parte central del ritual, el grabado consigue una eficaz síntesis figurativa, que restituye la escena entera en un “único momento pregnante” (Capriotti, 2013, p. 45). El acto violento, realizado en un Esón adormecido, introduce una suerte de tensión en la imagen, ya que el corte en el cuello se asocia no con la muerte, sino con la restitución de la juventud, con la vida. Sin negar la centralidad de esta herida, la presencia de los demás elementos (el altar, el carnero, las fosas) contribuye a reforzar el carácter mágico y sobrenatural del ritual. De este modo, el diseño de Rusconi proponía una mirada a medio camino entre las imágenes precedentes de las vulgarizaciones y la traducción más fiel de Dolce, con una suerte de versión propia del ritual. En todo caso, evoca las transformaciones en torno al modo en que se reapropia la figura de Medea, su capacidad mágica y, más específicamente, su habilidad rejuvenecedora, considerada un arte sepultado.



Fig 3. Medea rejuvenece a Esón. En *Le transformationi de Ludovico Dolce*. Grabado. 1553. Disponible en: <https://ovid.lib.virginia.edu/LD1553.pdf>

El caldero en el grabado de Bernard Salomon

Por su parte, *La Métamorphose d'Ovide figurée* se imprimió en 1557 en la casa de Jean de Tournes en Lyon. En esta obra, se asignó a los grabados un protagonismo ausente en las versiones anteriores; en cierto punto, se trataba de una “verdadera transformación de Ovidio en imágenes” (Díez Platas y Meilán Jacome, 2016, p. 280). Estas últimas no eran meramente decorativas, sino que proponían una suerte de “traducción pictórica” de la narrativa ovidiana (Alpers, 1971, pp. 80-81), por lo que devinieron en una propuesta alternativa de información mitológica; las escenas representadas se tornaron fácilmente reconocibles y asociables a

un mito, lo que da cuenta de la autonomía de estas imágenes (Díez Platas y Meilán Jácome, 2016, p. 279). Estos grabados fueron realizados por Bernard Salomon, un reconocido artista lionés que, antes de esta obra, había ilustrado *Quadrins historiques de la Bible* (Lyon, 1555) y el libro de emblemas de Alciato (Lyon, 1556). Algunas de las imágenes que acompañaban esta edición de *La Métamorphose d'Ovide figurée* habían sido originalmente pensadas para una traducción de este poema por Clément Marot, pero el proyecto se frenó tras la muerte de este último, por lo que solo se publicaron los tres primeros libros (Sharratt, 2005, pp. 258-259).

La historia de Medea se relata en seis folios y en cada uno de ellos hay un grabado con un pequeño texto en ocho versos.¹² El rejuvenecimiento de Esón ocupa dos folios, el tercero y el cuarto, que se titulan *Medee sorciere* y *Medee rajeunit Eson*. En el primero de estos se

¹² El primero de los folios está dedicado al matrimonio de Jasón y Medea, y la promesa de fidelidad del primero en caso de conseguir el vellocino de oro. El segundo remite a una de las pruebas impuestas por el rey Eetes, la del dragón que custodia el ansiado trofeo. El tercero y cuarto al rejuvenecimiento de Esón. El quinto narra e ilustra el asesinato de Pelías, mientras que el último se basa en la venganza de Medea, con énfasis en el infanticidio.

narra la preparación del procedimiento; la imagen muestra a Medea arrodillada y con las manos juntas, mientras un carro tirado por dos dragones desciende del cielo; en el fondo, se observa una construcción y un cielo estrellado en el que se destaca la luna (Figura 4). La asociación con la brujería no solo se establece desde el título, ya aludido, sino que se refuerza en los dos versos finales: “y murmurando algunas pesadas palabras brujeriles, pero relacionadas [con] esta oscura ciencia”.¹³

En el grabado del folio siguiente (Figura 5), Medea revuelve con una hoja de olivo un caldero de gran tamaño, mientras que con su otra mano sostiene una suerte de varita. A sus pies, se encuentra Esón recostado en el suelo, y detrás de él un altar con siete antorchas y un símbolo circular dibujado en el centro.¹⁴ La escena transcurre en un paisaje montañoso. En los versos que acompañan, se menciona la

¹³ En el original: *Et marmonnant certains mots sorciers lourds / Mais concernant cette obscure science*. En *La métamorphose d'Ovide figurée*, BnF, département Arsenal, reserve 8-BL-4753, f. 77, vv. 7-8.

¹⁴ Agradezco las sugerencias recibidas para pensar las posibles inspiraciones de este repertorio, en el marco del III Workshop Internacional “Actores, objetos y representaciones en la temprana modernidad”.

invocación del poder de Plutón y Proserpina y se describe el procedimiento; para ello, utiliza el verbo *estanchant*, que puede referir al infinitivo *étancher*, relacionado con la detención del flujo de un líquido, en este caso, la sangre.¹⁵ También se explicita que Esón muere en el ritual: “cuando su vida termina, ella le da nueva sangre y juventud”.¹⁶

Gracias a estos últimos versos, Amy Wygant considera que recién en este momento se aclara que el ritual involucra un renacimiento, lo que constituye una peculiaridad. Esta premisa se apoya en la tesis de Eugenio Garin acerca de la dinámica de la resurrección, que necesita de una muerte previa. Así, Esón deviene en el cuerpo generalizado de la Antigüedad, que debe morir para luego ser traído de nuevo a la vida por Medea, quien representa la nueva convergencia entre entendimiento racional y fuerzas ocultas,

¹⁵ De acuerdo con *Trésor de la langue française informatisé* (TLFi). En el original: *Puis estanchant tout son sang de vieillesse*. En *La métamorphose d'Ovide figurée*, BnF, reserve 8-BL-4753, f. 77, v. 6.

¹⁶ En el original: *quand sa vie il termine / elle lui rend nouveau sang et jeunesse*. En *La métamorphose d'Ovide figurée*, BnF, département Arsenal, reserve 8-BL-4753, f. 78, vv. 7-8.

necesaria para el proyecto del Renacimiento (Wygant, 2007, pp. 42-43).

En este punto, me interesa hacer un breve *excursus* acerca de las posibles inspiraciones de Bernard Salomon para estas dos imágenes. Es probable que el grabador haya conocido las versiones anteriores de Ovidio que circulaban por el ámbito francés: la de Colard Mansion de 1484 y la de Antonio Verardi de 1494. En este caso, quizás se había inspirado en alguna de estas versiones para mostrar el descenso del carro como una imagen independiente del resto del episodio, como un paso previo al ritual, como se observa en la Figura 4. También es posible que haya tenido acceso a la edición publicada en Lyon en 1510 por Claude Davost, con el título *P. Ovidii Nasonis Metamorphoseos libri moralizati cum pulcherrimis fabularum principalium figuris*, que incluía los mismos grabados que la edición impresa en Parma en 1505, muy similares al de la vulgarización de 1497. Además, a juzgar por ciertos detalles de composición en imágenes que acompañan otros mitos, como el de Apolo y Dafne, habría visto la vulgarización al italiano de Giovanni dei Bonsignori impresa en 1497

(Sharratt, 2005, pp. 157-158). No obstante, no parece haber tomado prestados los modelos iconográficos de estas obras para el diseño de la Figura 5.

En cuanto al modo de representar el episodio, hay dos diferencias fundamentales respecto de todas las imágenes antes vistas: la eliminación del degüello y la relevancia del caldero. En cierto punto, la importancia de la elaboración de la pócima podría relacionarse con la aparición de un término novedoso en el título del folio anterior: *sorcière*. En las obras anteriores, aparecen diversas expresiones para referirse a la capacidad mágica de Medea: *l'art magic* o *magiche*,¹⁷ *enchantelements*, *ars nicroma(n)tiques* e incluso *medicine*,¹⁸ pero no *sorcière*. La asociación de la protagonista con la brujería no era nueva, sino que databa de la Antigüedad misma: su capacidad para controlar las fuerzas naturales, sus habilidades

¹⁷ *Le grand Olympe des Histoires poétiques du prince de poésie Ovide Naso en sa Metamorphose*, BnF, département Réserve des livres rares, RES P-YC-1627, f. XXIIIv; lo mismo con la tragedia de Jean Bastier de La Péruse, *Médée*, BnF, RES P-YF-523 (1).

¹⁸ El término aparece en las ediciones de Colard Mansion de 1484 y en *Le grand Olympe des Histoires poétiques du prince de poésie Ovide Naso en sa Metamorphose*, de 1532.

rejuvenecedoras y su conocimiento de hierbas se asociaban a los atributos de *pharmakis* (Griffiths, 2006, p. 43). Lo mismo podría decirse de su vinculación con Hécate (Candido, 2006, p. 43). En otras obras antiguas romanas, se solía utilizar el término *veneficam* / *ueneficam*, para referirse al conocimiento en hierbas, si bien esta palabra se ha traducido tanto como hechicera cuanto como envenenadora. Esta noción aparece, por ejemplo, en la descripción de nuestra figura en *Fabulae* (Higino, trad. 2003, p. 23).

De este modo, la asociación de la figura con la hechicería no es nueva, lo novedoso parecería ser el uso de la palabra *sorcière*. A pesar de no ser nombrada de tal manera, es posible hallar algunas evocaciones previas sobre la conexión de Medea con la brujería. Giovanni Boccaccio, en su *Genealogia deorum gentilium*, parece haber sido el primero en utilizar la palabra *maleficium* para referirse a los conocimientos de la heroína, término que desde el siglo XII se vinculaba con fuerzas demoníacas y con prácticas de brujería (Feimer, 1983, pp. 272-273). La conexión se torna más explícita en uno de los poemas de Pierre de

Ronsard, *Contre Denyse Sorciere*, publicado por primera vez en 1550 y, luego, recopilado en sus *Odes* impresas cinco años después. Esta poesía – junto a otras del mismo autor como *Palinoie à Denyse* y *Epipalinoide*– describe los poderes de Denise, un ser maléfico que utiliza las potencias ocultas de la noche (Pigné, 2009). La obra empieza con una alusión a esta vieja bruja que había sido públicamente abatida, mientras que el autor se posiciona como una suerte de persecutor, que deja entrever que la pena había sido muy leve (Silver, 2005, p. 32). En el marco de la enumeración de los poderes de Denise, se combinan nociones folklóricas de la brujería con representaciones de hechiceras antiguas; así, la vieja bruja es una experta en hierbas, prepara pociones de amor, asalta cementerios en busca de cuerpos y causa la muerte de animales por medio de pócimas y encantamientos (Silver, 2005, p. 32). Hacia el final del poema, la anciana se transforma en una joven, lo que le permite a Ronsard traer a colación a la princesa de la Cólquide: “como a ti, execrable Medea, fue a veces provechoso, sus

venenos sirvieron y revivieron la corteza de Esón”.¹⁹

El poema de Ronsard y los grabados de Bernard Salomon dan cuenta del modo en que la reapropiación de esta figura pagana estaba vinculada con las nociones de brujería imperantes, que a su vez estaban reformulándose. En este sentido, las nociones antiguas distan mucho de las modernas, relacionadas con el accionar demoníaco. Charles Zika ha planteado que las brujas de la literatura clásica, entre ellas Medea, proveyeron a los artistas del siglo XVI de fuentes para el desarrollo del nuevo lenguaje visual de la brujería. Sus poderes, que envolvían la capacidad de negociar los límites entre los mundos humano y animal y entre la vida y la muerte, suponían en muchos casos una violencia destructiva, a la vez que eran estimulados por el deseo sexual (Zika, 2007, p. 154).

¹⁹ En el original: *Comme toy Medée execrable / fut bien quelque fois profitable / ses venins on serui / reverdissant d'Aeson l'écorce / Au contraire, tu m'as par forcé / mon beau printans rauí*. En Pierre Ronsard, “Contre Denyse sorciere”, *Odes*, BnF, Rés. Ye-4770, f. 50, vv. 26-30 y f. 51, v. 1.

Para la década de 1550, la preocupación creciente por el demonio y la brujería que se arrastraba desde la centuria anterior ya había canalizado en la elaboración de complejos tratados demonológicos y en los primeros episodios de persecución del crimen (Bailey, 2023, p. 36). Sin embargo, todavía faltaba para las grandes demonologías “como fenómeno de masas” y para la caza de brujas más cruenta, que para el caso francés coincidió con las Guerras de Religión, es decir, a partir de 1562 (Campagne, 2018). Si bien ya había una asociación con el demonio, todavía no se había publicado una de las demonologías más populares, la de Jean Bodin (1580), en la que definía a la brujería como pacto intencional con el diablo (Méndez, 2018, p. 442). Por lo tanto, el rescate de Medea, como el de otras figuras, contribuyó a la construcción de las nociones de brujería temprano modernas, caracterizadas por la realización de maleficios, la sumisión al diablo, la realización de actos antinaturales (como el infanticidio) y el vuelo mágico (Ostorero, 2023). Al mismo tiempo, es posible que la propia mutación en torno a las concepciones de magia haya influenciado los

modos en que se recuperó esta figura; de este modo, se puede entender la conceptualización de su ritual de rejuvenecimiento como un acto



Fig. 4. El descenso del carro. En *La Métamorphose d'Ovide figuré*. Grabado. 1557. Disponible en:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b2200047r/f81.item>

de brujería, como la injerencia no solo de

fuerzas sobrenaturales, sino también de demonios.

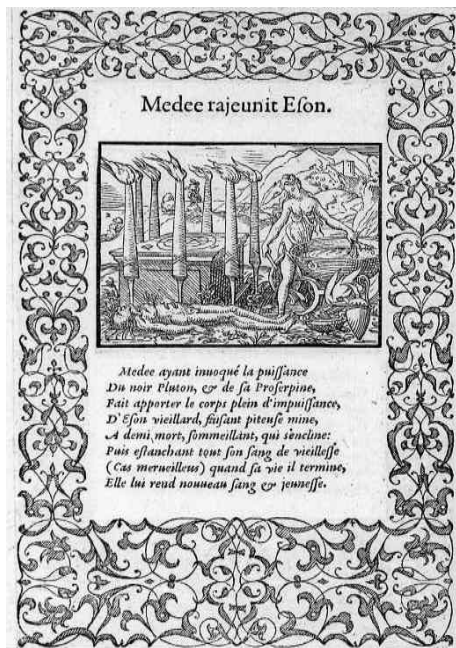


Fig 5. El rejuvenecimiento de Esón. En *La Métamorphose d'Ovide figuré*. Grabado. 1557. Disponible en:

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b2200047r/f82.item>

La difusión de los grabados de Bernard Salomon en el ámbito italiano

Como se ha mencionado anteriormente, los grabados de Bernard Salomon contaron con una difusión amplia, que trascendió el ámbito francés. En 1559 se imprimió la versión italiana en Lyon por Giovanni di Tornes, que contenía las mismas imágenes. La traducción fue realizada por el florentino Gabriello Simeoni, autor bilingüe de numerosas traslaciones del italiano al francés y viceversa. Apreciado en el mercado editorial en una ciudad en la que circulaban ediciones de ambas lenguas, vivió en Lyon aproximadamente desde 1555 (Barsi, 2018, pp. 10-11).

Los folios que versan sobre el rejuvenecimiento de Esón, al igual que la versión francesa, son dos, y se titulan *Incanti & disegni di Medea* y *Medea fa ringiovinare Esone*. No se califica a la hechicera como *strega*, *streghe*, *mage* o palabra similar que aluda a su brujería, pero se destaca su capacidad mágica por medio del término *incanti* (encantamientos). En este sentido, la palabra ya evocaba una práctica o efecto de fuerzas sobrenaturales, según el *Tesoro della lingua italiana delle*

Origini. La habilidad mágica se recalca en los dos primeros versos de este folio: “Con círculos, caracteres y palabras, sabe bien actuar [la] sagaz Medea”.²⁰ Como se puede ver ya desde estas líneas, no se trata de una traducción de la edición francesa, a pesar de establecer ciertos paralelismos como el uso de la palabra. A su vez, esta breve descripción parece aludir a la imagen que acompaña al folio siguiente que, recordemos, muestra un altar con antorchas y dibujos (Figura 5).

Las cuatro líneas siguientes refieren a la intención de realizar el ritual –“que a su suegro Esón diseña y quiere / de anciano hacerlo un joven vivaz”–, destacan las habilidades de Medea –“cuántas veces ha retrasado el Sol”– y relata la primera parte del ritual: “Y cuando cada animal calla en la noche / desnuda y descalza sin temor alguno / ha hecho palidecer la blanca Luna”.²¹ En estos versos, se puede ver

²⁰ En el original: *Con circoli, caratteri & parole, sa si bene operar Medea sagace.* En *La vita et metamorfoseo d'Ovidio*, University of Edinburgh, JA 2219, f. 97, vv. 1-2.

²¹ En el original: *Ch'il suo suocer Eson disegna & vuole / Di vecchio fare un giovane vivace / O quanto volte ritardato ha il Sole / Et quando ogni animal la notte tace / Ignuda et scalza senza tema alcuna / Ha fatto impallidir la bianca Luna;* En *La vita et*

una similitud de las primeras vulgarizaciones de Ovidio. Al igual que en la versión de Giovanni dei Bonsignori, refiere al silencio de la noche y a su desnudez. Pero hay una diferencia, ya que en la edición de 1497 se menciona que “y se oscurece la luna”,²² contrariamente a la blanca Luna que se torna más pálida en la traducción de Gabriello Simeoni.

El folio titulado *Medea fa ringiovinare Esone*, comienza con los siguientes versos: “De las hierbas encantadas tiene lleno un caldero / La docta Medea y acostado en la tierra Esón”. Me interesa prestar atención a un detalle: la mención directa del papá de Jasón acostado en la tierra (*et steso in terra Esone*). Ese elemento, que se corresponde con la descripción del ritual realizada por Ovidio, no se hallaba mencionado en los versos que acompañaban la versión francesa, en *La Métamorphose d'Ovide figurée*. De este modo, parecería que el verso intenta adecuarse a la representación visual. Las demás líneas refieren al resto del ritual: “[Eson] tiene la

metamorphoseo d'Ovidio, University of Edinburgh, JA 2219, f. 97, vv. 3-8.

²² En el original: & son obscurare la luna, en *Metamorfosis*, BSB-Ink O-141 - GW M28952, f. 120.

sangre, por la vejez, / tibia (...) Y para que el nuevo cuerpo aparezca fuerte, / pone el líquido cocido en ese lugar. / Invoca a Plutón y tres veces usa el sol / fuego, agua, azufre y palabras mágicas”.²³ Así, podemos observar un énfasis en el caldero, que se corresponde con la imagen, y en el reemplazo de la sangre por la pócima.

En síntesis, en la versión italiana, el traductor parece haber adecuado parte de los versos al grabado que acompaña, que seguramente conocía de antemano. En esta línea, se pueden entender la incorporación de ciertos detalles, como la mención de Esón recostado sobre la tierra. En cierto punto, parece corresponderse con la tesis de Díez Platas y Meilán Jácome sobre la relevancia y la autonomía de estas imágenes, que suponían otra narrativa del mito ovidiano. A su vez, hay un énfasis en el carácter mágico del ritual, pero sin establecer de manera directa una conexión

²³ *D'herbe incantate hà piena una caldaia / La dotta Maga, et steso in terra Esone / il sangue tratto gl' hà, che di vecchiaia / Tiepido et poco suole esser cagione. / Et perche tosto il corpo nuovo appaia, / Il liquor cotto in quel luogo ripone. / Plutone invoca, et tre volte usa sole / Fuoco, acqua, Zolfo et magiche parole.* En *La vita et metamorfoseo d'Ovidio*, University of Edinburgh, JA 2219, f. 98.

expresa con la brujería como pasaba con la edición francesa. Por el contrario, hace hincapié en la capacidad de controlar la naturaleza, elemento que ya estaba presente en las vulgarizaciones de Giovanni dei Bonsignori y Niccòlo degli Agostini.

Conclusiones provisionarias

En cierto punto, es necesario pensar estos ensayos de nuevos patrones iconográficos en vinculación entre sí: la aparición –con pocos años de diferencia– de dos repertorios visuales para un episodio que ya contaba con una tradición visual regional, parece indicar una mirada novedosa del sustrato mitológico antiguo. En este proceso, elementos como el caldero, las antorchas, los dragones, los altares sufren modificaciones, en ocasiones son exaltados y, en otras, desplazados. En esta búsqueda de modos de representar el episodio, el componente violento se pone en juego: si por un lado se explicita el degüello en el grabado de Giovanni Antonio Rusconi, por el otro se elimina este acto en la imagen de Bernard Salomon. En contraposición a la Medea infanticida, que no parece admitir matices en la crueldad impresa,

la Medea rejuvenecedora está tensionada por miradas disímiles: de una parte, una aproximación a las nociones de brujería imperantes; de otra, una calificación como *dotta*, con un lamento por los conocimientos perdidos, por el arte sepultado. Más allá de estas diferencias, se puede identificar una preocupación común en torno al envejecimiento, al rejuvenecimiento y a la resurrección. De hecho, para Wygant (2008, p. 43) la especificidad de la noción de la Medea renacentista, para el caso del episodio del rejuvenecimiento de Esón, es que trascendió de ser una mera recuperación del pasado grecolatino, para devenir en una “estructura histórica-crítica del pensamiento propio del siglo XVI”.

Referencias Bibliográficas

- Alpers, S. (1971). *The Decoration of the Torre de la Parada, Corpus Rubenianum Ludwig Burchard*. Londres-Nueva York: Phaidon.
- Bailey, M. (2023). De la política al cuidado pastoral: demonología y superstición en Francia y en Alemania durante el

- Medioevo tardío. En F. Campagne y C. Cavallero (Eds.), *Furor Satanae. Representaciones y figuras del Adversario en la Europa moderna* (pp. 31-54). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Bardon, F. y Bardon, H. (1969). Médée rajeunissant Éson. En J. Bibauw (Ed.), *Hommages à Marcel Renard* (pp. 83-93). Brusellas: Latomus.
- Barsi, M. (2018). Gabriele Simeoni autore e autotraduttore di *imprese* nella Lione di metà Cinquecento. En G. Cartago y J. Ferrari (Eds.), *Momenti di storia dell'autotraduzione* (pp. 9-34). Milán: Edizioni Universitari di Lettere, Economia, Diritto.
- Bergea-Bocksai, N. (2006). "Amour, jeunesse, carmerie et vengeance" ou sur trois types de bains dans "L'Histoire de Jason" de Raoul Lefèvre. En S. Albert (Dir.), *Laver, monder, blanchir. Discours et usages de la toilette dans l'Occident médiéval* (pp. 99-113). Paris: PUPS.

- Boisseuil, D. (2014). Le bain dans les sociétés occidentales à la fin du moyen âge. *Studi Storici*, 55 (2), 365-384.
- Campagne, F. (2018). *Bodin y Maldonado. La demonología como fenómeno de masas en la Francia de las guerras de religión*. Buenos Aires: Biblos.
- Candido, M. R. (2006). *Medeia, mito e magia. A imagen através do tempo*. Rio de Janeiro: Fábrica do Livro.
- Giuseppe, C. (2013). Mito, magia e iconografia. I sortilegi di Medea nelle stampe di Giovanni Antonio Rusconi per le *Transformationi* di Lodovico Dolce. *Il capitale culturale. Studies of the Value of Cultural Heritage*, 7, 33-56.
- Capriotti, G. (2021). Eroticism under a watchful eye: censorship and alteration of woodcuts in Ovid's *Metamorphoses* between the fifteenth and the sixteenth centuries. En G. Jurkowlaniec y M. Herman (Eds.), *The reception of the printed image in the fifteenth and sixteenth centuries. Multiplied and modified* (pp. 117-133). Nueva York: Routledge.

- Capriotti, G. (2022). Gli occhi di Argo. Un'indagine sugli sviluppi testuali e iconografici di un mito ovidiano a partire dalle Transformationi di Lodovico Dolce e Giovanni Antonio Rusconi. *Finxit. Dialoghi Tra Arte E Scrittura Dal Medioevo all'Età Moderna*, 1, 89-112.
- Díez Platas, F. (2010). La ilustración de Ovidio en el siglo XV y la recuperación de la imagen mitológica. En M. D. Barral Rivadulla, et. al. (Coords.), *Mirando a Clío. El arte español en el espejo de su historia. Actas del XVIII Congreso del CEHA* (pp. 343-357). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Díez Platas, F. y Meilán Jácome, P. (2016). De texto con imágenes a imágenes con texto: la confusa transformación de las *Metamorfosis* ilustradas en la primera mitad del siglo XVI. En E. Borrell Vidal y O. Cruz de la Palma (Eds.), *Canvi, transformatió i pervivència en la cultura clàssica, en les seves llengües i*

- en el seu llegat* (pp. 275-283).
Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Feimer, J. (1983). *The figure of Medea in medieval literature: a temathic metamorphosis* (tesis doctoral).
Universidad de Nueva York, Nueva York, Estados Unidos.
- Griffiths, E. (2006). *Medea*. Nueva York: Routledge.
- Hawes, G. (2014). *Rationalizing Myth in Antiquity*. Oxford: Oxford University Press.
- Higino, C. (2003) *Fabulae* (trad. D. Márquez y D. Sánchez). Córdoba: Alción.
- López Medina, M. J. (2009). Diana y otras criaturas de la noche en las *Metamorfosis* de Ovidio. *Arys*, 8, 101-128.
- Méndez, A. (2018). Género, sexo y crimen de brujería en los demonólogos ingleses y francófonos (c. 1580-1648). *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 36, 433-462.
- Ovidio, P. (2003) *Metamorfosis*. (Trad. C. Álvarez y R. Iglesias). Madrid: Cátedra.

- Ostorero, M. (2023) Los fundamentos intelectuales y doctrinales de la represión de la brujería diabólica y del Sabbat en el siglo XV. En F. Campagne y C. Cavallero (Eds.), *Furor Satanae. Representaciones y figuras del Adversario en la Europa Moderna* (pp. 55-78). Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Pigné, C. (2009). Les socières Denise et Catin dans l'œuvre de Ronsard. *Albineana Cahiers d'Aubigné*, 21, 43-59.
- Sharratt, P. (2005). *Bernard Salomon: illustrateur lyonnais*, Ginebra: Droz.
- Silver, S. (2005). Demonic possession and poetic exorcism in Early Modern France. *Neophilologus*, 89, 23-39.
- Siraisi, N. (1990). *Medieval and Early Renaissance Medicine. An introduction to knowledge and practice*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wygant, A. (2007). *Medea, magic and modernity in France. Stages and Histoires 1553-1797*. Ashgate: Ashgate Publishing.
- Zeiter, M. (2023). Antropofagia, baños y disecciones: las representaciones

visuales del rejuvenecimiento de Esón en el siglo XV. *Boletín de Estética*, 64, 41-83.

Zika, C. (2007). *The appearance of witchcraft. Print and visual culture in sixteenth-century Europe*. Nueva York: Routledge.

CAPÍTULO 3

DE AQUELLA SÁTIRA PINTADA, DE LOS PECADOS Y DESVARÍOS DE LOS HOMBRES: EL ESTILO MACARRÓNICO EN LA INTERPRETACIÓN DE JOSÉ DE SIGÜENZA A LA OBRA DEL BOSCO EN LA HISTORIA DE LA ORDEN DE SAN GERÓNIMO (1605)

Ricardo Araya Reinoso

Universidad Nacional de San Juan

CONICET

Universidad Nacional de Córdoba

Introducción

Durante el siglo XVI, se instauraron discursos sobre la pintura que inscribían en la figura del pintor un inmanente apelativo de genio artístico. Esta intención apologética, basada en el canon italianizante de Vasari, equiparaba al pintor con el poeta, y establecía una premisa en particular: la correspondiente lectura de las imágenes debía ordenarse mediante la retórica aristotélica.

No obstante, al colocar nuestra atención sobre este componente en la

construcción e interpretación de las imágenes, se convierte en algo más que una simple herramienta empleada por sus artistas y espectadores. Lo retórico se convierte así en la clave para desentrañar los usos y manipulaciones efectuadas entorno a lo visual. En otras palabras, comprender que la Retórica era indispensable para entender las imágenes en la temprana modernidad, es también obtener las claves para adentrarnos en las incidencias de otros discursos por fuera de lo estético.

Por tal motivo, en el presente trabajo se llevará adelante un análisis a la obra de José de Sigüenza *Historia de la Orden de san Gerónimo* (1605), que en su discurso XVII, dedicado a las pinturas de El Escorial, ofrece un elemento de análisis en particular: la vinculación de la producción pictórica del Bosco con la poesía de Teófilo Folengo, mejor conocido como Merlín Cocayo. Es materia de análisis pensar que, en esta comparación, plenamente retórica, el autor hace un nexo entre la pintura y la poesía, bajo el aforismo de *Ut pictura poesis* (Büttner, 2016, p. 102).

Esta analogía tiene un objetivo en el texto de Sigüenza y es la de expresar aquello que escapa del *decorum*, es decir, ciertas omisiones o silencios sobre aquellas figuras del Bosco denominadas por el propio autor como *disparates*. Aunque estudiadas por diversos especialistas (Fischer, 2019; Checa, 2017; Büttner, 2016; Silver, 2016; Falkenburg, 2016; Silva Maroto, 2016), Peter Vandebroek parece hacer un examen más acertado sobre estos elementos visuales desplegados en las obras del artista que tienen como eje transversal lo escatológico, aspectos que el autor ha denominado singularidades de lo extraño, lo ridículo y lo extravagante, desde el concepto de estética de la locura, siendo proclives a una vinculación con los trabajos de Cocayo o Rabelais (citado en Vázquez Dueñas, 2022, p. 77).

Sin embargo, el término disparate para el siglo XVI, e incluso el XVII, era empleado para definir aquello que no tiene paridad con la razón (Vázquez Dueñas, 2022, p. 78), lo que supone un término de escasa exactitud semántica al intentar descifrar las complejas creaciones del Bosco. Por lo tanto, entre las

variadas lecturas que puedan establecerse, la elección de Cocayo se convierte en un indicio para deshilar este nudo interpretativo, ya que, desde un estilo similar, el poeta produjo una literatura singular denominada *macarrónica*, caracterizada por lo risible y lo caricaturesco (Domínguez Leal, 2001, pp. 199-201).

Teniendo en cuenta tales presunciones, hemos de indagar sobre la relación establecida entre los *disparates* del Bosco y el estilo macarrónico señalada por Sigüenza, a fin comprender el trasfondo sociocultural en el que se produce el discurso del jerónimo en el espacio cortesano escurialense. Por tal motivo, partiremos de un análisis comparativo entre el poema *Baldus* de Merlín Cocayo,²⁴ una de sus producciones más importantes y que tuvo gran éxito en la

²⁴ Para el desarrollo del presente trabajo se ha considerado pertinente realizar el análisis a partir de las traducciones realizadas por el Dr. Domínguez Leal quien, en su blog sobre Poesía Macarrónica, ha publicado varios versos del poeta. Se consta de una rigurosa fidelidad en los fragmentos traducidos teniendo en cuenta la trayectoria de Domínguez Leal como especialista en filología y es especial sobre la obra de Merlín Cocayo.

península ibérica durante este periodo (Domínguez Leal, 2001, pp. 200), y dos de las obras del Bosco pertenecientes a la colección filipina y que según el juicio de Sigüenza son ejemplos de lo macarrónico: el *Tríptico del Jardín de las delicias* y el *Tríptico del Carro de heno*.

Es objetivo de este trabajo propiciar un estudio que nos introduzca en el campo de lo *hermenéutico*, indagando sobre los modos de ver que resguardan una manera de pensar y comprender el mundo. De esta manera nos introducimos en el diálogo entre los diferentes agentes que intervienen en este proceso interpretativo con el fin de penetrar en el tejido semántico surgido de esta intertextualidad poético-pictórica y desde un contexto histórico que lo determina.

No obstante, es el discurso de Sigüenza el protagonista en cuestión. Cabe aclarar que todo proceso de interpretación, inevitablemente, el intérprete proyecta sus categorías de pensamiento y su subjetividad, en sus expresiones y emociones dadas en el encuentro con la obra. Esta aproximación a lo

subjetivo es además el contacto con la *tradición* que colisiona con nuestra observación desde el presente. La tarea hermenéutica consiste en no ocultar esta tensión, sino en desarrollarla conscientemente (Gadamer, 1999, p. 377). Por tal motivo, nuestra intención es deshilar las *experiencias* que surgen a partir de la observación de una obra de arte, por la que el espectador ha de esgrimir entre lo que conoce y reconoce en ella, y en ese algo así mismo (Gadamer, 1999, p. 138).

Hacia una comprensión del Bosco macarrónico

En el discurso XVII de la *Historia de la Orden de san Gerónimo* (1605), José de Sigüenza realiza una descripción de las pinturas que Felipe II ha destinado al Monasterio de El Escorial. Entre la variada colección presentada, hace mención del Bosco entre los flamencos que el monarca atesora.

Pero la complejidad de su obra despertaba, ya en el siglo XVI, controversias sobre las representaciones de demonios monstruosos, infiernos y escenas escatológicas.

A partir de estos laberintos visuales, el autor parece encontrarle una correspondencia: “A este poeta tengo por cierto quiso parecerse el pintor Geronimo Bosco..., [que] le tocó el mismo pensamiento y motiuo [sic]” (Sigüenza, 1605, p. 838).

Sigüenza encuentra una similitud entre el Bosco y Merlín Cocayo, aparentemente por compartir una manera análoga de ver el mundo. De esta manera, el jerónimo persuade al lector a descubrir este universo literario de lo macarrónico:

Entre los poetas Latinos, se halla de vno[sic] (y no de otro que merezca nombre) que pareciendole[sic] no podia[sic] igualar en lo heroico[sic] con Virgilio, ni en comico[sic] ò[sic] tragico[sic] llegar a Terencio, ò[sic] Seneca[sic], ni en lo lyrico[sic] à Oracio[sic], y aunque mas excelente fuesse[sic], y su espiritu[sic] le prometiesse[sic] mucho, auian[sic] de ser estos los primeros: acordó hazer[sic] camino nueuo, inuentò[sic] vna[sic] poesia[sic] ridicula[sic], que llamò[sic] Macarronica[sic]: que tuuiesse[sic] tanto primor, tanta inuencion[sic] è[sic] ingenio, que fuesse[sic] siempre príncipe y cabeça[sic]

desde estilo, y assi[sic] le leyesen todos los
buenos ingenios. (Sigüenza, 1605, p. 837)

El estilo de Cocayo corresponde a una corriente literaria de inicios del siglo XVI nacida en Italia y que tenía como premisa la creación de un tipo de literatura satírica y paródica que contradecía el modelo de Petrarca y a los latinistas italianos del Quattrocento (Mason, 2022, pp. 5-10). Esta variedad poética se popularizó en Castilla y demás reinos peninsulares, llegando incluso al ámbito cortesano filipino, donde podemos contar con ejemplar de una de sus obras en manos de Juan de Herrera, arquitecto del rey, como así también una traducción al castellano por mano de Lucas de Alaejos, también servidos de la corte (Vázquez Dueñas, 2022, p. 41).

Sin embargo, Sigüenza es el primer tratadista que compara al Bosco con el poeta, y es aún más interesante, teniendo en cuenta la naturaleza de este tipo de poesía. Lo que se enfatiza del fragmento anterior es el apelativo de poeta latino adjudicado, lo que ubica a Cocayo como un escritor heredero del legado antiguo. Por consiguiente, el Bosco asimismo se ampara en esta misma asimilación, concebido

como continuador de los artistas de la antigüedad. No obstante, el jerónimo hace alusión a una característica diferenciadora en ambos artistas: en su estilo son los primeros, los iniciadores de una producción visual y textual primigenia, que se define desde lo ridículo, inventivo e ingenioso.

Ante todo, cabe preguntarse cuál es el motivo que lo lleva a defender esta relación entre poeta y pintor. Para tal fin es necesario indagar entre páginas y pinceladas. Sobre la poesía de Cocayo, la obra *Baldus* es una de las principales composiciones del humanista en donde se puede encontrar la mayor expresión de su macarronea. Baldo es una especie de héroe homérico, representación de las virtudes, aunque durante su infancia y juventud estuviera dominado por los vicios e impulsos de la carne.

El devenir de esta ambigüedad, de ladrón a ejemplo moral, denota los mundos o realidades que intervinieron en la mente de su autor: desde una conducta reprochable, concebida desde una narración tendiente a expresar un carácter paródico de lo aldeano,

hasta una expresión épica de la gesta heroica, que lo lleva a enfrentarse a diversos enemigos que demuestran un cambio de rumbo en su vida. Una transformación que nace de las diferentes historias y relatos que le inspiraron a cambiar, aunque mantenga vínculos con personajes de dudosa reputación.

Ante todo, Cocayo presenta las aventuras de su héroe inmerso en el mundo de la *Phantasia*. En el inicio de la obra dice lo siguiente:

La fantasía a mí me vino más que fantástica
de la historia de Baldo cantar con grasientas
Camenas,
ante la cuya fama altisona y nombre gallardo
tiembla la tierra, y de miedo se caga ahora el
Infierno. (Baldus, I, v. 1)

Antes de avanzar es necesario esclarecer este concepto transversal en este trabajo. La *Phantasia* era considerada durante la Edad Media como una especie de regalo divino, por la que se podía incurrir en la creación de Dios a partir de composiciones metafóricas sobre la representación del mundo que demostraban el poder creativo del artista en cuestión. Es

introducida como noción de metáfora, desde su concepción como herramienta retórica, para apreciar esta reelaboración de la realidad sin caer en el perjuicio o deriva infinita.

Explayemos un poco más esta idea. En la temprana modernidad, esta noción era concebida desde las premisas retóricas heredadas del pensamiento aristotélico. *Inventio* y *Phantasia* son conceptualizaciones que se configuraron desde lo retórico, amparando la potencialidad creativa artística y poética (Büttner, 2016, pp. 106-107). No obstante, desde una perspectiva aristotélica, guarda una significación de mayor profundidad. Etimológicamente, la *Phantasia* hace alusión a la creación una imagen en la mente, una *phantasmata*. De esta manera, Aristóteles la define mediante dicha potencialidad, incluso el término mantiene un valor positivo y se encuentra ahora en inmediata conexión con la *enargeia*, es decir, poner algo, literalmente, ante los ojos (Alloa, 2017, pp. 269-271). Esta *enargeia*, esta capacidad de poner algo ante los ojos donde antes había ausencia, señala una característica sustancial de la *Phantasia* aristotélica y, por

ende, de la tradición retórica empleadas por poetas y artistas, sin olvidar a los humanistas de esta época (Plett, 2012).

En el caso del poema de Cocayo, la *Phantasia* se presenta, ante los ojos del poeta, con la peculiar característica fantástica, que en otras palabras hace alusión al mundo escatológico en el que se desea introducir al lector. Así surge la historia de Baldo, que tal carácter posee que hace temblar de miedo al infierno, una metáfora de la vivacidad del personaje, pero también del carácter paródico atribuido a lo infernal. Este escenario, se presenta muy distinto a otras versiones mayormente apocalípticas, como en el caso de la *Divina Comedia* de Dante. Esta misma intencionalidad parece ser la conexión que nos aproxima a la obra del Bosco.

Si leemos la descripción de Sigüenza sobre las pinturas del artista, sus palabras apelan a “su grande ingenio” (Sigüenza, 1605, p. 837). Una pintura “como de burla y macarronica... poniendo en medio de aquellas burlas muchos primores y extrañezas, assi en la inuencion como en la execucion y pintura,

descubriendo algunas veces quanto ualia en aquel arte, como tambien lo hazia Cocayo hablando de veras” (Sigüenza, 1605, p. 838). Es interesante observar que los términos de invención e ingenio fueron empleados al referirse análogamente a Cocayo y su literatura.

El término *Phantasia* también aparece en esta obra, y hace una alusión a las creaciones monstruosas del Bosco, que es donde Sigüenza encuentra la mejor ejecución: “satyra pintada, de los pecados y desvarios de los hombres” (Sigüenza, 1605, p. 838). Al concepto de ridículo debe sumarse el de sátira, lo que nos daría indicios de los juicios interpretativos de su mirada. Según el jerónimo, la intención del artista fue pintar al hombre por dentro, procediendo de una manera similar al que lo hacen los poetas, ya que, como él mismo lo explica, no hay gran distinción entre pincel y pluma: “los sugetos, los fines, los colores, las licencias, y otras partes son tan vnas, que a penas se distinguen” (Sigüenza, 1605, p. 837).

La aparición del vocablo licencias nos permite penetrar en el discurso. Esta referencia hace alusión al traspaso de la frontera de la

mímesis. La *Phantasia*, por lo tanto, emerge para justificar las creaciones del Bosco al permitir que dichas anuencias no condicionen lo escatológico por faltar al decoro cortesano. Es el mismo jerónimo quien mediante su vinculación con Cocayo desea darles a tales figuras el mismo carácter creativo de los poemas macarrónicos. Por lo tanto, aproximando una plausibilidad a la interpretación de la mirada de Sigüenza, es necesario reflexionar sobre estos signos visuales o *disparates* equiparables a los versos de Cocayo. Con el fin de comprobar la funcionalidad de esta analogía, será necesario identificar aquellas figuras que puedan advertir dicha intencionalidad dada en esta relación dialógica entre autor – lector/espectador emergentes.

Elementos folenguianos en la pintura del Bosco

Las aventuras de Baldo se presentan como un viaje en el que nuestro protagonista va en busca de su salvación, para vencer a los vicios que lo dominan, representados en demonios, brujas o demás criaturas infernales y monstruosas. Lo

que resulta interesante es la manera por la que es expresada esta descripción heroica. Baldo debe hacer frente a una serie de inconvenientes junto a un grupo de compañeros de viaje:

Vi yo a Falchetto nacido con doble naturaleza,
porque hasta el culo aspecto de hombre tenía,
y desde allí a la cola forma de galgo se daba.
No sé, mi buen e ingenuo lector, si entiendes la
cosa;
direlo con más claridad: comía con diente de
hombre,
y con las tripas de un mastín lo comido cagaba
(Baldus, V, v. 135)

Falchetto parece presentar una simbiosis entre animal y humano, un ser mitad can y mitad hombre, similar al centauro Quirón en la *Eneida*, ser híbrido que brinda su ayuda al protagonista. Nada ajeno al mundo visual del Bosco, en sus pinturas es posible encontrar signos icónicos que juegan con esta mezcla de bestia y humano. Sigüenza reflexiona sobre estos seres híbridos desde la noción de transmigración (de las almas) en Pitágoras y Platón, metamorfosis que pretendían demostrar

“de que se visten las almas de los miserables hombres” (Sigüenza, 1605, p. 840).

Al observar el *Tríptico del Carro de heno*, el jerónimo describe que “se veen[sic] pintados hombres medio leones, otros medio perros, otros medio osos... simbolos[sic] todos y figura de la souerbia[sic], de la luxuria[sic], auaricia[sic], ambicion[sic], bestialidad, tirania[sic], fagacidad y brutalidad”. (Sigüenza, 1605, pp. 840-841). A pesar de los detalles descriptos por Sigüenza, en la pintura resulta casi inverosímil encontrar estos seres híbridos definidos desde mitades pares, ya que estos seres de aspecto demoníaco presentan elementos que interpenetran (Carrere y Saborit, 2000) lo humano, lo animal e incluso lo inorgánico.

Sin embargo, entre los ejemplos de bestialidad de Folengo y el Bosco hay una relación intrínseca que recae sobre estos seres mixtos. Después de todo, una lectura aceptable sería identificar la propia decadencia del hombre mediante el dominio de los vicios y los pecados. Falchetto parece ser más próximo al texto de la *Eneida* que al fenómeno monstruoso

presente en el Bosco. Este personaje refleja esta dualidad de bestia y humano, porque a pesar de su conducta reprochable y pecadora es un fiel compañero de Baldo. Ante tal lógica, la cita de Sigüenza sobre la transmigración y el hibridismo descripto parece más proclive a la dualidad de Falchetto que a las interpenetraciones presentes en la pintura. Existe una articulación forzada entre los demonios del Bosco y la descripción del jerónimo, punto reforzado ante una falta notoria de detalles certeros de los mismos.

Otro elemento que se observa en la misma cita del Baldus es la cuestión escatológica de lo anal. Esto es frecuente en las pinturas del Bosco quien hizo uso de este recurso visual recurrentemente. En el *Tríptico del Jardín de las delicias*, podemos apreciar en su panel central escenas con personajes femeninos y masculinos desnudos, donde sus traseros son el elemento principal de sus juegos e interacciones. Así puede observarse en el caso de la figura masculina al que se le inserta un ramillete de flores por el ano. La misma situación, pero desde un punto de vista opuesto, se encuentra en el

siguiente panel, denominado el *Infierno*, donde un personaje encapuchado presenta una flecha inserta en su trasero. Aunque estas dos escenas han sido interpretadas como una condena a la sodomía (Falkenburg, 2016, pp. 148-150), es interesante que reflexionemos sobre la representación realizada por el artista, y de la manera en que puede relacionarse con su paridad poética.

En esta misma escena del Infierno, la defecación aparece como un elemento de castigo para el pecador. Cercana a la figura del hombre encapuchado con la flecha en el ano, encontramos la escena de un demonio-pájaro sentado en una especie de trono-retrete deglutiendo a un pecador, mientras que de su trasero sale humo y aves de color negro. Este demonio, a su vez, defeca a otros condenados que precipitan hacia un pozo. En esta misma abertura, se asoma un trasero humano para evacuar monedas de oro en el mismo boquete. Ante tales signos visuales, en diversos versos del Baldus, Cocayo hace alusión a las mismas conductas escatológicas. Todo lo relativo a la defecación se convierte en una herramienta de

burla y humor para el poeta. En relación con esta representatividad de lo infernal, en lo escatológico, en el poema se hace una peculiar insinuación del Averno:

A Baldo, en fin, de la tierra en el centro, y Satán
en el culo
lo encierran, y ni de la luz del sol, ni lucerna
un adarme
tiene, y tanta es la angostura de su mazmorra,
que no parece cárcel sino sepulcro podrido.
Allí gusanos, y sapos, ratones con escorpiones
le hacen de compañeros, y juntos pasan la
vida,
juntos se cambian razones, comen y duermen
al tiempo (Baldus, V, vv. 460-465)

Las criaturas que aparecen en esta distópica descripción del Infierno presentan similares signos que encontramos también en el *Infierno* del *Jardín*. La prisión de Baldo se menciona como el trasero del diablo, el lugar donde se encuentra prisionero. Esta coincidencia en lo visual comprende una referencia a la disposición del cuerpo diabólico y su asociación con el espacio infernal. Desde la Edad Media, la

puerta del Infierno fue representada con la boca demoniaca del Leviatán, la que podemos apreciar en iluminaciones de textos litúrgicos hasta los inicios de la Edad Moderna (García Arranz, 2019, pp. 249-250). No obstante, también estaba presente en la imaginería infernal el demonio-Señor del Infierno que devora y defeca a los condenados de forma simultánea, como pareciera estar representado en el Bosco (García Arranz, 2019, pp. 158-161).

La idea que presumen estas imágenes es que lo escatológico fue empleado para alcanzar una *emoción reflexiva* del espectador. Tanto en lo visual como en lo literario, existe una connotación negativa en relación con el ano, lo que puede suponer una lectura que deriva de las prácticas de la cotidianeidad y que eran apreciadas como faltas de instrucción e incluso de educación cristiana, relativo a ciertas conductas sodomitas como acto *contra natura* asociado a la campaña de desprestigio político (Carrasco Manchado, 2008, p. 129). Esto último, aunque en el Baldus no se mencione algún caso específico de los personajes intervinientes, en el *Infierno* del *Jardín* podemos apreciar la

presencia de una bandera de medialuna, emulando un estandarte que porta uno de los demonios que dirige a los pecadores. La condena va dirigida hacia las herejías, en este caso hacia los musulmanes, cuestión que resulta sintomático de la propaganda antiislámica, asociándoles a estas prácticas (Carrasco Manchado, 2008, p. 130).

Otra de las obras que también puede ayudarnos a comprender este carácter macarrónico en el Bosco es el *Carro de heno*. En su panel central, se observa una escena coronada por un colosal carro colmado de heno, representación simbólica de las cosas vanas del mundo. Lo interesante en esta imagen son los personajes que luchan entre sí para obtener un poco de la preciada carga.

Esta escena está cargada de tragedia, muerte y engaño, en donde se expresa la avaricia del hombre y la desmesura de sus conductas. Aquí lo satírico se expone de una manera distinta. En el relato de Sigüenza, estos personajes buscan conseguir un poco de esepreciado heno, por lo que “vnos[sic] ponen escaleras, otros garabatos, otros trepan, otros

saltan, y buscan quantos[sic] medio y instrumentos pueden para llegar alli[sic] arriba” (Sigüenza, 1605, p. 840).

Algo similar podemos encontrar los siguientes versos, al referirse a las relaciones entre hombres y mujeres en su devenir cotidiano:

¿Quieres que al comercio nos dediquemos?
Todos
los días iré a Cipada, para vender mercancías.
Tú, entretanto, trabajarás con la rueca y el hilo.
Espero que en poco tiempo, ricos nos volveremos,
y no me importa gran cosa si cuernos acabo
llevando:
debe hacerse de todo para obtener beneficios.
A lo que Lena dice: “Haré todo eso con gusto”
(Baldus, VII, vv. 440-445).

Cocayo presenta la vida de un matrimonio deseoso por alcanzar nuevas riquezas a cualquier costo, incluso si esto conlleva el engaño de la mujer a su marido. Si regresamos a la pintura, sobre el heno encontramos unos amantes que representan el pecado de la lujuria. Estos amantes parecen esconderse detrás de un

arbusto, lo que puede darnos un indicio de engaño, de una relación fraudulenta, noción que se completa gracias al hombre asomado detrás del matorral que parece descubrir a los amantes ocultos. Nuevamente encontramos un vestigio de esa misma emoción reflexiva. El espectador se transforma en partícipe de esa relación ilícita al observar con detalle el escondite secreto de los amantes.

En consecuencia, los personajes son presentados mediante cierta carga humorística. Asimismo, en la parte inferior del panel central encontramos una serie de pequeñas escenas que ilustran estas conductas agresivas y engañosas. Si observamos de izquierda a derecha, podemos apreciar en primer término un ladrón de niños, cercano a un par de mujeres que parecen estar practicando la quiromancia, mientras un niño perpetra un robo aprovechando su distracción. Inmediatamente despunta la figura de un falso galeno, quien vende falsos remedios a los enfermos, representado con un pequeño saco de heno atado a su cintura. Al igual que el curandero farsante, hacia su derecha encontramos un grupo de monjas al servicio de

un abad que, mientras disfruta de una bebida y comida abundantes, observa como las religiosas organizan sus cargas privadas de heno.

Lo que puede apreciarse en esta serie de escenas es nuevamente el engaño como principal pivote, en donde la sátira empleada sirve para denunciar las prácticas falaces que persuadían a través de artimañas, una suerte de denuncia social a la que se suma Sigüenza:

De suerte que no ay[sic] estado ni exercicio[sic] ni oficio, sea baxo[sic], ò[sic] sea alto, sea diuino[sic], o sea humano, que los hijos de este siglo no lo conuiertan[sic] o abusen del[sic], para alcançar[sic] y gozar de esta gloria de heno... con que se sinifica[sic] harto[sic] bien la breuedad[sic] de este miserable siglo, y lo poco que tarda en pasar, y quan[sic] semejantes son todos los tiempos en la malicia (Sigüenza, 1605, p. 840).

Ante todo, la sentencia que realiza el autor está dirigida a un sector de la sociedad que no parece estar presente en los episodios representados en la pintura. No obstante, el jerónimo sí encuentra reflejos de las conductas de los cortesanos de El

Escorial en estos signos icónicos caricaturescos. En este caso, los acusados son los espectadores/lectores que emergen del discurso de Sigüenza como agentes de su entorno social inmediato, por lo que, aunque estas las prácticas cortesanas a las que hace referencia no estén presentes en la pintura, las narrativas visuales son aprovechadas para conducir su condena moral.

La persuasión de lo grotesco a través de la sabia risa

Deshilar las prácticas sociales relativas a la contemplación de imágenes, tanto religiosas como profanas, en el entorno cortesano puede presentarse ante nosotros como una tarea titánica desde lo hermenéutico. No obstante, es posible dar unos primeros pasos al respecto.

Fernando Checa (2017, p. 122) afirma que las obras del Bosco comprendían una serie de imágenes que la corte disfrutaba al frecuentar los espacios destinados al rey y su familia. Reindert Falkenburg (2016, p. 137), por su parte, argumenta que estas pinturas habrían producido una experiencia visual única,

captando la atención de los espectadores a través de estos signos icónicos, lo que Sigüenza ha señalado mediante “la risa y deleite vano” (Sigüenza, 1605, p. 839).

Para comprender esta cuestión risible, es pertinente entender estos signos como expresiones de lo grotesco. Abordar este concepto es adentrarnos en un amplio panorama de investigaciones que han definido lo grotesco desde diversas ópticas. Mijaíl Bajtin (2003) establece el concepto de *realismo grotesco*, como una dicotomía social entre lo popular y lo elitista, cuestión que escaparía de nuestro examen. No obstante, Isabel García Adánez (2011, p. 377) define lo grotesco como una amalgama de lo cómico, lo trágico, lo terrorífico y lo escatológico, para la risa y el dolor. Aunque la autora se centra en el estudio del cuerpo grotesco en la obra de Cervantes, sus conclusiones no distan de las de Bajtin, entendiendo lo grotesco como una especie de subversión ante un mundo dominado por la racionalidad y el dogmatismo (García Adánez, 2011, p. 380). No obstante, estos planteamientos

pueden facilitar nuestra comprensión de este fenómeno.

Si atendemos al concepto de cuerpo grotesco, éste aparece en las obras del Bosco y en la poesía de Cocayo, pero desde una apreciación de tipo moderno (García Adánez, 2011, p. 379). La cuestión de lo anal y la defecación; la violencia y el engaño; la ira y la representación de lo infernal y monstruoso, conforman una misma realidad corrompida por los vicios y los pecados, una suerte de sátira donde se aprecia el dominio del alma por las pasiones del cuerpo. Al emplear el término moderno, García Adánez refiere a una variación surgida a partir de la Temprana Modernidad, al reforzar la interpelación sobre el espectador-lector mediante modos humorísticos.

En el mismo siglo XVI lo grotesco era definido desde esta categorización. Así lo podemos apreciar en el tratado *Comentario de la pintura* (1560) de Felipe de Guevara, donde se excluye al Bosco de la clasificación grotesca, ya que se lo relaciona con el género denominado *Grillo*, que en la antigüedad se pintaba “muy donoso y de reyr[*sic*]... Este genero[*sic*] de

pintura a mi parecer[sic] fue semejante al que nuestra hedad[sic] tanto celebra de Hieronimo[sic] Boshc[sic] el qual[sic] siempre se estraño[sic] en buscar talles de hombres donosos, y de raras composturas que pintar” (Guevara, 1560, p. 190). Esta misma idea trasciende al lenguaje visual de la corte filipina hacia finales de siglo, siendo Sigüenza quien escribiría sobre Bosco en una misma perspectiva guevariana.

Este estímulo a lo risible aparece como un elemento preciso en la apreciación del jerónimo. Las imágenes en El Bosco, como así también los pasajes cargados de humor en la obra de Cocayo, escaparían de una práctica reflexiva por sí mismos al no ser por la escisión que produce la risa y el humor mediante una lectura interpelativa sobre el espectador.

El fenómeno de la risa y lo humorístico presenta una cierta complejidad que autores como Le Goff ambicionaron sintetizar a partir de ciertas deducciones claves con cierta base estructuralista. No obstante, el autor proporciona ideas relevantes que asienten sobre su permeabilidad en todo el espectro social de la

Europa occidental: “nadie escapa de reír, aunque sea fraile o rey” (Le Goff, 1999, p. 51). Cabe aclarar que según Le Goff, existe, o debería en el mejor de los casos, una diferencia entre una historia de la risa y una historia de los medios o mecanismos para hacer reír, siendo este último donde ubicaríamos nuestro caso en particular.

De manera resumida, podemos rastrear la importancia de la risa y el humor en tratados filosóficos de Platón y Aristóteles, siendo lo cómico un sinónimo de lo ridículo y lo burlesco próximo a la ignorancia. La risa actúa sobre algo o alguien al encontrarlo en un plano de inferioridad, como así también aquello que sorprende, lo inesperado, con el afán de despertar lo correctivo (Schere, 2017, pp. 213-217). La risa es apelativa de cambio, cuestión que también está presente en el pensamiento romano de Cicerón y Quintiliano, aunque se introduce un elemento en este juego del humor: la sensatez y el decoro para obtener una risa inteligente (Beard, 2022).

Pasando por alto la condena a la risa durante la Alta Edad Media, la etapa

tardomedieval presentó una continuidad con la concepción griega y romana retomada por la Escolástica. Lo burlesco retornó a manera de juego, reprochable, solamente, ante el desprecio al prójimo (Lázaro Pulido, 2012).

Esta concepción nos introduce a un tipo de producción en particular dada durante los inicios de la Edad Moderna y que enmarca nuestro punto de vista: la sátira erasmiana. Aunque no podríamos incluir a Erasmo entre los escolásticos, la oposición entre sabiduría y necedad que emplea como pivote de su crítica social, surge de la misma fuente evangélica, es decir, los escritos de San Pablo. Para introducir al lector en su discurso, hace uso de un lenguaje cómico-satírico en el que no existe una condena a la risa y a lo humorístico. Todo lo contrario. Para Erasmo, la vida del hombre sería imposible de vivirla sin la estulticia.

Encontrar sugerentes rasgos de esta filosofía en la triada formada entre el Bosco, Cocayo y Sigüenza no estaría fuera de lugar. Retomando las denominadas licencias que Sigüenza adjudicó al Bosco como artista, estas se definen a partir de lo ridículo y lo satírico que,

desde mi punto de vista, no significa una connotación negativa sino una facultad donde lo ridículo concierne a lo escatológico, lo satírico y lo paródico, pero que además comprende un grado de reflexión y autoevaluación de carácter cristiano y humanista. Por tal motivo, la influencia de la *devotio moderna* es esencial para comprender no solo la producción artística del Bosco (Büttner, 2016, p. 25; Fischer, 2019, p. 14), sino también actuando como una de las bases filosóficas que converge en la mirada de Sigüenza.

Tanto el Bosco como Cocayo se encontraban en la plenitud de su producción artística hacia inicios del siglo XVI, mismo momento en que el erasmismo propagaba con fuerza los principios de la *devotio* a través de la Europa cristiana. Sería sensato pensar que esta corriente de pensamiento, propensa a una cierta apertura de lo satírico y paródico, haya formado parte de las ideas circulantes de la época, entre las que bebieron poetas, pintores y humanistas.

No obstante, el *decorum* es un requisito indispensable para que la sátira no encuentre un juicio condenatorio (González

García, 2015, pp. 119-123). Consecuentemente, pensemos en el *Elogio de la locura* (1511) de Erasmo. Aunque contiene una gran carga reflexiva, tiene como protagonista a la *Locura* o *Moria*, en una suerte de ironía, sátira y crítica de la sociedad e Iglesia como eran conocidas para la época (Rodríguez Santidrián, 2011, pp. 19-22). Erasmo hace uso de ciertas licencias a las que recurre para poder escribir una crítica de su sociedad sin ser acusado de hereje o blasfemo, misma estrategia que hemos identificado en el Bosco y Cocayo.

Sigüenza no queda libre de la influencia erasmiana gracias al círculo de humanistas de El Escorial, con los que compartía esta afinidad intelectual. A pesar de la inclusión de las obras del roterodamo en el Índice de Libros prohibidos a partir de 1559, es posible contemplar una cierta contingencia de Erasmo en este espacio cortesano (Bataillon, 2013, p. 738; Gonzalo Sánchez-Molero, 1998, p. 698). Sigüenza se inscribe en esta línea por medio de su maestro Benito Arias Montano, quien mantuvo presente y en un aparente secreto, las premisas erasmianas. A esto debemos sumar que además

de la autoridad de Arias Montano sobre este grupo de humanistas, bajo la egida erasmiana, también fue partícipe de la producción del proyecto artístico llevado a cabo en El Escorial, al ocupar un espacio entre los principales artífices y asesores del monarca (Hänsel, 1999, pp. 171-174). Esta tesis irrumpe justamente con la doctrina tridentina que iniciaba su repercusión en los ámbitos palaciegos, aunque es en este momento articular, de los años de Montano y Sigüenza en la corte filipina, que se puede reflexionar sobre la permeabilidad de un erasmismo subrepticio en los procesos interpretativos de lo pictórico-poético.

Incluso, la forzada intención por encontrarles vestigios de lo clásico comprueba una manera de valorar estas producciones y de acercarlas a la sátira erasmiana. En el caso de la obra de Folengo, su empleo del latín y de diversos pasajes que recuerdan a las obras de Ovidio, Horacio u Homero facilitan esta aproximación al modelo clásico, cuestión que aún podríamos poner en tela de juicio sobre la obra del Bosco. No obstante, como nuestra materia de análisis ha sido el discurso de

Sigüenza y su intención por enlazar al poeta y al pintor, es oportuno pensar que su intención consistió en aderezar al Bosco de aires clasicistas, de vislumbrar sus *drôleries* al son de las escenas que se presenta en el *Baldus*, como teatros del mundo, cargados de sátiras y de parodias escatológicas.

Consideraciones finales

Al introducirnos en los discursos que emanan de las prácticas de lo visual, es importante entender la trascendencia de la retórica en la interpretación de una imagen. Aunque la naturaleza de los recursos retóricos se desarrolla principalmente en el campo de lo literario, durante el siglo XVI es posible encontrar indicios en tratados sobre el arte que apelaban al empleo de estos mismos instrumentos retóricos de lo escrito.

La *Phantasia* es la llave interpretativa que nos permite adentrarnos en los signos que Sigüenza llama *disparates*, y que se relacionan con lo grotesco de la poesía de Cocayo. Desde este punto de vista, lo escatológico, lo irónico, lo satírico se transforman, retóricamente, en

instrumentos de persuasión e interpelación que, a través de la risa y la sorpresa, establecen en el espectador la autoevaluación de sus pecados.

A partir de esto último, cabe aclarar que la *devotio moderna* no fue un producto exclusivo de la filosofía erasmiana, o que El Bosco y Cocayo se hayan basado en el *Elogio* para sus obras. Lo que intentamos dilucidar es la transformación que se desarrolló hacia inicios del siglo XVI, y cuyos vestigios podemos rastrear, hacia finales de la centuria, en la mirada de Sigüenza. Es este *humor erasmiano* el que parece trascender y permite la relación intertextual entre texto e imagen con mayor fluidez.

De esta manera, los disparates asumen una identidad que escapa de lo herético, lo meramente grotesco, o sin sentido. El modo de percibirlos condice con los efectos de la risa y la sorpresa, una emoción reflexiva interpelativa de lo grotesco, conducida por las herramientas de la retórica humanista. La crítica aderezada de la miseria humana, representada por el Bosco y Cocayo, se abre a creaciones originales de teatros del mundo que transitan entre el

carnaval y la cuaresma, entre lo profano y lo sagrado.

Referencias bibliográficas

Fuentes editadas

De Sigüenza, J. (1605). *Segunda [Tercera] parte de la Historia de la Orden de San Geronimo: dirigida al Rey Nuestro Señor, don Philippe III*, 2 vol. Madrid: Biblioteca Nacional de España. Recuperado de: <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000047519>

Domínguez Leal, J. M. (2023). *Fragmentos de mi traducción de 'baldo' de Merlín Cocayo*. Recuperado de: <http://poesiamacarronica.blogspot.com/2020/08/fragmentos-de-mi-traduccion-de-baldo-de.html>

Bibliografía

- Alloa, E. (2018). El poder de visualizar. La phantasia según Aristóteles. *Anuario filosófico*, 51 (2), 243-274.
- Bataillon, M. (2013). *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo*

XVI. Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Bajtín, M. (2003). *La cultura popular en la Europa en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Madrid: Alianza.

Beard, M. (2022). *La risa en la antigua Roma: sobre contar chistes, hacer cosquillas y reírse a carcajadas*. Madrid: Alianza.

Büttner, N. (2016). *Hieronymus Bosch. Visiones y Pesadillas*, Madrid: Alianza.

Domínguez Leal, J. M. (2001) Compendio de la poesía macarrónica en España y de su influencia en la literatura española. *Calamus Renascens*, 2, 199-221. Recuperado de: <https://rodin.uca.es/handle/10498/10045>

Carrasco Manchado, A. I. (2008). Entre el delito y el pecado: El pecado “contra naturam”. En A. I. Carrasco Manchado y M. P. Rábade Obradó (Coords.), *Pecar en la Edad Media* (pp. 113-143). Madrid: Sílex.

- Checa, F. (2017). *Renacimiento habsbúrgico. Felipe II y las imágenes artísticas*. Valladolid: Ediciones Universidad de Valladolid.
- Falkenburg, R. (2016). Conversando con el Jardín de las delicias. En P. Silva Maroto, (Ed.), *El Bosco. La exposición del V centenario* (pp. 135-155). Madrid: Museo Nacional del Prado.
- Fischer, S. (2019). *El Bosco. La obra completa*. Barcelona: Taschen.
- Gadamer, H. G. (1999). Teoría y Método I. Salamanca: Sígueme.
- García Arranz, J. L. (2019). El diablo y los demonios. En R. García Mahiques (Dir., Coord. y Ed.), *Los tipos iconográficos de la tradición cristiana. 5. Los Demonios I. El Diablo y la acción maléfica* (pp. 23-382). Madrid: Encuentro.
- García Adánez, I. (2011). Lo grotesco en el Quijote y la novela como cuerpo grotesco. En C. Strosetki (Ed.), *Visiones y revisiones cervantinas: actas selectas del VII Congreso Internacional de la*

Asociación de Cervantinos (pp. 377-388). Alcalá de Henares: Centro de Estudios Cervantinos.

González García, J. (2015). *Imágenes sagradas y predicación visual en el Siglo de Oro*. Madrid: Akal.

Gonzalo Sánchez-Molero, J. L. (1997). *El Erasmismo y la educación de Felipe II, 1527-1557* (tesis doctoral). Universidad Complutense de Madrid, Madrid, España.

De Guevara, F. (2016) [1560]. *Comentario de la pintura y pintores antiguos* (edición curada de Elena Vázquez Dueñas). Madrid: Akal.

Hänsel, S. (1999). *Benito Arias Montano (1527-1598): Humanismo y arte en España*. Huelva: Universidad de Huelva.

Rodríguez Santidrián, P. (2011). "Introducción". En Erasmo de Rotterdam, *Elogio de la Locura*. Madrid: Alianza.

Lázaro Pulido, M. (2012). La risa en Francisco Suárez. El paso de la Edad Media al Barroco. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. 29 (1), 65-96.

Recuperado de:
https://revistas.ucm.es/index.php/ASH_F/issue/view/2267

- Le Goff, J. (1999). La risa en la Edad Media. En J. N. Bremmer y H. Roodenburg (Coords.), *Una historia cultural del humor: desde la antigüedad hasta nuestros días* (pp. 41-54). Madrid: Sequitur.
- Mason, M. L. (2022). *Bold Fantasy: The Macaronic Epic of Teofilo Folengo Between Ariosto and Rabelais* (Tesis doctoral). Universidad de California, Berkeley, Estados Unidos. Recuperado de:
<https://escholarship.org/uc/item/5pv371s2>
- Plett, H. F. (2012). *Enargeia in Classical Antiquity and the Early Modern Age: The Aesthetics of Evidence*. Leiden: Brill.
- Schere, M. J. (2017). Los matices del humor en Platón y Aristóteles y su proyección sobre la comedia de Aristófanes. *Florentia Iliberritana*, 28, 211-222. Recuperado de:

[https://www.memoria.fahce.unlp.edu.
ar/art_revistas/pr.14355/pr.14355.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.14355/pr.14355.pdf)

- Silva Maroto, P. (Ed.) (2016). *El Bosco. La exposición del V centenario*. Madrid: Museo Nacional del Prado.
- Silver, L. (2016). Crímenes y castigos: los infiernos del Bosco. En P. Silva Maroto (Ed.), *El Bosco. La exposición del V centenario* (pp. 115-133). Madrid: Museo Nacional del Prado.
- Vázquez Dueñas, E. (2022). *El Bosco. Algo más que un inventor de monstruos y quimeras*. Madrid: Galobart.

Segunda parte
SABERES Y DISCURSOS

CAPÍTULO 4

DEMONÓLOGOS, MUJERES Y BRUJAS: UN ENCUENTRO MODERNO

Nora Barrozo Witzler |
Universidad Estadual de Campinas

Los años comprendidos entre los siglos XV y XVII se caracterizan por diversos y profundos cambios en todos los ámbitos sociales, políticos y culturales, iniciándose procesos que tendrían consecuencias durante siglos. Este periodo, la Modernidad Temprana, es más conocido por el nombre de su movimiento artístico más importante: el Renacimiento, pero cuando pensamos en la persecución de las brujas, lo extendemos hasta al Barroco. Sin embargo, también tenemos que pensar en una nomenclatura mayor, más amplia, que engloba todos estos movimientos y más: el Humanismo. Y para la mayoría de la gente, es casi imposible pensar que justo cuando vemos el surgimiento de la Ciencia Moderna, la época de Galileo, Kepler, Newton, Descartes, discusiones profundas en el campo de la política con Maquiavelo, Hobbes, Tomás Moro, entre

muchos otros, es el mismo periodo en el que vemos más condenas y persecuciones contra las supersticiones y herejías, así como el surgimiento y apogeo de las Inquisiciones española e italiana, con toda la crueldad que ello implica. La cuestión aquí es que vivimos en un mundo posterior a la Ilustración, lo que significa que para nosotros existe una clara división entre ciencia y religión, asociándose siempre la ciencia con la “razón” y la religión con lo “irracional”. Sin embargo, ésta es una lógica que no podemos aplicar cuando pensamos en el mundo anterior a los siglos XVIII y XIX.

En términos sociales, fue durante este periodo cuando empezamos a diferenciar entre el “YO” y el “OTRO”, a definir quién es ese “YO” que me hace pertenecer al grupo “aceptado”, y quiénes son los “OTROS” que no pueden ser aceptados en el mismo grupo. A lo largo de la Edad Media, las tres grandes religiones monoteístas (cristianos, judíos y musulmanes) coexistieron relativamente bien dentro del territorio ibérico. Por supuesto, no podemos decir que la paz y la armonía reinaran en todo momento, pero hay muchos ejemplos de convivencia. Desde ejemplos más grandiosos de

gobernantes católicos y musulmanes creando alianzas para luchar contra un enemigo común –generalmente otros reinos cristianos o musulmanes– hasta la vida cotidiana. No fue hasta el matrimonio entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón –y la unión de los reinos españoles–, en la segunda mitad del siglo XV, cuando la situación empezó a cambiar. Fue aquí donde comenzó la política de limpieza de sangre, en especial llevada a cabo por Isabel, con la expulsión de los judíos de la península o su conversión forzosa al cristianismo. Un siglo después fue el turno de los musulmanes. Fue también durante este periodo, en 1478, cuando se fundó la Inquisición Española.

Como nos cuenta Adriano Prosperi en su obra *Tribunales de Conciencia* (2013), esta fue una época en la que todo se sistematizó a fondo, incluidos los cuerpos y las vidas de los individuos. No es de extrañar que el método científico surgiera en esta época. Y en una época en que la creencia en Dios y en el Diablo era compartida por todos, estas entidades tampoco escaparían a esta esquematización. Pasando ahora a los temas específicos de este texto, empecemos por los tratados demonológicos. En

primer lugar, conviene recordar que se trata de una categoría literaria creada por los historiadores para clasificar mejor la documentación. Se trata, pues, de una colección de textos médicos, jurídicos, teológicos y filosóficos cuyo tema principal eran los demonios. Los eruditos humanistas intentaban comprender el funcionamiento de la naturaleza y los astros y, al final, el Diablo formaba parte de la naturaleza. Los ángeles y los demonios formaban parte de la creación de Dios, por lo que eran parte de la naturaleza como cualquier otra criatura y, por lo tanto, tenían que seguir las leyes de esta creación. Así que lo que vemos en estos tratados demonológicos, en general, son teorías sobre cómo se comportan los demonios, cuáles son sus poderes, lo que pueden y no pueden hacer, así como lo que sus seguidores humanos pueden y no pueden hacer y por qué.

Y en este esfuerzo por sistematizar el mundo, la brujería no quedaría al margen. Además del afán de ver evidencias de tales prácticas en la historia (y esto justifica el uso extensivo por parte de estos tratadistas de textos grecorromanos, así como de los teólogos medievales, buscando en los relatos mágicos de

la cultura clásica una evidencia histórica), la Biblia se leía como un relato histórico. Después de todo, si el Diablo ha existido desde el principio de los tiempos, las pruebas de sus actos y los de sus seguidores también deberían existir. A partir de ahora también era necesario comprender cómo y por qué medios tales actos diabólicos eran posibles –o no. Otro punto que adquirió gran importancia en las cuestiones relacionadas con la brujería y la hechicería fue la cuestión de las pruebas en los juicios: una vez más, estaba presente la cuestión de la sistematización del mundo, la importancia de las explicaciones “científicas” y la importancia de las pruebas. Dado que la brujería era un delito en el que el acto en sí se llevaba a cabo de forma oculta, pero sus consecuencias eran reales, ¿cómo se podía probar, en términos jurídicos, que el acusado era culpable? La confesión seguía considerándose la principal forma de prueba, pero, en este sentido, otras dos pasaron a ser fundamentales: la fama que precedía al acusado y el testimonio de los testigos oculares.

Empecemos por el primero. En prácticamente todos los casos de brujería que

tenemos, uno de los momentos principales es cuando se verifica y da fe de la voz o fama pública del acusado –la “voz pública”. En otras palabras, lo que decía la gente del acusado. Por eso, mantener buenas relaciones, ser “bien visto”, ser tenido en alta estima, mostrarse como un buen cristiano, podía ser un factor determinante que, durante la Edad Moderna, podía poner a un individuo entre la vida y la muerte. Dos buenos ejemplos son, en primer lugar, uno de los casos más famosos de la provincia de Guadalajara, el conocido como *clan de las Morillas*, que tuvo lugar en la villa de Pareja. El proceso comenzó en 1527 cuando Francisca la Ansarona fue acusada por el Santo Oficio y encarcelada por brujería. Las principales acusaciones eran que ella y otras brujas habían asesinado a varios niños (especialmente bebés) que habían muerto recientemente. Tras sesiones de tortura, confiesa que había sido bruja durante 30 años (Francisca tenía entonces unos 50 años), pero que había sido llevada y casi obligada a ir al *sabbat* por Juana de Morillas, su amiga, que ya tenía fama de bruja. Todo lo malo de lo que se acusaba a Francisca, ella decía que lo había

hecho a instancias de Juana y de su hija, Quiteria de Morillas. Juana acabó muriendo en la cárcel (su cuerpo fue quemado por los lugareños por el miedo que le tenían), Francisca y Quiteria fueron abjuradas, azotadas y tuvieron que asistir a misas y a ciertas fiestas, además de prohibírseles salir de Pareja. Veinticuatro años después, una nueva oleada de mortalidad infantil volvió a azotar el pueblo y la población volvió a temer el regreso de las brujas. Esta vez, las acusadas fueron las hijas de Juana Quiteria, Ana la Roa y María Parra. María fue condenada a cien latigazos y al destierro, pero se desconoce el destino de Ana la Roa, ya que su juicio fue suspendido.

Otro caso interesante es el de la acusada de brujería Antonia González, que vivía en Madrid y cuyo proceso se remonta a febrero de 1643. Ella y otras dos amigas, María Bautista y María de Cárdenas, fueron acusadas de matar al hijo de Francisco Castrejón y su mujer, Juana de Lezcano. Antonia González solía ir a casa de la pareja –los padres del niño– a darles consejos, a echar suerte a las cartas y también actuaba como una especie de consejera amorosa de la pareja, ya que no pasaban por un buen

momento y, por ello, Antonia también acabó enseñando a Juana algunos hechizos de amor. Y unos días antes de lo sucedido, Antonia llegó a avisar a la pareja de que algo muy malo iba a pasar en la casa, lo que no hizo más que aumentar las sospechas sobre ella. Las otras dos mujeres también se convirtieron en sospechosas por ser amigas de Antonia y por sus historias personales: una era de Nápoles y la otra de Toledo, y ambas tenían fama de hechiceras en sus tierras natales. Las acusaciones también se basaban en el supuesto comportamiento público de las acusadas: el escrito de acusación decía que las tres se comportaban de forma “escandalosa y extravagante”. Supuestamente cantaban y bailaban con panderetas y castañuelas en noches de tormenta y ventisca. Este caso parecía fácil de resolver, porque habían conseguido lo más importante: la confesión del acusado. Pero después de muchas vueltas, como era menor de edad, le tocó un nuevo abogado y éste le montó una defensa casi impecable, reuniendo a varios testigos que daban fe del carácter de buena cristiana de Antonia y de que, por tanto, era una buena cristiana y nunca podría haber cometido

semejante delito. Al final, se retiró la acusación de brujería y fue condenada por un delito de hechicería –tuvo que alejarse de Madrid durante un año y cuando volviera, tendría que asistir a ciertas misas y celebraciones (Buitrago González, 2017).

La otra prueba que resultó crucial en los juicios fue el testimonio de los testigos oculares. Este es un punto que forma parte de un debate más amplio sobre el propio sentido de la vista y si es fiable o no, estimulado también por experimentos recientes relacionados con la física óptica y las ilusiones ópticas, pero en el que no tendremos tiempo de profundizar. Baste decir que presenciar un acto de brujería, o mejor aún, el propio *sabbat*, se consideraría una prueba casi irrefutable del delito. Además de los testimonios de terceros, es decir, de la población local, que daban fe de haber visto los actos diabólicos “con sus propios ojos”, muchos juristas e inquisidores empezaron a tratar de atestiguar ellos mismos la veracidad de tales informes. En este contexto se inscriben diversos experimentos llevados a cabo con los acusados de brujería, como pasar la noche con ellos para comprobar si acudían o no al *sabbat*, o incluso

pedirles que se frotasen los llamados ungüentos diabólicos por todo el cuerpo para comprobar sus efectos. Cabe destacar también, en este sentido, la labor del juez francés Pierre de Lancre, responsable de la gran persecución de las brujas de Labourd –en el País Vasco francés–. Para no entrar en demasiados detalles sobre este proceso, lo que nos interesa aquí es recordar que Pierre de Lancre se presentó como testigo ocular, cuando él mismo relató haber visto y presenciado un *sabbat* dentro de su habitación, siendo así una prueba incontrovertible de que el Diablo estaba actuando en aquella región (Clark, 2007; Santos, 2021).

Por eso estos autores citan constantemente a otros que les precedieron, en su mayoría pensadores grecorromanos, así como a los grandes teólogos de la Iglesia, que de alguna manera se centraron en la comprensión de las leyes naturales. De hecho, se situaban dentro de una tradición científica. En el caso de los tratados jurídicos, por ejemplo, tenemos toda una teoría sobre los peligros que un ministro del Diablo suponía para la sociedad, cómo debía desarrollarse un juicio según las leyes vigentes

en esa localidad y cuáles debían ser los castigos adecuados. Cuando situamos estos tratados en este contexto más amplio de producciones literarias, queda claro por qué alcanzaron su apogeo editorial precisamente en esta época.

Como ya se ha indicado, es imposible pensar en los tratados demonológicos sin fijarse también en su protagonista. Si durante la Edad Media la figura del Diablo era la de un ser distante que no interfería demasiado en la vida cotidiana terrenal, protagonizando a menudo historias que provocaban risa y burla, en la época moderna asistimos a la inversión de esta lógica. No es que dejaran de existir historias de un Diablo bufonesco (el teatro y la literatura siguieron llenos de personajes así), sino que ganó protagonismo otra categoría diabólica: la idea de que el mal nunca había estado tan cerca. En resumen, podemos decir que durante la Alta Modernidad existían tres categorías diabólicas: el Diablo Folclórico, el Diablo Popular y el Diablo Teológico.

El primero (el folclórico) sería el diablo más afín a lo medieval y es el que impregna los cuentos populares. En Brasil, como en gran parte de América del Sur, nuestras historias

están llenas de este tipo de figura: es un demonio astuto que conspira contra el ser humano, pero al final, la astucia humana siempre lo vence; o es un demonio que molesta un poco y causa males menores, como quemar la leche y esconder objetos personales. Pero la principal característica de este tipo de demonio es que, en estas historias, el ser humano siempre sale triunfante. Así que, aunque sea un demonio, no es invencible, y aquí entran todo tipo de lecciones morales y enseñanzas vitales típicas de los cuentos populares.

El segundo y el tercero son más parecidos. El Diablo Popular serían las representaciones sensoriales del diablo. Aquí tenemos las representaciones imaginarias de los demonios, la forma monstruosa que adoptan (dependiendo de la época y el lugar, el Diablo adopta colores verdes, rojos o negros), con cuernos y patas de animal, una criatura que huele mal –el olor a azufre, por ejemplo, está estrechamente relacionado con el Diablo– y aquí también podemos situar las marcas físicas que deja en quienes pactan con él, las marcas del Diablo. Por último, el Diablo Teológico es el que aparece en las Sagradas Escrituras y es la pura

encarnación del Mal. Es el ángel caído que causa estragos por donde pasa; son ellos y sus seguidores los que causan daño a las poblaciones. Este es el Diablo al que es casi imposible derrotar, con una excepción evidente: sólo Dios es capaz de ganar la última y definitiva batalla contra el mal. Derrotar a este Diablo no es tan sencillo como derrotar a aquel Diablo folclórico. Este es el Diablo que estaría organizando su ejército para la llegada del Juicio Final, por lo que el ejército de Dios también tendría que estar preparado.

Así que, cuando decimos que el personaje principal de los tratados demonológicos es el Diablo, nos referimos a este Diablo Teológico. Y algo comenzó a suceder a mediados del siglo XIV, cuando este Diablo Teológico comenzó a tomar protagonismo. Comenzaron a surgir noticias de que en los Alpes se celebraban diversas convenciones demoníacas, es decir, seguidores del Diablo, brujas y magos que se reunían para conspirar contra el reino y los dominios de Dios. A partir de entonces, la Iglesia comenzó a adoptar estrategias para acabar con tales reuniones.

En 1484, el papa Inocencio VIII publicó la bula *Summis desiderantes affectibus*, junto con los llamamientos de los inquisidores Heinrich Kramer y Jacob Sprenger, autores del *Malleus Malleficarum* –“El Martillo de las Brujas”– publicado en 1486. Esta bula autorizaba a la Inquisición a identificar y castigar a los acusados de brujería. Por esta razón, en algunos textos se la denomina “la bula de las brujas”. El *Malleus Malleficarum*, por su parte, era un manual sobre cómo identificar y castigar a estas supuestas brujas. Y es también en el *Malleus* donde por primera vez podemos ver un vínculo claro y rotundo entre la brujería y la mujer. Fue también en esta época cuando, en suelo hispano, se creó oficialmente el Santo Oficio, en 1478. Ya en 1488 se funda el nuevo consejo inquisitorial llamado “Suprema”, la “Inquisición española” propiamente dicha. Fue aquí donde surgió la figura del “Inquisidor General”. Sin embargo, a diferencia de la Inquisición romana, el rey de España siempre se aseguró de que la Inquisición española, en la práctica, respondiera más ante él que ante el Papa, en lo que a su jurisdicción se refiere.

A partir de entonces, la documentación se hizo más detallada y, al mismo tiempo, también cambió la naturaleza de las persecuciones. Pero incluso a principios del siglo XV, el clero de la región seguía descontento, y podemos destacar dos razones que son las que más nos interesan aquí.

La primera es que muchos lugares de la región no eran visitados por los clérigos, y si lo eran, no era con la frecuencia que ellos hubieran deseado, lo que significaba que las creencias y prácticas populares no eran erradicadas. La segunda, era la pobreza de un clérigo rural que carecía de recursos y de una formación adecuada. Era, pues, urgente reparar estos errores: había que sistematizar la idea de superstición, sus acciones y sus consecuencias para poder eliminarlas mejor.

En primer lugar, debemos entender qué es la superstición para estos autores. Este concepto es fundamental para entender quién era la bruja y cuáles eran las implicaciones de su existencia, tanto teóricas como prácticas. Santo Tomás de Aquino clasifica la superstición como un vicio opuesto a la religión. Añade una nueva dimensión a los significados de la superstición:

un culto indebido al Dios verdadero. Al mismo tiempo, Aquino crea una división entre los tipos de pactos demoníacos: los explícitos (cuando la intención es clara) y los implícitos o tácitos (cuando el individuo no tiene intención de invocar a un demonio, pero mantiene prácticas que pueden animar al demonio a actuar). ¿Y qué tienen que ver ambas cosas? Pues bien, en este esquema teórico, estas formas de pactos son formas de superstición. La religión sería, entonces, la “medida justa”, mientras que a la superstición se opondría por exceso.

Empezaremos nuestro análisis de la tratadística por la obra del fraile franciscano Martín de Castañega, titulado *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, de 1529. Castañega es el primer autor que escribe un tratado de esta naturaleza en lengua vulgar –es decir, en castellano– y aquí el pacto diabólico es la base de todas las supersticiones, por lo que dedica gran parte de su obra al *sabbath* (Azurmendi Intxausti, 2011). Cualquier forma de superstición sería el resultado de actos demoníacos. Otro tratado que nos gustaría comentar es el de Pedro Ciruelo, teólogo, médico, astrónomo, matemático y

catedrático de teología tomista en la Universidad de Alcalá. Fue contemporáneo de Castañega, aunque es poco probable que ambos se conocieran. Entre sus numerosas obras publicadas, la que aquí nos ocupa es su *Reprobación de las Supersticiones y Hechicerías*, publicada en 1530. En ella, el autor lleva la teoría de la superstición a un siguiente nivel.

El autor pone un límite al añadir una relación de causa y efecto entre las prácticas supersticiosas y el *Decálogo* (es decir, los Diez mandamientos). Desde el principio, el autor sitúa la superstición como el mayor pecado que puede cometer una persona. Sigue la lógica de que los mandamientos están ordenados del más importante al menos importante. Así que el pecado contra el primer mandamiento sería también el peor de todos, y ese pecado sería la superstición: “(...) todas las supersticiones y vanas hechicerías son enseñadas y enseñan a los hombres por el demonio, y por tanto todos los que las aprenden y practican son discípulos del demonio...” (Ciruelo, 1538, fol. XIV.).

Para Ciruelo, las supersticiones existen porque el Diablo quiere recuperar los poderes y

el dominio que tenía antes de la redención de Cristo y, para ello, se sirve de la idolatría para que la gente vuelva a adorarle como antes. De este modo, el autor deja claro que cualquier tipo de superstición acorta la llegada del Juicio Final a la Tierra y, por tanto, es una de las mayores amenazas a las que puede enfrentarse el hombre, por lo que hay que combatirla a toda costa. El hombre supersticioso aparece aquí, pues, como un espejo invertido del buen cristiano. Ya en el siglo XVII, en 1631, Gaspar Navarro escribe su tratado *Tribunal de superstición ladina* y afirma que el único enemigo que le queda a España por combatir (después de haber expulsado ya a judíos, musulmanes y herejes) son los supersticiosos. El autor se apoya totalmente en Pedro Ciruelo y afirma también que la superstición es una ofensa al primer mandamiento.

Como toda forma de superstición proviene de algún tipo de pacto demoníaco, Navarro utiliza como referencia a Tomás de Aquino para explicar las diferencias entre el pacto explícito y el implícito/tácito. También es interesante hablar del tipo de superstición que serían los ensalmos (Ciruelo y Navarro hablan

más de esto): serían papeles escritos con palabras que, según los ensalmadores, tendrían el poder de curar y se les darían a los enfermos para que los llevaran encima y entonces se curarían. Esto es una superstición, porque los autores tienen claro que las palabras escritas por una persona “normal” no tendrían el poder de curar a nadie, y si lo tenían era porque el Diablo estaba actuando. Y aquí también podemos establecer que el brujo, o la bruja, sería la persona que tiene el deseo de conocer cosas y secretos de la naturaleza que estarían ocultos a los seres humanos. Y si la brujería (pacto explícito) y la hechicería (pacto implícito) pasan por el pacto demoníaco, es imposible no establecer una relación entre superstición, brujería y hechicería.

Pasemos, pues, al segundo personaje importante de este texto: la bruja y su representación en algunos tratados hispánicos. En el texto de Martín de Castañega, el autor dedica gran parte de su texto a pintar estas reuniones demoníacas como una misa al revés. Además de centrarse en las reuniones en sí (es interesante observar que ninguno de los autores estudiados utiliza el término “Sabbat”, ni

tampoco el término “Akelarre” –típico de las persecuciones en el País Vasco–, sino que siempre refieren a “reuniones” o “juegos”), también reservan gran parte de su obra a describir quiénes eran los participantes. Aunque la conquista de Granada por los reyes católicos había tenido lugar pocos años antes y las políticas de expulsión de los judíos iniciadas por la reina Isabel I seguían presentes –el propio Castañega menciona en ocasiones los errores teológicos cometidos por judíos y moriscos–, ninguna de estas dos figuras participaba de las reuniones demoníacas. Los ministros del Diablo estarían, pues, mucho más cerca, dentro de la propia comunidad cristiana.

Así que a la pregunta de quiénes son los ministros del Diablo, Castañega responde con cierta sencillez: “son todos los que por pacto expreso u oculto se consagran y dedican al Diablo” (Castañega, 1529). Sin embargo, aunque todos ellos son considerados ministros del Diablo, sólo aquellos que hacen un pacto explícito son llamados, en el lenguaje común, brujos, hechiceros, o magos. Recuérdese que un pacto explícito es cuando el individuo invoca a los demonios y hace un acuerdo con ellos,

consciente de lo que allí ocurre, y un pacto implícito es cuando el individuo lleva a cabo acciones que sólo podrían funcionar con la ayuda de los demonios, pero la persona no ha dialogado con estos. Por lo tanto, un pacto explícito sería mucho más grave que uno implícito, ya que para que el primero se materialice, el individuo tendría que verbalizar su renuncia a Jesucristo y pasar a su rebautizo diabólico.

Aunque admite que tanto hombres como mujeres podrían hacer el pacto, Castañega dedica el capítulo 5 de su tratado únicamente a explicar por qué hay más mujeres que hombres en este oficio. En él, el autor nos da seis razones principales por las que hay más seguidoras que seguidores del Diablo y aquí se nota el principio de inversión, aliado al género: si Cristo eligió sólo hombres como ministros suyos, el Diablo hizo lo mismo eligiendo sólo mujeres:

Lo primero porque Christo las aparto dela administracion de sus sacramentos/ por esto el demonio les da esta autoridade mas a ellas que a ellos en la administracion de sus sacramentos. Lo segundo porque mas

ligeramente son engannadas del demonio/ como parece por la primera que fue angannada (...). Lo tercero porque son mas curiosas en saber y escudrunnar las cosas ocultas y dessearen ser singulares en el saber (...). Lo quarto porque son mas parleras que los hombres/ y no guardan tanto secreto/ y assi ensennan unas a otras/ lo que no hacen tanto los hombres. Lo quinto porque son mas sujetas ala yra/ y mas vengativas/ y como tienen menos fuerças para se vengar de algunas personas contra quien tienen enojo/ procuran y piden vengança y favor del demonio. Lo sexto porque los hechizos que los hombres hacen/ atribuyense a alguna sciencia o arte/ y llama los el vulgo/ nigrománticos/ y no los llaman bruxos: como eran los sabios maléficos de Faraon/ que los doctores los llaman Magos (...) Mas las mujeres como no tienen escusa por alguna arte o ciencia/ nunca las llaman nigrománticas (...) saluo megas/ bruxas hechizeras/ xoguinas o adevinas... (Castañega, 1529, Cap. V)

También cita causas económicas y relacionadas con la edad:

E mas son delas mugeres viejas y pobres/ que delas moças y ricas/ porque como despues de

viejas los hombres no hacen caso dellas/ tienen recurso al demonio que cumple sus apetitos/ en especial se quando moças fueron inclinadas y dadas al vicio dela carne/ a estas semejantes engannan el demonio quando viejas prometiéndoles se cumplir sus apetitos/ y cunpliendolos por obra como adelante se dira. E mas ay delas pobres y necessitadas/ porque como enlos otros vicios la pobreza es muchas vezes ocasión de muchos males... (Castañega, 1529, Cap. V)

También es interesante observar la diferencia que el autor establece en relación con las brujas y los nigromantes. En esta época, la nigromancia, al igual que la magia natural, estaba relacionada con aquellos magos que se dedicaban a estudiar textos antiguos para comprender los “misterios de la naturaleza”. Por ello, además de saber leer y escribir, era necesario conocer al menos el latín, el griego y el hebreo, además de tener conocimientos de alquimia, astronomía y otras ciencias naturales. El problema era que no sólo no se enseñaba socialmente –ni siquiera se recomendaba que las mujeres supieran leer y escribir–, sino que Castañega no creía que las mujeres se

interesaran por esas materias. De este modo, la bruja (figura típicamente femenina) se relacionaba con la transmisión de conocimientos de forma oral e inferior a la transmitida por escrito por los hombres, ya que eran vistas como más chismosas y habladoras. En otras palabras, estaban en un nivel inferior al de los hombres en la construcción del conocimiento debido a características inherentes a su naturaleza.

Pedro Ciruelo también separa las supersticiones en tres tipos: Nigrománticos, Adivinos/Hechiceros y una tercera categoría que mezcla las dos anteriores. Los primeros serían aquellos que hacen un pacto explícito con el Diablo, con el objetivo de causar tanto el bien como el mal (las brujas forman parte de esta primera categoría). La segunda serían aquellos individuos que tienen un pacto implícito y la tercera, las personas que dicen tener la capacidad de realizar exorcismos sin haber sido ordenados para ello. Y aunque no detalla los encuentros demoníacos, como sí hace Castañega, Ciruelo no economiza palabras a la hora de condenar a quienes se entregan al Diablo, afirmando que tales individuos deberían

recibir las condenas más severas por parte de los tribunales. Nos dice:

Pues si las leyes justas del reyno por un pequeño hurto mandan ahocar/ o degollar al ladron (...): con mucha mayor justicia deverian mandar sentenciar a muerte alos hachizeros hombres y mujeres. Porque no solamente dañan a sus próximos (...) mas tambien aun matan a muchas personas grandes y pequeñas: y ansi todo hechizero se ha de presumir ser homicida y traydor en la republica... (Ciruelo, 1538, fol. 45-46v).

Aunque fray Gaspar Navarro escribió su tratado más de un siglo después de los estudios de Castañega, sus preocupaciones y discursos siguen siendo prácticamente los mismos. También es curioso observar que Navarro es, entre los autores que hemos estudiado, el primero que menciona el *Malleus Maleficarum* por su nombre. Quizás esto se deba a que la lectura de esta obra estaba desaconsejada por la Inquisición española, aunque es plausible pensar que tanto Castañega como Ciruelo entraron en contacto con ella, no sólo por su

amplia difusión, sino también por la cercanía de algunas de las ideas que vemos en ambos.

De todos ellos, Navarro es sin duda el que tiene opiniones más firmes sobre el *sabbat* y sus participantes. Quizá ya influido por autores como Jean Bodin y Pierre de Lancre, Navarro es el único que, por ejemplo, menciona las marcas diabólicas en los cuerpos de las brujas que deben ser buscadas por los juristas. Quizá una posible explicación de todo este incremento en la obra de Navarro sea que fue en el siglo XVII, y no en el XVI, cuando en España se produjo la mayor persecución de brujas. Por ello, quizá el autor sintió que estos encuentros eran más cercanos que nunca.

En cuanto a los participantes en estas reuniones, Gaspar Navarro sigue básicamente los mismos argumentos que Pedro Ciruelo en su *Reprobacion de Supersticion Ladina*. Debemos recordar siempre que la demonología formaba parte de un debate teórico más amplio. Esto significa que tales obras eran leídas y debatidas por sus autores, que unas veces estaban de acuerdo y otras en desacuerdo. Pero como admirador de Ciruelo, Navarro también clasifica la brujería como un tipo de nigromancia, es

decir, fruto de un pacto explícito con el Diablo. En cuanto a los participantes en lo que el autor llama los “juegos” del Diablo, Navarro también coincide en que hay más mujeres participantes que hombres, y tiene las opiniones más fervientes sobre el sexo femenino. Entre otras cosas, dice que esto se debe a que:

este sexo femíneo es mas flaco de cabeça; y las cosas naturales, o ilusiones del Demonio las tienen por del Cielo, y de Dios (...). También porque abunda la muger de passiones veementes, y lo que procede de la passion própria, piensa que nace de la verdade. Tambien las mujeres son de su naturaleza muy húmedas, y vaporosas, y lo que es húmedo mas fácilmente recibe figuras varias, que le imprimen. (...) pues como tengan ellas menos de juyzio, y discurso, y menos prudencia, mas se inclina el Demonio a engañar las mujeres con aparentes y fallas imaginaciones, revelaciones, y visiones. A mas desto se ha de mirar en las costumbres, si son mujeres distraídas, habladoras, locas, amigas de ensennar... (Navarro, 1631, f. 33-33v).

Y lo dice porque las mujeres son la puerta del Diablo, un camino hacia el mal, una picadura de escorpión:

finalmente es la mujer un sexo dannosissimo, que a donde se acerca enciende fuego. Por tanto digo yo, que de la mala se ha de huyr, y de la buena se ha de recatar. (...) Que la mujer es perdición del hombre, tempestad de una casa, impedimento de gente quiera, captiverio de vidas, guerra voluntaria y continua, vestia voraz, leona, que con sus braços quita la vida, animal lleno de malicia...

A continuación, cita a San Cristóbal, quien afirma que

La mujer (...) es la que causa enemistad entre los muy amigos, y una continua pena, y danno, mal incontratable, tentación ordinaria, peligro continuo en los lugares y poblados, es el mayor mal de naturaleza, pintura adornada de mil embustes (...): Ella fue la que introduxo el pecado en todos los hijos de Adam, y causa de la muerte del genero humano... (Navarro, 1631, f. 34v-35).

Pasando a lo que clasificamos como “tratados comportamentales”, o “manuales de

comportamiento”, se trata de libros que fueron escritos con el propósito de enseñar a las mujeres cómo debían comportarse dentro de la comunidad. Podríamos pensar que una obra de este tipo no tendría nada que ver con ángeles y demonios, y mucho menos con brujas, pero cuando recordamos que el miedo al Diablo y, en consecuencia, a la bruja, estaba presente en todos los ámbitos de la sociedad, la mención de tales figuras en este tipo de manuales no parece tan sorprendente. En el tratado escrito por fray Juan de la Cerda, en 1599, titulado *Libro intitulado vida política de todos los estados de mujeres*, el autor dedica un capítulo a cada “tipo” de mujer (jóvenes, casadas, viudas, monjas). El quinto y último capítulo está dedicado a las “otras” y es aquí donde aparece la bruja ya en el grabado que abre el capítulo, lo cual no es de extrañar. Si hasta ahora de la Cerda había estado hablando de mujeres ejemplares, a partir de aquí señalará lo que puede ocurrir si alguna de ellas no sigue sus consejos. A continuación, pasa a hablar de los comportamientos desviados que podía tener una mujer: y nada había más desviado para las comunidades cristianas que la figura de la bruja.

La bruja sería, por tanto, una mujer que no sabía controlar sus naturales impulsos lujuriosos.

En el tratado del mismo género escrito por fray Joseph de Jesús María, en 1601, titulado *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad*, aunque no menciona las reuniones demoníacas, el autor nos muestra las razones por las que las mujeres son más propensas a causar daño que los hombres. El gran problema radica en la condición natural femenina de poseer humores más húmedos que los de los hombres, haciendo de sus cuerpos un receptáculo favorable para los demonios y sus malas artes.

Hemos hablado aquí de cómo se describía a estas mujeres y brujas en los tratados, pero también nos gustaría referirnos brevemente de los efectos que la brujería podría tener en el “mundo real”. Al fin y al cabo, si la brujería era un delito difícil de probar por sus acciones, era fácilmente realizable por sus consecuencias. Y entre todas ellas, algunas destacan en todos los tratados. Además del carácter infanticida de la bruja, dos aspectos parecen también importantes: los hechizos

llamados “ligaduras” –que causaban impotencia sobre todo a los hombres– y el mal de ojo, que parece ser una característica casi omnipresente en toda la Península Ibérica. Empecemos por las ligaduras. Para Pedro Ciruelo, tales maleficios eran de lo peor que podrían hacer los ministros del Diablo. Para Gaspar Navarro, el Diablo era el mayor conocedor de los misterios de la naturaleza, por lo que, aunque la impotencia se hubiera producido por medios naturales, era posible suponer que detrás había manos diabólicas.

El autor afirma que

Tambien hemos de presuponer como cosa certa, que puede aver impotencia natural, la qual viene a los hombres naturalmente, sin que mezcle el Demonio en ella, como por alguna rotura, o golpe, o por ser el hombre, o la mujer muy frios, o muy secos, o por otros impedimientos naturales (...). Y assi el remedio para estos, solo incumbe, y pertenece a los Medicos. Pero como el Demonio es tan grande Medico, y Filosofo, y conoce las naturalezas, puede secretamente aplicar a la mujer, o al hombre, por el pacto que tiene con el Mago, o Hechizero, cosas naturales que enfríen

demasiadamente, de la qual aplicación se siga la esterilidad en la mujer, o la impotencia en el hombre... (Navarro, 1631, f. 57-57v.)

Para la historiadora Lyndal Roper (1995), este miedo se explica cuando relacionamos los cuerpos con las prácticas mágicas. Magia, brujería, sexualidad e identidad sexual estaban interconectadas. El miedo de los hombres a la impotencia sexual quedaba demostrado por el hecho de que ésta era una de las principales razones por las que buscaban la ayuda de las hechiceras, a pesar de ser uno de los mayores daños que podían causar a un hombre. La masculinidad, a diferencia de la feminidad, era algo muy fácil de perder, y era precisamente la hechicera o bruja quien tenía el poder de castrar o restaurar la potencia.

Hablemos ahora del mal de ojo que, como veremos, su categorización está en total consonancia con lo explicado anteriormente sobre la “Revolución del Ojo” que estaba viviendo la modernidad. Martín de Castañega admite la posibilidad del mal de ojo, pero también da explicaciones naturales al fenómeno. Para el fraile, es naturalmente

posible que las impurezas que produce el cuerpo femenino, un cuerpo lleno de humores húmedos, salgan por los ojos que favorecen este tipo de efecto. En otras palabras, así como la menstruación es la expulsión de estas impurezas, el mal de ojo seguiría la misma lógica, pero de forma más sutil. Es también por eso que, según Castañega, las mujeres que ya habían pasado por la menopausia provocaban el mal de ojos con mayor frecuencia que las mujeres más jóvenes, porque como ya no tienen medios para deshacerse de la suciedad producida por su cuerpo, aumenta la potencia de los males causados por su mirada. Por eso, a estas ancianas no se les debería permitir mirar a los ojos a los niños pequeños, ni besarles la boca, ya que estos niños son todavía muy frágiles de salud. Pedro Ciruelo, por su parte, admite que el mal de ojo podría tener causas naturales, pero era mucho más probable que tuviera causas demoníacas ya que, para él, no hay pruebas de que tales hechos pudieran existir de forma natural.

No solamente se hazen supersticiones y hechizerias pa[ra] alcançar bienes/ y para se librar delos males: mas tambien algunos p[er]versos hombres/ y mugeres las hazen para dañar y hazer mal a otros sus próximos. (...) para ligar a los casados: que el marido y la mujer no se puedan conocer ni hazer generación: pa[ra] tolir o baldar a otro de algún braço o pierna/ y aun de todo un lado o de todo el cuerpo: o pa[ra] de hazer caer en aguna grande enfermedad. Y a este p[ro]posito viene lo que communmente dizen que unos aojan a otros (...): son tambien pecados de manifestas supersticiones y obras diabólicas. Porque las cosas que estos hazen no tienen virtud natural para causar aquellos daños enlos hombres: ni los hazen por virtud divina: queda luego que los haze el diablo por complacer a sus amigos y servidores los nigrománticos y hechiceros... (Ciruelo, 1538, f. 45-46v)

El fraile Jesús María compara a la mujer sensual con un basilisco de la República. Al comparar a la mujer con este animal mitológico, que tiene el poder de matar a sus víctimas con sólo miraras, el fraile deja claro el fundamento del mal de ojo. Lo que tenemos aquí es la construcción teórica de este mal tan temido, siempre en consonancia

con las producciones más recientes sobre la naturaleza y el funcionamiento del sentido de la vista, mostrando el diálogo que existía entre estas ciencias. De la curiosidad natural, pasamos a la posibilidad física del mal de ojo y, a continuación, delimitamos los individuos que podrían ofrecer el mayor peligro. De este modo, podemos ver la relación lógica creada entre este mal y el género femenino, capaz de destruir a toda la comunidad cristiana. La mujer mala, o más concretamente, la bruja, era la que tenía “ponzoña en los ojos”, en palabras de María Tausiet (2005). Siguiendo esta lógica, tiene sentido razonar que, si el alma de alguien es mala, nada bueno saldrá de sus ojos.

Por último, llegamos a la construcción del cuerpo femenino como cuerpo demoníaco, y aquí nos gustaría establecer una relación entre la bruja y la mujer poseída. Las posesiones demoníacas representan una forma muy interesante de pensar la relación entre el individuo y lo demoníaco. La posesa, por su propio estado, tenía una relación mucho más estrecha con los demonios que la bruja, pero a diferencia de ésta, la relación de la posesa era forzada. Cuando analizamos algunas imágenes

de brujería, vemos que los vapores desempeñaban un papel sumamente importante en tales representaciones. Los vapores naturales que salen del cuerpo de una mujer son producto de sus humores más húmedos y, por tanto, lujuriosos. El tradicional “caldero de la bruja”, el lugar donde prepara sus hechizos, no siempre estaba tan claramente presente. En la imagen presente en el tratado de Juan de la Cerda (1599, f. 452r), el “caldero” es una vasija que sostiene la bruja y de la que salen sus vapores mágicos. Pero lo que más interesa aquí es ver cómo este recipiente se ha transformado en imágenes, como *Un grupo de brujas y sus vapores ardientes*, de Hans Baldung Grien,¹ en el propio cuerpo de la mujer, con ella misma como receptáculo. Ahora la bruja ya no necesita un objeto para hacer sus maldades, porque ella misma llevaba en su interior los poderes malignos necesarios para realizar esos conjuros.

¹ La imagen es un dibujo, del que se conserva una copia en la colección privada de la Condesa de Behague (Paris). Véase la reproducción de la imagen en Strauss (1983, p. 18, fig. 4).

De generadora y envoltorio de la vida, el cuerpo de la mujer completa así su transformación en generadora y envoltorio de la muerte. La figura de la madre –uno de los papeles femeninos más glorificados, simbolizado por la propia Virgen María– tiene ahora su opuesto perfecto en la figura de la bruja.

Referencias Bibliográficas

Fuentes editadas

- Castañega, M. (1529). *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*. Logroño: Miguel de Eguía.
- Cerda, J. de la (1599). *Libro intitulado vida politica de todos los estados de mugeres: en el qual se dan muy prouechosos y Christianos documentos y auisos, para criarse y conseruarse deuidamente las Mugeres en sus estados*. Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian.
- Ciruelo, P. (1538). *Reprobación de las supersticiones y brujerías. Libro muy*

útil y necesario a todos los buenos cristianos. Medina del Campo.

Jesús María, J. de (1601). *Primera Parte de las Excelencias y victorias de la virtud de la castidad.* Alcalá de Henares: Biuda de Juan Gracian.

Navarro, G. (1631). *Tribunal de superstición ladina, explorador del saber, astucia, y poder del demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en hechizos, agüeros, ensalmos, vanos saludadores, maleficios, conjuros, arte notoria, cabalista, y paulina y semejantes acciones vulgares.* Huesca: Pedro Blusón.

Bibliografía

Azurmendi Intxausti, M. (2011). Una Aproximación al concepto de superstición en el S. XVI desde el libro de Castañega. *Berceo: Revista Riojana de Ciencias Sociales y Humanidades*, 160 (1er Semestre, 2011), pp. 7-19.

Barros Almeida, N. de (2016). Homens e anjos. En A. Boureau. *Satã herético: o nascimento da demonologia na*

- Europa medieval (1280-1330)* (pp. 11-14). Campinas: Editora Unicamp.
- Buitrago González, J. L. (2017). María González: el estereotipo de bruja en el Madrid del siglo XVII. *Revista de la Inquisición. Intolerancia y Derechos Humanos*, 21, pp. 119-134.
- Campagne, F. A. (2002). *Homo catholicus, homo superstitiosus: el discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Campagne, F. A. (2009). *Strix hispánica: demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*. Buenos Aires: Prometeo.
- Clark, S. (2006). *Pensando com Demônios: A idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Imprensa de la Universidad de São Paulo.
- Clark, S. (2007). *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Frutos, A. (2014) El paradigma satánico de la brujería o el diablo como recurso

- epistémico. *Revista de Estudios Ibéricos*, 26, pp. 116-132.
- Gielis, M. (1991). The Netherlands Theologians' views of Witchcraft and the Devils Pact. En M. Gijswijt-Hofstra y W. Frijhoff (Eds.). *Witchcraft in the Netherlands from the Fourteenth to the Twentieth Century* (pp. 37-52). Rotterdam: Universitaire Pers.
- Kamen, H. (1998). *La Inquisición española: una revisión histórica*. Londres: Yale University Press.
- Prosperi, A. (2013). *Tribunales de conciencia: inquisidores, confesores, misioneros*. São Paulo: Imprensa de la Universidad de São Paulo.
- Roper, L. (1995). *Oedipus and the Devil: witchcraft, sexuality and religion in early modern Europe*. Nueva York: Routledge.
- Santos, L. (2021). *Demonología y la narrativa del intruso: De 'De la démonomanie des sorciers' a 'Tableau de L'inconstance des mauvais anges et démons', Francia y sus ficciones diabólicas (1580-1613)*

- (Tesis de doctorado). Universidad Estatal de Campinas, Campinas, Brasil.
- Strauss, W. (1983). The Wherewithal of Witches. *Source: Notes on the History of Art*, 2, 2, pp. 16-22,
- Tausiet, M. (2005). *Ponzoña en los Ojos: brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- Tausiet, M. (2009). La Batalla del Bien y el Mal: Patrocinio de Ángeles y Combate de Demonios. *Hispania Sacra*, LXI, pp. 125-146.

CAPÍTULO 5

LA PASTORAL DEL MIEDO EN EL REINO DE GRANADA: LOS SERMONES DE JOSÉ DE BARCIA Y ZAMBRANA

Andrea Arcuri |
Universidad de Granada

Introducción

El objetivo que nos planteamos con esta aportación es el de esbozar algunas notas acerca del papel jugado por el “miedo” en los tiempos pretéritos. Más concretamente, investigaremos sobre los contenidos de la oratoria sagrada contrarreformista en época de “crisis”, cómo y qué se predicaba con ocasión de desgracias o calamidades públicas, cuáles eran los modelos de comportamientos que se transmitían en semejantes coyunturas.¹ Para ello, nos valemos de una fuente privilegiada, el quinto tomo del *Despertador Christiano* de José de Barcia y

¹ Esta publicación es parte del proyecto de I+D+i PID2022-140101NB-I00, financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y “FEDER Una manera de hacer Europa”.

Zambrana (1683), uno de los sermonarios más importantes de la época confesional en España.² Dicho tomo, en efecto, contiene veinticuatro sermones proferidos entre 1668 y 1682, por el que fuera obispo de Cádiz y canónigo de la Abadía del Sacromonte de Granada,³ durante catástrofes tales como sequías, terremotos, carestías, epidemias de peste, etcétera, que asolaron el territorio del antiguo Reino de Granada y zonas colindantes.

En la época objeto de este estudio, padecer las calamidades que acabamos de mencionar significaba cohabitar con el miedo, afrontar diariamente el temor y la angustia de la muerte (Prosperi, 2021, p. 14). Un primer elemento que queremos destacar es el hecho de que en estos trances la Iglesia actuaba reafirmando una visión lóbrega, terrorífica de la naturaleza humana y de las consecuencias del

² Sobre la predicación misional de José de Barcia y Zambrana se remite a Arcuri (2021, pp. 321 y ss.). Más en general sobre la oratoria sagrada española véanse los trabajos de Herrero Salgado (1996), Núñez Beltrán (2000), Smith (1978) y Barnes-Karol (1992).

³ Sobre José de Barcia y Zambrana véase Azanza López (2013). Véase también el reciente trabajo de Ceballos Guerrero (2022).

pecado. En su clásico *Le péché et la peur*, el historiador francés Jean Delumeau (1983) habla de “pastoral del miedo” para referirse al concienzudo y firme esfuerzo de “culpabilización” del rebaño cristiano impulsado por predicadores, teólogos, confesores, esto es, los actores principales de la denominada confesionalización católica.⁴

Nuestra hipótesis de trabajo es que dicha pastoral, ya de por sí más bien amenazante, durante las calamidades públicas alcanzaba el paroxismo para soliviantar el ánimo de los fieles bajo la amenaza de una muerte subitánea y atroz: “Prese piede una paura seminata dalla predicatione e dall’insegnamento della Chiesa, come autorità ecclesiastica tesa a guidare convinzioni e comportamenti dei laici e a indirizzarli verso una vera ossessione per il peccato” (Prosperi 2021, p. 57).

Los historiadores que se han acercado a estos temas han subrayado el clima de fervor

⁴ De Delumeau resultan imprescindibles también sus consideraciones sobre el miedo en Occidente (1978).

y piedad que la pastoral del miedo, especialmente en época de crisis, conseguía fomentar.⁵ A continuación nos explayaremos en algunos ejemplos concretos de esa oratoria sagrada en los territorios granadinos.

El *Despertador Christiano*, los sermones del miedo

En el prólogo del quinto tomo de su abultada obra, José de Barcia y Zambrana anticipa abiertamente dos aspectos que serán recurrentes en sus sermones sobre las calamidades públicas, es decir, la responsabilidad de los pecadores por las adversidades que padece la cristiandad y, a la vez, el remedio para poner fin a esos sufrimientos a través de la contrición y de la penitencia:

Quinta y última vez (piadoso lector) suena el *Despertador Christiano* en este quinto tomo en ventiquatro sermones de las calamidades públicas. [...] En él hallarás el origen de las plagas, que suelen ser eco de los importunos y

⁵ Además de la obra de Delumeau, véase Dompnier (1982).

desentonados clamores de nuestras culpas,
pero verás también el remedio de ellas en la
penitencia. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. s.n.)

Si por un lado, pues, queda patente, según nuestro autor, la culpabilidad de los cristianos por las calamidades que atormentan los territorios del Reino, por otro se aclara que el sacramento de la Confesión constituye el medicamento para sanar la enfermedad, ya sea la individual ya sea la colectiva. Cabe recordar, a este propósito, que la oratoria sagrada, sobre todo la que acompañaba las misiones populares, insistía asiduamente en el deber de confesarse, de hacer penitencia. El sacramento de la penitencia se tornaba, pues, en los sermones dirigidos al pueblo llano, en el objetivo principal buscado por los predicadores, de ahí que se insistiera una y otra vez en la necesidad del arrepentimiento y en la obligación de confesar todos los pecados.⁶

⁶ Sobre la trascendencia del sacramento de la Confesión se remite a Delumeau (1990) y a la antigua, pero siempre útil, obra de Lea (1896).

En el año 1668, con ocasión de una gran sequía, José de Barcia y Zambrana profirió un sermón en la iglesia parroquial de San Miguel, en la ciudad de Jaén. Su discurso empieza con una descripción muy evocadora de la sequedad del campo, de la falta de agua en la tierra:

Vozes de una tierra seca, endurecida como un hierro, que se abre en bocas con la sequedad. [...] Estamos mirando una tierra tan desemejada, tan seca, y de semblante tan horrible, que estéril e infecunda nos niega el sustento que necessita nuestra vida. [...] Tan enojosa al Cielo se muestra, que el abrirse en bocas para pedir la desseada lluvia, solo [h]a servido de que por ellas [h]aya entrado el Sol a consumir la poca humedad que conservava en sus senos. (Barcia y Zambrana, 1683, fol.1-2)

Acto seguido, nuestro autor pasa a elucidar la causa profunda de dicha desgracia, tal vez la más temida –junto a la plaga de langostas– en el mundo rural de la época. De hecho, podemos conjeturar, sin temor a exagerar, que las sequías, en sociedades prevalentemente

campesinas, suscitaban la difusión de un miedo aterrador:⁷

O Católicos! No [h]ay que cerrar los ojos a la causa de la calamidad que padecemos. Bien vimos la gran cosecha que nos prometían los campos, con las lluvias tan a tiempo para sembrar: quién, sino nuestros pecados han sido la causa de que nos niegue Dios lo que prometían? (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 6)

Y para terminar el hilo del discurso, Barcia y Zambrana añade de forma aún más directa: “Ea, Fieles: no dudemos que son las culpas que nos quitan el agua, y esterilizan la tierra” (1683, fol. 7).

La calamidad, cualquiera que fuera, se presenta –como acabamos de ver– como la consecuencia natural y terrorífica de los pecados. Paralela y consecuentemente, la punición divina resulta “justa”, de ahí que se presente persistentemente como el preciso resultado de la ira de un Dios encolerizado. La ira divina, de facto, es uno de los patrones

⁷ Véase a este respecto Alberola Romá y Campor Goenaga (2020).

recurrentes en los sermones de José de Barcia y Zambrana, tal y como podemos apreciar en la plática proferida el 1 de febrero de 1678 en la iglesia del Sacromonte de Granada, con motivo de la penuria de alimentos que perjudicaba la ciudad: “Haya llantos, clamor, gemido y dolor grande por aver ofendido a un Dios tan digno de ser amado [...]. Penitencia, que está enojado Dios, y es menester aplacarle con penitencia, que es la que assegura la gracia” (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 76).

Algunos investigadores (Groh, Kempe, Mauelshagen, 2003, p. 20; Schenk, 2010, p. 30) han hablado acertadamente, a este propósito, de *straftheologie* para referirse concretamente a ese discurso –vehiculizado por los eclesiásticos de la época– que insistía en una relación directa y causal entre los pecados y la punición divina, pero también en su redención a través de la penitencia. Y es precisamente esa teología del castigo que se hace patente en la rogativa del

año 1672, en la ciudad de Santa Fe, contra la plaga de la langosta:⁸

Veis que Dios nos corrige con esta calamidad? [...] Veis que se muestra enojado? Es para que aplacándole, sea la amistad más firme. Veis que nos arroja severo? Es para que solicitemos sus abrazos cariñosos. Veis que nos cierra las puertas? Es para que tengamos el mérito de pulsarlas. Veis que nos aflige con esta plaga? Es para más consolarnos quando la quite. Veis que nos quita el sustento con la langosta? Es para dar a nuestras almas sustento. Ea, cante la Iglesia, y enséñenos a llamar Padre a Dios, quando nos castiga: *Pater de coelis Deus*. que es señal de que nos trata como a hijos el castigarnos. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 78-9)

Los sermones, especialmente los de la predicación popular, debido a su función precipua de “mover” al auditorio tenían que ser altamente “performativos”, razón por la que el

⁸ Entre los muchos estudios en torno a las plagas de langostas en la península ibérica, véase el trabajo de Alberola Romá (2003), el cual enfoca su atención sobre las reacciones más propiamente religiosas contra dicho fenómeno.

predicador debía conmover a sus oyentes. Obsérvese, a guisa de ejemplo, las metáforas empleadas por nuestro autor para describir la falta de agua, y a la vez los paralelismos que utiliza para referirse a los pecados de los creyentes (sermón de 1668):

No veis la tierra seca, endurecida, que no da lugar a que en ella se impriman las huellas del caminante? Essa es la dureza de el corazón, que no dexa imprimir en sus tablas la Divina Ley. No veis la tierra estéril e infecunda para dar fruto? En esso indica la esterilidad maliciosa de los pecadores, que niegan a Dios y su Templo [entiéndase la Iglesia] los diezmos y las primicias, y aun la reverencia y respeto tan devido, con lo qual esterilizan los campos. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 8)

Este último pasaje merece una breve reflexión. Los predicadores de la época confesional, a la que nuestro autor pertenece, eran portadores – como se puede apreciar en la cita de arriba – de una visión socialmente “quietista”, en la cual en todo caso se reafirma el principio jerárquico, el respeto a las autoridades civiles y religiosas. La sequía no sólo se justifica por toda la gama de

pecados públicos de los que los creyentes eran culpables, sino también por el impago de los diezmos debidos a la Iglesia. En otro sermón, proferido en Granada en el año 1676 en tiempos de hambre y carestía, Barcia y Zambrana toma expresamente la defensa del poder político y amonesta a los fieles: “Quitad, quitad de los ministros los ojos, quando [h]ay pecados en que ponerlos. [...] Quéxate (Granada) de tus culpas, que essas son el viento que causa la tempestad” (1683, fol. 31). Estamos ante estrategias retóricas que apuntalaban el poder político y eclesiástico con sus mensajes de conservación social (Prosperi, 1996, p. 636).

Además, esta posición justificadora del poder político y eclesiástico se acoplaba, a nuestro parecer, con la política de disciplina social de la Iglesia de la época.⁹ Inclusive, y máxime, en “tiempos de crisis” no disminuyó el empeño de confesores, predicadores, misioneros, visitantes en aras de la construcción de una sociedad disciplinada,

⁹ Para un resumen sobre el estado de la cuestión me permito remitir a Arcuri (2019).

capaz de salvaguardar el vínculo de obediencia. El historiador italiano Albano Biondi (1981) hablaba a este respecto de “interiorización del principio de sumisión” (p. 286). Obsérvese cómo al final de su rogativa *pro pluvia* de 1668, Barcia y Zambrana reitera este llamamiento al sosiego, al orden y a la penitencia:

Queréis agua? Dispóngase esta ciudad en forma de instrumento. Suene cada cuerda en el punto que le toca: suena la cuerda del superior, vigilancia y zelo; suene el eclesiástico y religioso, oración y perfección de vida; el padre de familia, cuidado de las costumbres de su casa; el rico, caridad y limosna; el pobre, paciencia y humildad; el justo, amor; el penitente, penitencia. (1683, fol. 20)

En el sermón pronunciado en el año de 1678 en Granada durante otra “plaga de hambre”, nuestro predicador afirma que la calamidad afectaba a todos, incluso a los “justos”, porque ellos, aunque no habían pecado, no habían corregido los vicios y escándalos de los demás. Estamos ante una clara exhortación dirigida a cada fiel para que se convierta en agente activo

de la acción de disciplina eclesiástica, ya sea mediante la reprensión de los pecados, ya sea mediante la delación:¹⁰

Es verdad que nos han pecado como ellos, pero también es verdad que no los han enseñado, amonestado y corregido. [...] Es verdad que aborrecen las culpas de los malos, pero también lo es que no tienen zelo para reprehenderlas, unos por escusarse el trabaxo, otros por vituperable cobardía, y otros porque temen con aborrecible amor proprio su enemistad. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 49)

Cabría preguntarse cuáles eran los pecados que acarreaban todas estas desgracias. La lujuria, por ejemplo, representa sin duda uno de los nudos temáticos predilectos por los predicadores. Así que la ya mencionada sequía de 1668 se justifica, según nuestro autor, por la incontinenencia y la lubricidad de los pecadores:

Por el torpe ardor de la luxuria y deshonestidad [h]a mandado su Magestad a las nubes que no lluevan. [...] [H]ay en esta ciudad

¹⁰ Sobre la delación como práctica de control y represión de los pecados públicos, véase Arcuri (2021, pp. 216-70).

estos pecados torpes? [H]ay comunicaciones lascivas? [H]ay concursos profanos? Esse ardor deshonesto tiene ardiendo la tierra en esta sequedad. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 9)

Como podemos inferir de las palabras del predicador, es el ardor de la lascivia que torna la tierra yerma y seca.

Ahora bien, para que las palabras del predicador tuvieran el efecto deseado, se solía recurrir, casi siempre al final de la alocución, a un *exemplum*, esto es, una pequeña historia caracterizada por un lenguaje muy sencillo y por un fuerte contenido moral. Los *exempla*, pequeñas historias diestramente organizadas, por lo general tenían la función de presentar al auditorio las consecuencias directas e inmediatas de los pecados.¹¹ En el sermón de 1678, nuestro autor, para justificar los sufrimientos que la hambruna conllevaba, exalta los beneficios que podían derivarse de un

¹¹ Sobre el *exemplum*, véase Welter (1927).

periodo de privaciones como aquél, aduciendo el ejemplo veterotestamentario de Abraham, quien temiendo por la castidad de su esposa Sara, se instala en la tierra de los cananeos, en cuanto:

en Chanaan avía hambre [...] y en tierra donde [h]ay hambre no teme el Patriarca los riesgos de la castidad; en Egipto sí, donde vivían con fertilidad y abundancia. [...] Veis aquí como consiguió Dios de los Cananeos la castidad, que pretende de nosotros con el hambre. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 53)

Asimismo, durante la plática de 1672 contra la plaga de langosta, Barcia y Zambrana aporta un *exemplum* de Beda el Venerable, quien relata los estragos provocados por esos insectos con una curiosa, y al mismo tiempo espantosa, añadidura dirigida a estremecer a su auditorio:

Los moradores de aquel país morando con cuidado aquellos animalillos hallaron que tenían escritas unas letras en las alas, en una, IRA, y en la otra, DEI. *Ira de Dios*, dando a entender que avían venido porque avían ellos provocado la ira de Dios con sus pecados. *IRA*

DE DIOS POR LAS CULPAS nos viene diziendo
la langosta. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 81)

Otro aspecto que cabe destacar es que la amenaza de la llegada de una calamidad pública podía ser aprovechada para el arraigo de determinadas prácticas cultuales. En los textos de Barcia y Zambrana registramos asiduamente una exhortación al rezo colectivo de la Virgen. Cada sermón del *Despertador Christiano*, de hecho, tras la introducción al tema de la prédica, se caracteriza por la invocación a la Madre de Dios. Durante el sermón proferido en el año 1668, nuestro orador, tras haber aclarado “que no está en manos del hombre ni la vida, ni la muerte, ni la llubia, ni el sustento” pide a su auditorio que lo ayude a invocar a la Virgen para que, por fin, llegue la tan deseada agua: “Ayudadme (Fieles) solicitado la poderosa intercesión de MARIA SANTÍSSIMA saludando a esta Señora con el Ángel: AVE MARÍA, etc.” (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 4). Nuestro autor, avezado al ejercicio de la predicación misional,¹²

¹² Según las fuentes que hemos podido consultar en el Archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada, José de Barcia y

al igual que otros muchos predicadores y misioneros de la Abadía del Sacromonte de Granada,¹³ hizo un gran esfuerzo en aras del arraigo del culto mariano, especialmente de la devoción del Rosario, como hemos tenido ocasión de mostrar en otros trabajos (Arcuri, 2021, pp. 337-74).

Del mismo modo, la homilética de la época insistía en la importancia de la correcta administración de los sacramentos, de ahí que una calamidad pública pudiera servir también para amonestar a los fieles que confesaban sacrílegamente:

Las langostas (dize Plinio) mueren al parir, a causa de un gusano que naciendo entre sus fauces las ahoga [...]. Qué otra cosa se lee aquí, sino los gravísimos sacrilegios que cometen

Zambrana participó activamente en las campañas misioneras del Sacromonte desde el año 1671 hasta, por lo menos, la misión de 1683. Archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada, *Libro de misiones que los señores Abbad y Canónigos del Sacro Monte hacen a los Arçobispados de Sevilla y Granada (1612-1745)*, Armario metálico II, fols. 302v-305v.

¹³ Sobre la Abadía del Sacromonte consúltese López-Guadalupe Muñoz (2018).

muchas almas en el místico parto de la confesión, hallando la muerte en donde está su vida, por callar en ella pecados. (Barcia y Zambrana, 1683, fol. 83)

Como podemos inferir del pasaje que acabamos de citar, la oratoria sagrada en época de crisis, al igual que la predicación popular típica del ministerio de las misiones, respondía a una doble necesidad: didáctica por un lado, atemorizante por el otro.

Por último, antes de terminar, resulta conveniente proporcionar por lo menos algunos ejemplos de ese lenguaje “terrorífico” empleado por los predicadores de la época. En el ya mencionado sermón de 1676, Barcia y Zambrana termina de este modo su soflama:

Ya vemos la tempestad de carestía y hambre en que nos hallamos. [...] Temamos no tanto la tempestad, que puede parar en morir, quanto la borrasca que indica las furiosas olas de la indignación de Dios en su juicio, que puede parar en una eterna hambre canina del infierno. (1683, fol 39)

Más impactantes aún fueron las palabras con las que nuestro predicador avisó a los fieles granadinos sobre la llegada de un brote de peste en la cercana ciudad de Málaga (1678). Barcia y Zambrana, con una sapiente maña retórica, en un primer momento insta a su auditorio a que haga el esfuerzo de imaginar los escenarios catastróficos que la peste trae consigo, y a continuación pasa a describir, él mismo, sus consecuencias más espeluznantes e insoportables:

Mejor será que imaginéis que ha entrado la peste en esta Ciudad. Ojalá que se quede en sola imaginación! Aplicad vuestros sentidos a lo que passa, para conocer que es peste. Abrid los ojos: qué veis? Aquí se cae un hombre muerto; allí llevan otros enfermos al hospital; por esta calle van carros de ropa para quemarla; por aquella, otros de difuntos, y algunos medio vivos para el carnero; todos pálidos, confusos, llenos de assombro y turbación. Despertad los oídos: qué se oye? Clamores, suspiros, lamentos, llantos y continuos ayes en las casas, en las calles, en las plazas, de toda suerte de estados, vivos solo para poderse quejar. Avivad el olfacto: qué se

huele? Vapores pestilenciales que atosigan sin que basten confecciones aromáticas que los templen. Excitad el gusto: qué se percibe? Continuas amarguras y sinsabores, sin tener con el susto apetencia de comida. Aplicad el tacto: qué se toca? Recelos y temores, de si está lo que tocáis apestado, y qualquier granillo lo sospecháis landre. Qué es peste? En donde no [h]ay padre para hijo, ni hijo para padre, ni amigo para amigo, ni pariente para pariente, porque vezinos, deudos y amigos se portan como si fueran de contraria ley y profesión. Qué es peste? En donde falta el funeral, y honras de los difuntos, sin aver quine atienda sino a su peligro proprio. Qué es peste? En donde es necessario que entierren con prisa los vivos a los muertos para no morir como ellos, y en donde entierran mañana a los que ayer enterravan a los otros. (1683, fol. 110-11)

Podemos sólo imaginar los efectos que dichas arengas originaban en las mentes de hombres y mujeres afectados ya sea por las penurias del momento ya sea por un miedo inconmensurable sobre el futuro más inmediato.

A modo de conclusión

En estos pocos renglones hemos querido delinear algunos factores que nos parecen significativos acerca de la oratoria sagrada en época de crisis: culpabilización de los fieles/penitentes, exhortación al arrepentimiento y a la reforma de las conductas individuales, defensa de los poderes políticos y eclesiásticos, impulso de la política de disciplinamiento. En el futuro próximo, hará falta cotejar otros sermones, otros predicadores, ampliar el marco geográfico y cronológico para individualizar coordenadas generales y así averiguar si estos elementos señalados de forma somera se reproducen mediante patrones fijos, con independencia de las singularidades de cada orador.

Referencias bibliográficas

Fuentes

Archivo de la Abadía del Sacromonte de Granada, *Libro de misiones que los señores Abbad y Canónigos del Sacro Monte hacen a los Arçobispados de Sevilla y Granada (1612-1745)*, Armario metálico II.

Barcia y Zambrana, J. (1683). *Despertador Christiano de sermones doctrinales, sobre particulares assumptos, dispuesto para que buelva en su acuerdo el pecador, y vença el peligroso letargo de sus culpas, animándose a la penitencia. Tomo quinto en que se descubre el origen, y remedio de las calamidades públicas. Dedicado a la nobilísima y muy antigua, siempre leal, y católica ciudad de Granada. Por su autor, el doctor don Joseph de Barzía y Zambrana, natural de la ciudad de Málaga, canónigo de la insigne Iglesia colegial del Sacro Monte de Granada, cathedrático de Sagrada Escritura de sus escuelas.*, Tomo Quinto. Granada: Imprenta del mismo autor, por Francisco Guillen y Antonio López Hidalgo.

Bibliografía

Alberola Romá, A. (2003). Procesiones, rogativas, conjuros y exorcismos: el campo

valenciano ante la plaga de langosta de 1756. *Revista de Historia Moderna*, 21, pp. 383-410.

Alberola Romá, A. y Campor Goenaga I. (2020). Amenazas naturales, desastres agrícolas y remedios espirituales en la Península ibérica y Nueva España durante la Edad Moderna. Notas para un análisis. En A. Alabrús Iglesias et.al. (coords.), *Pasados y presente. Estudios para el profesor Ricardo García Cárcel* (pp. 907-920). Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

Arcuri, A. (2019). Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia moderna, *Hispania Sacra*, 71 (143), pp. 113-129. <https://doi.org/10.3989/hs.2019.008>

Arcuri, A. (2021). *Formas de disciplinamiento social en la época de la confesionalización: costumbres, sacramentos y ministerios en Granada y Sicilia (1564-1665)*. Granada: Universidad de Granada.

- Azanza López, J.J. (2013). Imágenes emblemáticas para el adoctrinamiento regio: los sermones del predicador real José Barcia en la Corte de Carlos II, *Potestas. Estudios del Mundo Clásico e Historia del Arte*, 6, pp. 255-297.
- Barnes-Karol, G. (1992). Religious Oratory in a Culture of Control. En A. J. Cruz y M. E. Perry (eds.), *Culture and Control in Counter-Reformation Spain* (pp. 51-77). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Biondi, A. (1981). Aspetti della cultura cattolica post-tridentina. Religione e controllo sociale. En C. Vivanti (ed.), *Storia d'Italia. Annali 4: Intellettuali e potere* (pp. 253-302). Torino: Einaudi.
- Ceballos Guerrero, A. (2022). Votos, sermones y milagros para tiempos de apocalipsis. En F. Javier Campos (coord.), *Mover el alma: las emociones en la cultura cristiana (siglos IX-XIX)* (pp. 275-294). San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario Escorial-María Cristina.

- Delumeau, J. (1978). *La peur en Occident*. Paris: Fayard.
- Delumeau, J. (1983). *Le péché et la peur: la culpabilisation en Occident (XIIIe-XVIIIe siècles)*. Paris: Fayard.
- Delumeau, J. (1990). *L'aveu et le pardon. Les difficultés de la confession. XIIIe-XVIIIe siècle*. Paris: Fayard.
- Dompnier, B. (1982). Pastorale de la peur et pastorale de la séduction. La méthode de conversion de missionnaires capucins. En *La conversion au XVIIe siècle* (pp. 257-273). Marsella: Centre Meridional de Rencontres Sur Le.
- Groh, D., Kempe, M. y Mauelshagen, F. (2003). Einleitung. Naturkatastrophen - wahrgenommen, gedeutet, dargestellt. En D. Groh, M. Kempe y F. Mauelshagen (eds.) *Naturkatastrophen. Beiträge zu ihrer Deutung, Wahrnehmung und Darstellung in Text und Bild von der Antike bis ins 20. Jahrhundert* (pp. 11-33). Tübingen: Narr.

- Herrero Salgado, F. (1996). *La oratoria sagrada española de los siglos XVI y XVII*. Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Lea, H.C. (1896). *A history of auricular confession and indulgences in the Latin church* (vols. 3). Philadelphia: Lea Brothers and Co.
- López-Guadalupe Muñoz, M.L. (2018). El Sacromonte de Granada, camino, subida y santuario. En *La Abadía del Sacromonte. Vida y arte en las fuentes del cristianismo moderno de Granada* (pp. 33-97). Granada: Nuevo Inicio.
- Núñez Beltrán, M.A. (2000). *La oratoria sagrada de la época del Barroco: doctrina, cultura y actitud ante la vida desde los sermones sevillanos del siglo XVII*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Prosperi, A. (1996). *Tribunali della coscienza: inquisitori, confessori, missionari*. Torino: Einaudi.
- Prosperi, A. (2021). *Tremare è umano. Una breve storia della paura*. Milano: RCS.

- Schenk, G.J. (2010). Dis-astri: modelli interpretativi delle calamità naturali dal Medioevo al Rinascimento. En M. Matheus et.al. (eds.), *Calamità ambientali nel tardo Medioevo europeo: realtà, percezioni, reazioni* (pp. 23-75). Firenze: Firenze University Press.
- Smith, H.D. (1978). *Preaching in the Spanish Golden Age: A Study of some Preachers of the Reign of Philip III*. Oxford: Oxford University Press.
- Welter, J.T. (1927). *L'exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Âge*. Paris y Toulouse: Guitard.

Tercera parte
**OBJETOS, AGENCIAS
Y PRÁCTICAS DE LOS ACTORES**

CAPÍTULO 6

LA CASA EN TIEMPOS DEL QUIJOTE: ORNAMENTACIÓN Y MOBILIARIO PARA LA VIDA COTIDIANA. EL CASO DE ALMAGRO (1605-1615)

María López Alcaide |

Universidad de Castilla-La Mancha

“Habitar es un hecho material y cultural”
(Perrot, 1999)

En el transcurso del Antiguo Régimen, la familia era el eje que englobaba a todo el agregado doméstico, incluidos criados y todos aquellos otros que, convivientes en la misma casa, fuesen o no parientes, estaban bajo la autoridad del cabeza de familia (Flandrin, 1979, p. 11). De esta forma, la casa, como reflejo de quien la habita, se conformaba como artífice de una identidad propia que difiere de otras. Pero a su vez, como indicaba Francisco García (2007, p. 13), en estas casas late un poso de experiencia común que las une a la sociedad de la que forman parte. Así,

por tanto, los conceptos casa y familia, si bien no son lo mismo, deben estudiarse en estrecha relación e interacción como viene defendiendo Chacón Jiménez (2007, p. 211). Debido a este enlace, y como reflejo de la sociedad en la que se inserta, la casa en el Antiguo Régimen es un ente en permanente construcción y renovación, y por tanto su estudio debe ser interdisciplinar con la necesaria conexión entre diferentes disciplinas (Hernández López, 2016, p. 459).

Siguiendo esta premisa, en el presente artículo nos adentraremos a conocer el entramado social de la villa de Almagro de la mano de la historia de la cultura material y de la historia de la vida cotidiana. Una línea de investigación que, en contra de lo que ocurría hace una década, y hecho del cual se aquejaba Gloria Franco Rubio (2009, pp. 63-103), está dando lugar a una abundante producción historiográfica en los últimos años como puede verse en la reciente publicación de los profesores Birriel Salcedo y García González (2022), alejándonos incluso de los tradicionales enfoques y adentrándonos en el mundo de los sentimientos y las emociones (Díez Jorge, 2022).

No obstante, creemos que aún quedan zonas por estudiar y matices que ahondar, sobre todo en lo que al medio rural se refiere, y es aquí donde tiene cabida nuestro estudio. De modo que, siguiendo la estela de otros trabajos para el ámbito castellano leonés (García Fernández, 2001), la zona extremeña (Hernández Bermejo, 2015), y sobre todo, por cercanía, los estudios llevados a cabo por el SEHIPS, vamos a adentrarnos a conocer el entramado social, cultural y cotidiano de la villa de Almagro en los albores del siglo XVII (1605-1615).

La villa de Almagro en tiempos del Quijote

Se desconocen ciertamente los orígenes de la ciudad, pero hoy nadie duda que el verdadero renacer de la villa de Almagro se produjo vinculado a la Orden de Calatrava y a sus maestros, quienes la convirtieron en su residencia en el siglo XIII (Maldonado Cocat, 1978). A pesar de estar situado en un territorio eminentemente agrícola como era el Campo de Calatrava, y aun cuando esta actividad supondrá una de sus principales fuentes de ingresos, Almagro constituía además la villa más

importante de su partido y donde tenía su sede la gobernación homónima, lo que le confería un peculiar carácter terciario al albergar también a escribanos, abogados y procuradores. Todo ello hizo que, en años posteriores, la villa contara ya en la Edad Moderna con cierta actividad comercial y artesanal, y con una destacada feria de ganado mayor, lo que terminó por dotarle de los elementos necesarios para convertirse en un importante núcleo poblacional a lo largo de todo el periodo (Escudero Escudero, 2015, p. 199).

Dejando atrás las cuestiones de orden económico, y en lo referente a la demografía, gracias al censo de 1591 podemos saber que la población de la localidad alcazaba en su totalidad los 1.773 vecinos, repartida entre pecheros, hidalgos y clérigos, a la que se sumaba una amplia población de religiosos y religiosas repartidos en los diferentes conventos de la villa. Por su parte, para conocer la estructura socio-profesional de la villa, ha de mencionarse que el estudio más fiable y detallado en relación con las fechas de nuestro estudio son los datos del padrón de Almagro para el año 1625, recogidos por López-Salazar Pérez (1986, pp. 27-

29). Siguiendo estos datos –que por desgracia se desmarcan de nuestra época, pero que son los más próximos de que disponemos–, queda reflejado que el sector terciario, que sólo representa un 20% de la población, está infravalorado en una villa como Almagro, administradora de las rentas maestras y poseedora de numerosos conventos. El peso lo adquiere, en este caso, el sector primario, hecho tampoco insólito puesto que en Almagro existían grandes hacendados poseedores de importantes piaras de ganado mayor. En cuanto al sector secundario, las industrias con mayor número de trabajadores son las del cuero y la textil, destacando un buen número de zapateros – muchos de ellos moriscos– y chapineros, además de sastres. Y junto a ello, podríamos destacar el sector artesanal, con profesiones como doradores, librereros, cereros, etc., gran parte de las cuales eran desconocidas en otras localidades de la comarca.

Los fondos notariales: una fuente muy fructífera

Para indagar en los aspectos del conjunto de la sociedad en el pasado, en su espacio doméstico y, en general, en la cultura material, es necesario el trabajo directo con fuentes de época. En esta investigación se ha recurrido a las escrituras notariales custodiadas en el Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real, y en concreto, se han estudiado los contratos nupciales o cartas de dote, denominadas comúnmente como “dote”, un documento carente de valor en nuestros días, pero de tremenda importancia en la Edad Moderna, sobre todo para las mujeres, siendo el elemento que protegía y perpetuaba el sistema matrimonial. Para una mujer, disponer de una dote resultaba indispensable para su acceso al matrimonio y a la protección social, constituyendo además un componente económico básico para el nuevo núcleo familiar que se conformaba.

Respecto a la fuente elegida, como ya han señalado algunos estudiosos, la pregunta habitual es saber cuál es su representatividad en el conjunto de la sociedad (Birriel Salcedo, 2022, p. 51). Y aunque este es uno de sus límites, diversos investigadores afirman que la

explotación sistemática de dicha fuente ofrece unos buenos resultados, siendo refutado por las numerosas investigaciones donde han sido utilizadas desde los años 80 (Eiras Roel, 1984). Para la corona de Castilla, además, conservamos fondos notariales muy ricos debido a que aquí tenemos una temprana organización de las escribanías (López-Salazar Pérez, 1996, p. 39), frente a otras áreas, convirtiéndola así en una fuente básica para el análisis de la cotidianidad de las poblaciones castellanas (García Fernández, 2009, p. 120).

En nuestro rastreo, el conjunto de dotes analizado corresponde a ciento doce familias, para las que disponemos de ciento catorce escrituras de contratos matrimoniales; de ellas, setenta y cinco son de dote y arras, treinta y ocho son solo dotes, y hay una escritura más de donación, y en su conjunto nos ofrecen una cifra de más de cinco mil objetos inventariados. El número de escrituras obtenido es ciertamente significativo para una localidad de las características de Almagro en la época estudiada, sobre todo si se tiene en cuenta el corto periodo de tiempo elegido como muestra.

No obstante, sabemos que refleja una realidad parcial y que, como ya hemos mencionado, no todos los matrimonios registrados en la localidad entre 1605 y 1615 certificaron una escritura de contrato matrimonial. De esta manera, ante nosotros se abre un amplio abanico de posibilidades: una parte considerable de ellas –difícil de cuantificar, por otra parte– se darían en el seno privado, de forma coloquial, no llegándose nunca a protocolizar; pero otra fracción sí quedó registrada, bien antes o después de la boda, el mismo día del enlace, hasta aquellos casos en que sólo se visita al escribano pasados muchos años, cuando existen pleitos entre las familias o se aproxima la muerte de algunos de los cónyuges (Zarandieta Arenas, 2000, p.66).

La cultura material: un elemento de distinción de la sociedad rural

En las cartas de dote y arras encontramos un conjunto de bienes muy heterogéneo que, en ocasiones, es difícil de clasificar porque no conocemos con exactitud la finalidad a la que se destinaban. Así, debido tanto a su número como

a su arbitrariedad, es necesaria la división de los bienes en diferentes categorías con las que trabajar, y una vez analizadas, podremos construir una “radiografía material” de aquellas gentes, mirar por la cerradura de su privacidad y reconstruir la vida material y cotidiana de Almagro en la época del Quijote.

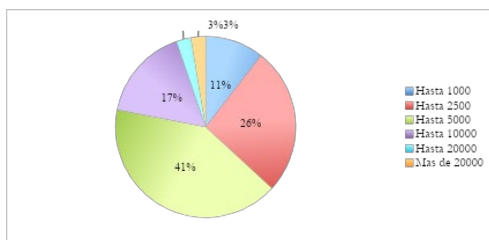


Gráfico 1. Distribución del valor global de los patrimonios en reales – incluye dotes, arras y donas.

Inmersos en el estudio, nos era relevante conocer en primer lugar el valor global de las dotes para así observar si los datos reflejaban de alguna manera el reparto de la riqueza de la localidad y la categoría social predominante en la misma. Así pues, y dejando atrás ciertas eventualidades que escapan de nuestro análisis, ha quedado reflejado que el tramo de riqueza

predominante en Almagro es el intermedio, es decir, aquel representado por los patrimonios fijados entre los 2.500 y los 10.000 reales (Gráfico 1). En su mayoría son escrituras en las que se incluye una cantidad considerable de dinero, en arras, y ciertos bienes raíces como dote, incrementando así el valor final de la misma; pero realmente el peso relevante es ocupado por los variados bienes muebles. De ellas destaca, por ejemplo y entre otras, la carta de dote de María Álvarez, viuda a la que se entregaron dos bienes inmuebles y una cantidad considerable de dinero y joyas, bienes que propiciaron que el valor patrimonial de su aportación nupcial alcanzara la considerable cifra de 6.000 reales. Pero también contamos con la existencia de doce escrituras cuyo valor patrimonial final es muy bajo situándose por debajo de los mil reales; la escritura más baja –con un valor total de 512,5 reales– fue la correspondiente a la dote que Ana Hernández Paloma, viuda, entregó a Gonzalo Hernández Catalán, viudo como ella. E igualmente se constata la existencia de escrituras pertenecientes a hidalgos y familias adineradas, aspecto este reflejado en dotes como

la de Beatriz de Mendoza que ascendió al valor total de 30.839 reales. No obstante, y por significativas que nos puedan parecer, siempre hay que tener en cuenta que este tipo de escrituras sólo suponen un 3% del total según los datos estudiados.

Distinta cuestión es saber si estos datos podrían ser extrapolables a toda la comarca manchega, e incluso a nivel nacional. Es algo complejo y resulta difícil afirmar con rotundidad que estemos ante realidades similares puesto que existen varios motivos que nos limitan, como son las diferencias temporales y de método para el caso nacional –la mayor parte de trabajos se refieren al siglo XVIII– y la escasez de estudios en el caso manchego. A pesar de ello, y aunque es necesario seguir profundizando en este tipo de cuestiones mediante análisis locales más precisos y concretos, consideramos que se puede afirmar que la villa de Almagro mostró un comportamiento similar al observado en otros núcleos del Campo de Calatrava como Ciudad Real (Moreno Díaz del Campo, 2016) o, incluso, a

lo visto en los territorios de La Mancha oriental (Hernández López, 2012).

La casa como objeto social

En las siguientes líneas vamos a acercarnos al conocimiento de la casa como espacio que adquiere sentido y coherencia cuando se transforma en hogar, es decir, se convierte en el lugar donde se desarrolla la vida privada y familiar de quienes la habitan. Y no sólo ello, sino que también se convierte en un escenario para la vida social, esto es, en la carta de presentación de sus moradores (Abad Zadoya, 2004, p. 409).

Las casas almagreñas del siglo XVII se encuadran dentro de la denominada arquitectura vernácula, tradicional o popular caracterizada por el uso de materiales del entorno y técnicas constructivas rudimentarias, es decir, es la arquitectura del pueblo (Fisac, 1985). Al igual que en otras zonas de La Mancha (García González, 2005) se utilizaba la mampostería y el tapial para la construcción de los cimientos y los tabiques, los cuales sustentan viviendas de una o dos plantas encamadas con

techumbres de madera al interior y teja de cerámica árabe al exterior. Referente a la tipología existente, destacan tres tipos: la casa de jornalero, la casa de labor y la casa popular (Racionero de la Calle, 2010, pp. 36-37) incluyendo todas ellas habitáculos como la cocina, un dormitorio y un corral. E igualmente es característico y común a todas ellas que es en dicho siglo XVII cuando se produce el inicio del blanqueamiento de sus fachadas con cal. Una acción, el enjalbegado, común hasta hace poco tiempo en esta zona y que cumplía una doble misión: por un lado, actuaba como desinfectante; por el otro, permitía iluminar la casa y, a la vez, ocultar los materiales pobres utilizados en su construcción.

Pero vamos a dejar de lado la parte arquitectónica de la casa para adentrarnos en dichas viviendas y observar los objetos y elementos que la componen, los cuales nos van a mostrar esa vertiente social de la misma, esclareciéndonos qué bienes dotales son riqueza y cuáles son necesidades.

Los bienes dotales en Almagro ¿riqueza o consumo?

Una vez recopilados los datos, en primer lugar, hemos llevado a cabo un estudio pormenorizado según el valor global de los bienes dotales (Tabla 1). Los datos nos han revelado que la posición de prevalencia es ocupada por los bienes patrimoniales (tierras, fincas, casas...), seguida de cerca por el capital dinerario. Son las dos categorías que despuntan por encima del resto de bienes tales como el ganado y los productos en especie que apenas si suponen un 3% del valor sobre el total. El segundo grupo que sigue de cerca al valor de los bienes patrimoniales y al capital dinerario es el que hemos catalogado como “bienes y objetos del hogar”. En dicho grupo, como su propio nombre indica, se encontraría catalogado el mobiliario doméstico –que supone un 10,5% del valor total–; seguido de la ropa doméstica; y junto a ellos, el menaje y los utensilios del hogar, que ocupan un 2,9% del valor sobre el total. Por su parte, los bienes y objetos de las personas, es decir, las joyas y la ropa femenina y masculina, se situarían en una tercera posición, destacando de entre ellas la

vestimenta de la mujer con un 11,6% del valor sobre el total. Finalmente, quedaría el conjunto relativo a las herramientas y el utillaje laboral que no es destacable para el caso de Almagro, con sólo un 0,2%. Esto se debería al hecho que, en numerosas ocasiones, estos objetos pasaban directamente de generación en generación y, por tanto, al transmitirse por herencia, no aparecerían recogidas en las dotes.

Categoría	Valor monetario	% del valor sobre el total
PATRIMONIO		
Bienes Raíces	116.342,5	25,5
Dinero	114.326,9	25,0
Ganado	11.150,2	2,4
Productos en especie	12.012,3	2,8
BIENES Y OBJETOS DEL TRABAJO		
Herramientas y utensilios del trabajo	517,8	0,2

BIENES Y OBJETOS DEL HOGAR		
Libros	8,0	0,1
Mobiliario doméstico	48.209,4	10,5
Menaje	13.211,6	2,9
Ropa doméstica	69.548,2	15,2
BIENES Y OBJETOS DE LAS PERSONAS		
Joyas	12.468,4	2,7
Ropa femenina	53.190,5	11,6
Ropa masculina	5.113,6	1,1
TOTAL	457.099,3	100,0

Tabla 1. Estructura del valor global, en reales, de los patrimonios nupciales por categorías de bienes - incluye dotes, arras y donas.

Si seguimos los datos anteriores, podemos visualizar qué bienes poseen un mayor porcentaje en cuanto al valor sobre el total se refiere. Pero no podemos concluir nuestro estudio aquí, pues hay que señalar que las apreciaciones anteriores pueden verse

matizadas si se atiende a la distribución de los bienes dotales por tramos de valor. De esa manera, hemos subdivido en cuatro tramos las categorías con las que hemos trabajado y cuyo resultado vamos a revelar a continuación, adelantando que en él se pone de manifiesto las diferencias entre riqueza y consumo (Tabla 2). Es decir, vamos a observar claramente qué bienes aportan el capital a la dote y, por lo tanto, la diferenciación; y qué bienes, por el contrario, son productos consumistas de uso cotidiano entre la población almagreña, pero que, en ocasiones, también pueden tener un doble significado.

Aunque en un primer momento se podría pensar que la distribución de los objetos dotados y su valor final están directamente relacionadas con la capacidad adquisitiva de quien otorga o es beneficiario de la misma, es decir, que las familias más pudientes serían las que concentrarían en todas las categorías el mayor porcentaje, la verdad es que los resultados nos muestran datos contrarios a esta idea inicial debido a ciertos factores, muchos de

ellos lógicos, que ya han aparecido contrastados en otros estudios.

De este modo, se pueden señalar cómo el capital dinerario, con un 33,5%, se va a concentrar en las dotes superiores a 10.000 reales, superando en más de diez puntos a las dotes inferiores a 2.500 reales; e igual ocurre con el ganado, cuyo precio es muy alto, y por tanto sólo podría ser adquirido por los más pudientes como demuestra el porcentaje que supone en las dotes más altas (4,3%) frente al 1,4% o el 0,96% de las dotes inferiores a 5.000 reales.

Queda reflejado así que las pautas de consumo se ven condicionadas por la cuantía del patrimonio y la disponibilidad de bienes de producción que constituyen, por así decirlo, la riqueza aportada a la dote. Sin embargo, en las dotes con un valor de más de 10.000 reales, los bienes de consumo y uso cotidiano como la ropa doméstica sólo supone un 8,3%, al igual que ocurre, por ejemplo, con la ropa femenina (9,2%) o las joyas (1,8%). Esto muestra, además, que si analizamos por mediadamente los datos obtenidos, la idea general de que los ricos concentrarían un mayor porcentaje de cada

tipología de objetos dotales puede verse, a veces, truncada. Por el contrario, se nos muestra la realidad de una sociedad rural que necesitaba de ser dotada con elementos básicos de la cotidianidad, como demuestra que las dotes inferiores a 2.500 reales posean un alto porcentaje en la ropa doméstica (25%), en la ropa femenina (16,1%) o en el menaje (4,4%). Esto sería un indicio de que, teniendo en cuenta también las diferencias de cada grupo social dependiendo de su riqueza, la familia de la mujer concentraba todos sus esfuerzos en acondicionar el nuevo hogar con los productos cotidianos básicos para vivir.

	hasta 2500		hasta 5000		hasta 10000		más de 10000	
	reales	%	reales	%	reales	%	reales	%
PATRIMONIO								
Bienes raíces	12885,85	15,1	29455,6	24,5	51950,9	37,8	22050,1	19,3

Capítulo 6. La casa en tiempos del Quijote: ornamentación y mobiliario para la vida cotidiana. El caso de Almagro (1605-1615)

	hasta 2500		hasta 5000		hasta 10000		más de 10000	
	reales	%	reales	%	reales	%	reales	%
Dinero	18036,51	21,2	25379,36	21,1	32557,76	23,7	38353,3	33,5
Ganado	889,19	1,04	827,8	0,69	4445	3,23	4988,2	4,3
Productos en especie	3953,71	4,6	4531,85	3,76	3627,3	2,64	899,4	0,8
BIENES Y OBJETOS DEL TRABAJO								
Herramientas	196,3	0,23	225	0,18	37	0,02	59,5	0,05
BIENES Y OBJETOS DEL HOGAR								
Libros					8	0,0		
Mobiliario	8349,9	9,8	9874,32	8,2	8879,49	6,5	21105,7	18,4
Menaje	3750,12	4,4	4020,33	3,34	3286,53	2,4	2154,6	1,88
Ropa doméstica	21304,96	25	20887,06	17,3	17896,9	13,03	9459,26	8,3

	hasta 2500		hasta 5000		hasta 10000		más de 10000	
	reales	%	reales	%	reales	%	reales	%
BIENES Y OBJETOS DE LAS PERSONAS								
Ropa femenina	13764,69	16,1	19024,62	15,8	9894,45	7,2	10506,76	9,2
Ropa masculina	793,3	0,9	1058,96	0,88	607	0,44	2654,3	2,3
Joyas	1264,33	1,5	5029,51	4,2	4079	2,3	2095,6	1,8
TOTAL	85188,86	100	120314,41	100	137269,33	100	114326,72	100

Tabla 2. Distribución de bienes por tramos de valor en reales –incluye dotes, arras y donas.

En este sentido, sigue siendo constatable que la posición económica de estas familias introducía sensibles mejoras en los bienes dotados, sobre todo en la calidad y variedad de los mismos, como se puede ver en el mobiliario doméstico y adornos de la casa que mejoran el confort e imagen de la vivienda, y que se convierten en bienes dotal habituales entre las clases

puddientes junto al capital dinerario. No obstante, y siguiendo a García Fernández (2013) que afirma la importancia de descender a lo cualitativo, se demuestra para el caso de Almagro que, en ocasiones, es más importante conocer el significado de los bienes que cuantificarlos. Así ocurre, por ejemplo, con el ajuar femenino –ropa y joyas– en las dotes intermedias, cuyas mujeres gozaban de una buena variedad de prendas a la hora de dar forma tanto a su indumentaria pública como privada, con jubones, camisas, guardapiés, basquiñas, corpiños... que se completaron con pañuelos, guantes o joyas y alhajas. Y es que el periodo que estamos estudiando, inserto en pleno Siglo de Oro español, estuvo marcado por cuestiones sociales tales como la importancia de la limpieza de sangre o la importancia del vivir noblemente que alcanzó su punto álgido (Alvarez-Ossorio Alvariano, 1998-1999).

Inmersos en ese clima, no es raro que los estamentos más bajos de la sociedad intentaran aparentar, pregonar y mostrarse como un noble incorporando a su vestuario las formas que los señores portaban en un deseo de

imitarlos (Soria Mesa, 2011, p. 7). De esta manera, el hecho que el conjunto de la ropa femenina alcance casi el 32% del total entre las dotes inferiores a 5.000 reales, para una población rural como era Almagro en el siglo XVII, indica en cierta manera la importancia de la imagen o de la apariencia hacia el exterior, y sobre todo, el valor cualitativo de algunos bienes dotales.

Desenlace sin un final cerrado

Como se puede ir observando desde el comienzo, consideramos que en la vida material existían límites y estímulos en los que intervenían las presiones inconscientes de las economías y de la sociedad en general. Este tipo de estímulos estuvo mucho más presente en las zonas urbanas, principal escenario del desarrollo consumista, y espacio desde donde se expandirían a los ámbitos rurales, pero el caso de Almagro es particular debido al hecho de ser la capital del Campo de Calatrava.

En este marco, observamos también cómo ha quedado reflejado que las pautas de consumo se ven condicionadas indudablemente

por la cuantía del patrimonio y la disponibilidad de bienes de producción. Estos constituyen, por así decirlo, la riqueza aportada a la dote. Sin embargo, son los bienes de consumo y uso cotidiano los que mejor definen los niveles de vida y bienestar, y nos muestran la realidad social, profesional y económica de la población.

Para el caso de Almagro, cabe indicar que, cotejando los datos obtenidos con otros trabajos realizados, como es el caso que de Valladolid a mediados del siglo XVI o La Mancha oriental, y teniendo en cuenta que se trata de poblaciones diferentes en cuanto a su categoría se refiere –urbana para el caso de Valladolid, y rural para los otros dos–, podemos comprobar cómo las necesidades no eran las mismas en los distintos estadios de la vida y tampoco en función de las actividades desarrolladas, pero sí que la familia de la mujer concentraba todos sus esfuerzos en acondicionar la casa (especialmente la alcoba) para la nueva desposada, cuidando, además –y muy especialmente–, su atuendo externo.

De esta manera, ese incremento de las necesidades provocadas por el lucimiento

externo tuvo fuertes repercusiones en la proto-industria agremiada local. Para ganar poderío y el reconocimiento general, los grupos económicamente inferiores intentarían imitar en sus costumbres e incorporar a su vida material y cotidiana elementos propios de los estratos nobles de la sociedad (García Fernández, 2001, pp. 294-295) como la ropa u otros objetos superfluos, los cuales tenían un gran valor monetario y simbólico. Es decir que dichos grupos, si sus posibilidades económicas se lo permitían, sentían la necesidad de mejorar su confort y comodidad de la vivienda, así como su aspecto exterior, por lo que los padres dotaban a sus hijas con bienes que cumplirían una doble misión, a la vez que les procuraban satisfacción personal, incrementaban su estima social (Hernández López, 2012, p.128).

Esta es una consideración de gran relevancia para una sociedad donde la apariencia exterior, volvemos a recalcar, alcanzó su punto álgido. Y aunque no hay que desvirtuar la realidad, la cual muestra que el seguimiento de las modas sería algo que escapaba a la mayoría de la población, ya que

existen enormes desigualdades que evidencian y contrastan la miseria de las clases populares de las zonas rurales españolas frente a los grupos pudientes (Franco Rubio, 2001), lo cierto es que podría decirse que la población almagreña comenzó el siglo XVII como portadora de una forma de «mejor vivir» en el que ropas, mobiliario y objetos relacionados con el ocio y lo cotidiano cumplieron la función no menos importante de aparentar. Un modo de vida este, quizás, intrínseco entre los almagreños, pero que sólo puede afirmarse –o desmentirse– con un análisis comparativo y un mayor arco cronológico, ya que llegados a este punto aún son muchos los interrogantes que no se han resuelto y que deben presidir nuestro trabajo en el futuro.

Referencias bibliográficas

Fuentes de archivo

Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real
(AHP CR), Inventario protocolos,
Almagro, 1605-1615.

- Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real
(AHP CR), Protocolos, legajo 1611,
04.05.1606.
- Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real
(AHP CR), Protocolos, legajo 1641, fol.
46-50, 01-03-1610.
- Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real
(AHP CR), Protocolos, legajo 1698, fol.
195-198, 26.12.1613.
- Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real
(AHP CR), Protocolos, legajo 1828,
24.07.1605.
- Archivo Histórico Provincial de Ciudad Real
(AHP CR), Protocolos, legajo 1832,
Tomo 2º, 16.04.1607.

Bibliografía

- Abad Zadoya, C. (2004). La vivienda aragonesa de los siglos XVII y XVIII manifestaciones del lujo en la decoración de interiores. Artígrama: Revista del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza, 19, pp. 409-426.

- Alvarez-Ossorio Alvariño, A. (1998-1999). Rango y apariencia. El decoro y la quiebra de la distinción en Castilla ss. XVI-XVIII. Cuadernos de Historia Moderna, 17, pp. 263-278.
- Birriel Salcedo, M. (2022). De larga duración el mobiliario rural en el reino de Granada en el siglo XVIII. Res Mobilis, 11 (14), pp. 49-65.
- Birriel Salcedo, M. y García González, F. (Eds.) (2022). Casa y espacio doméstico en España y América (siglos XVI-XIX). Madrid: Iberoamericana.
- Chacón Jiménez, F. y Hernández Franco, J. (2007). Espacios sociales, universos familiares: la familia en la historiografía española. XXV Aniversario del Seminario Familia y élite de poder en el Reino de Murcia, siglos XV-XIX. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia.
- Díez Jorge, M. E. (Ed.) (2022). Sentir la casa. Emociones y cultura material en los siglos XV y XVI. Gijón: Ediciones Trea.

- Escudero Escudero, L. (2015). Las particiones de bienes de las élites locales. El ejemplo de los escribanos almagreños durante la época moderna. En M.S. Campos Díez y A. R. Del Valle Calzado (Eds.), I Congreso Nacional de Ciudad Real y su provincia (pp. 199-214), Vol. I. Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos.
- Eiras Roel, A. (1984). La metodología de la investigación histórica sobre documentación notarial: para un estudio de la cuestión. Introducción general. En A. Eiras Roel (coord.), La Documentación Notarial y la Historia: Actas del II Coloquio de Metodología Histórica Aplicada. Vol. I (pp. 18-30). Santiago de Compostela: Secretaría de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
- Flandrin, J. L. (1979). Orígenes de la familia moderna. Barcelona: Crítica.
- Franco Rubio, G. (2001). La vida cotidiana en tiempos de Carlos III. Madrid: Ediciones Libertarias.

- García Fernández, M. (2001): Familia y cultura material en Valladolid a mediados del siglo XVI. Entre el matrimonio y la muerte. En Castellano Castellano, J.L. y Sánchez-Montes González, F. (Coords.), Congreso Internacional Carlos V. Europeísmo y universalidad. Vol. IV (pp. 275-296). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V.
- García Fernández, M. (2009). Entre cotidianidades vestidas para trabajar, de visita, para rezar o de paseo festivo. Cuadernos de Historia Moderna, 8 anejos, pp. 119-150.
- García Fernández, M. (2013). Cultura material y vida cotidiana: escenarios. Madrid: Sílex.
- García González, F. (2005). La casa rural en la Castilla meridional: Aproximaciones arquitectónicas y constructivas en la época del Quijote. En Sanz Camañes, P. (Coord.). La Monarquía Hispánica en tiempos del Quijote (pp. 103-144). Madrid: Sílex.

- García González, F. (2007). Prólogo. En Hernández López, C. Calles y casas en el Campo de Montiel. Hogares y espacio doméstico en las tierras de El Bonillo en el siglo XVIII (pp. 9-16). Albacete: Instituto de Estudios Albacetenses.
- Hernández Bermejo, M. A. (2015). Familias y espacios de vida cotidiana en el mundo rural: Extremadura en el siglo XVIII. En Iglesias Rodríguez, J.J., Pérez García, R.M. y Fernández Chaves, M.F. (Eds.). Comercio y cultura en la Edad Moderna (pp. 1711-1723). Sevilla: Editorial Universidad de Sevilla.
- Hernández López, C. (2012). Entre Barros. Calles, casas y hogares alfareros en Mota del Cuervo a mediados del siglo XVIII. En Pérez Álvarez, M.J., Rubio Pérez, Laureano M. y Martín García, A. (Coords.), Campo y campesinos en la España moderna, culturas políticas en el mundo hispánico. Vol. 2 (pp. 1123-1140). Madrid: Fundación Española de Historia Moderna.

- Hernández López, C. (2012). Pautas de consumo doméstico en las tierras de la Mancha Oriental (1620-1850). Ensayos. Revista de la Facultad de Albacete, 27, pp. 159-187.
- Hernández López, C. (2013). La casa en la Mancha oriental Arquitectura, familia y sociedad rural (1650-1850). Madrid: Sílex.
- Hernández López, C. (2016). Trastillos de casa pobre. Homenaje de casa decente. Una visión diferenciada de las casas, ajuares y espacios domésticos desde el mundo rural manchego a finales del Antiguo Régimen. Tiempos Modernos: revista electrónica de Historia Moderna, 8 (32), pp. 457-477.
- López-Salazar Pérez, J. (1986): Estructuras agrarias y sociedad rural en la Mancha (ss. XVI-XVII). Ciudad Real: Instituto de Estudios Manchegos.
- López-Salazar Pérez, J. (1996). Los protocolos notariales. Fuentes documentales para la Historia Moderna. La investigación y las fuentes de los archivos (pp. 37-81).

Guadalajara: Asociación de Amigos del
Archivo Histórico Provincial.

Maldonado Cocat, R.J. (1978). Almagro, cabeza
de la Orden y Campo de Calatrava.
Ciudad Real: Instituto de Estudios
Manchegos.

Moreno Díaz del Campo, F.J. (2016).
Herramientas, útiles de trabajo y
capitulaciones matrimoniales en la
Castilla rural (La Mancha, ss. XVI-XVII).
Revista de Historia Moderna. Anales de
la Universidad de Alicante, 34, pp. 211-
238.

Perrot, M. (1999). Avant-propos. En Eleb, M.
Debarre, A. (Eds.) Architectures de la
vie privée, XVIe-XIXe siècles (pp. 9-15).
Bruxelles/Paris: A.A.M. Éditions
Hazam.

Racionero de la Calle, J.F. (2010).
Consideraciones sobre arquitectura
popular. Almagro. Revista de Arte y
Pensamiento, 1, pp. 33-45.

Soria Mesa, E. (2011). La imagen del poder. Un
acercamiento a las prácticas de
visualización del poder en la España

moderna. Historia y Genealogía, 1, pp. 5-10.

Zarandieta Arenas, F. (2000). Riqueza y consumo en la Baja Extremadura en el siglo XVII. Análisis a través de las cartas de dote. Historia Agraria, 21, pp. 63-97.

CAPÍTULO 7

LA ILUSIÓN DE UN JESUITA: LA EMBAJADA TENSHŌ (1582-1591)

Sara María Arias Gómez

Universidad de Castilla-La Mancha

Japón, ese lugar exótico y desconocido que a tantas personas ha ido atrayendo desde que se tuvo conocimiento de su existencia, quizás debido a su hermetismo, del que ellos mismos parecen hacer gala. La relación del país nipón con occidente se remonta a 1543, cuando un grupo de comerciantes portugueses llegaron a las islas. Poco después, el 15 de agosto de 1549, el jesuita Francisco Javier sería el primer religioso en poner un pie en el país del sol naciente. El contexto que se encontraron estos primeros europeos fue el de un país en pleno proceso de unificación llevado a cabo por Oda Nobunaga y, posteriormente, Toyotomi Hideyoshi. Era un país peligroso, pero mostraba signos de llegar a ser el espejo en el que se podría mirar la cristiandad europea, una segunda Roma. La fascinación ante un pueblo tan diferente a los estaban acostumbrados a

evangelizar llevó a que cada vez más religiosos tuvieran interés en llegar a estas tierras, tan prósperas para una nueva religión. No se hicieron esperar las disputas entre las distintas órdenes religiosas que no solo veían la oportunidad pastoral, sino también un prometedor núcleo comercial, monopolizado durante años por los jesuitas desde su base en Nagasaki. No obstante, no todo lo que reluce es oro, ya que también existían graves problemas para los ignacianos y su compromiso con la evangelización; la distancia, la falta de padres, el problema económico y la falta de compromiso por parte de Roma contrastaba con una cristiandad creciente.

En 1579, el Visitador Alessandro Valignano había llegado a Japón con la intención de transformar la evangelización jesuita en el país. Este lejano país había ido adquiriendo fama de ser un lugar prometedor para la cristiandad. Sin embargo, se veía aquejado de algunos males que Valignano intentó combatir. Dos años visitando los distintos lugares cristianos de Japón le había sido suficiente para darse cuenta que, si desde Roma no eran conscientes del gran potencial que suponían

estas tierras, jamás se preocuparían por mantener e incentivar la misión jesuita. Hubo de enfrentarse a la firme oposición de un importante número de padres, incluido el viceprovincial Francisco Cabral, que no veían con buenos ojos que el método de evangelización se transformase radicalmente. Sin embargo, era necesario un cambio.

Tras analizar la situación in situ, Valignano fue consciente de los problemas que presentaba una cristiandad tan alejada del control de Roma: la falta de padres (no se permitía el sacerdocio de nativos) y de recursos económicos se habían convertido en un obstáculo difícil de solventar sin ayuda externa (López-Vera, 2018b). En semejante situación y necesitando una base sólida sobre la que sustentar sus argumentos, planeó el viaje de aquellos que darían voz a sus súplicas. Ante Roma, presentó la embajada como una oportunidad para occidente, que sería exhibido como un escaparate lleno de lujo y de gran perfección católica, beneficiando a la misión y justificando su labor en el país nipón.

Antes de continuar, sería necesario mencionar que, aunque la mayoría de las

fuentes hablan de embajada –en las siguientes páginas se la denominará como tal–, carecía de oficialidad dado que no fue enviada por Nobunaga, sino por tres daimyō cristianos que, por voluntad propia y movidos por el espíritu entusiasta de Valignano habían decidido enviar a tres representantes. Sin embargo, pronto comenzaron a surgir voces críticas (López-Vera, 2018b), que intentaron dañar la reputación de la embajada, negándose a mostrar respeto ante unos muchachos a los que se les presentaba como príncipes y no como unos simples nobles segundones. Ante estas graves acusaciones, existió y existe una extensa literatura defendiendo la postura de la Compañía, que siempre mantuvo que ellos no fueron los primeros en extender esta denominación. En este sentido, cabe mencionar que algunas fuentes jesuitas sí que cometieron errores con la manera de tratar a estos muchachos como ocurre en las obras de Leiva de Buxada (1591) o Luis de Guzmán (1601), citados en este artículo.

La posición, la edad avanzada de estos daimyō y la dura travesía que suponía el viaje fueron determinantes para la elección de una delegación compuesta por jóvenes

representantes de estos señores que no superasen los 15 años (Guzmán, 1601). No obstante, Valignano no solo tuvo en cuenta la fortaleza de los muchachos a la hora de afrontar una navegación peligrosa. Eran mentes inexpertas, perfectas para transmitir, una vez de regreso en sus tierras, el asombro que les había generado un mundo tan diferente y desconocido para los japoneses, siendo una herramienta útil para la expansión del cristianismo y el reconocimiento de la superioridad occidental. Asimismo, había que considerar la opinión que suscitarían en Portugal, España o Roma. En este caso, Valignano sabía que no podía llevar a un cristiano japonés cualquiera, sino que debía de tener cierto rango y educación, pues si el asombro de los japoneses era importante, el de los occidentales no debía de ser menor, creando gran expectación y reconociendo la importancia de la misión japonesa.

Para representar a tan ilustres señores cristianos, se buscó en el seno de estas familias a los muchachos que cargarían con el peso de la misión. Debido a las condiciones de la navegación, la falta de alimentos y agua potable, así como posibles motines o enfermedades se

prefería elegir a un número mayor de muchachos ya que, si falleciera uno, quedarían otros tres. Los candidatos debían ser cristianos convencidos, descartando aquellos en los que pudiera nacer la más mínima duda de herejía durante su viaje al haber posibilidad de tomar contacto con el protestantismo, de ahí que se optase por estudiantes del seminario de Arima. Después de tener en cuenta estas particularidades, llegó el momento de elegir a los muchachos, corriendo a cargo de los propios daimyō (López-Vera, 2018b). Según Leiva de Buxada, el proyecto fue propuesto por el daimyō de Bungo, el de Arima y el de Omura quienes tenían la intención de mostrar su fe al papa (Leiva, 1591). Es posible que el motivo económico también jugase un importante papel en esta decisión, dado que el comercio con occidente suponía una importante fuente de ingresos para ellos. Los daimyō de Omura y de Arima escogieron a un familiar que ambos tenían en común, Miguel Chijiwa. Por su parte, el daimyō de Bungo tuvo más problemas para elegir, terminando por decantarse por Mancio Ito, sobrino del daimyō de Fiunga. Dos nobles no podían desplazarse sin un servicio adecuado,

por lo que los acompañaron otros dos muchachos de buena familia, pero de rango inferior, Julián de Nakaura y Martín Hara. El encargado de cargar con el peso de la misión y actuar como representante fue Mancio Ito.



Fig 1. Retrato de la Misión Tenshō a Europa, Augsburgo 1568 en Universidad de Kyoto.

Inicio del viaje: rumbo a Europa

El 20 de febrero de 1582, la comitiva compuesta por los cuatro muchachos, Valignano, Diego de Mezquita, el jesuita japonés, Jorge Loyola, Constantino Dorado, siervo, y un tal Agustín (Takizawa, 2010), partían del puerto de

Nagasaki, lugar que servía de base de operaciones de los jesuitas y centro de la vida cristiana en Japón. Habían tenido la suerte de embarcar en el único navío que cubría la ruta de la India ese año. Por delante, un duro recorrido de 31 meses colmado de infortunios. Por fortuna, consiguieron alcanzar tierra firme el 9 de marzo, desembarcando en Macao. Valignano, como gran ideólogo del viaje, había planificado hasta el último detalle, eligiendo las casas y colegios de la Compañía de Jesús como los lugares donde deberían visitar y alojarse. Debido a la época del año y a las condiciones del mar que se avecinaban, decidieron esperar y aprovechar el tiempo para continuar con su formación cristiana, dado que Valignano se mostraba ansioso por dar la mejor imagen del grupo de japoneses, presentándoles como modelos cristianos, una civilización muy desarrollada con gran afán de aprender de los europeos.

Tras diez meses de “encierro” en Macao, a fines de enero de 1583 consiguieron desembarcar en Malaca dirigiéndose hacia Goa. Tras de sí dejaban dos barcos totalmente destrozados, así como la triste pérdida de dos de

los jesuitas que marchaban de misión rumbo a Asia (Leiva, 1591, p. 25). Los problemas para el grupo no solo pasaban por sobrevivir a las inclemencias del mar, sino también a las enfermedades y es que rumbo a Ceylan, Mancio y Diego de Mezquita cayeron gravemente enfermos, peligrando la vida de este último. Tras un error en la navegación, motivado por las inclemencias meteorológicas, llegaron por error a Tricandur, donde algunos miembros jesuitas los auxiliaron, dando tiempo a que Diego de Mezquita pudiera lograr recuperarse de sus terribles fiebres. El tiempo transcurrió demasiado rápido mientras esperaban a que su compañero se restableciese y tuvieron que detener de nuevo la marcha, quedándose durante todo el invierno en Cochín, donde Valignano redactó su “Sumario de las cosas de Japón” (López-Vera, 2018a).

Una vez que llegaron a Goa, el grupo tuvo que hacer frente a un nuevo obstáculo, algo que supuso un momento de inflexión para la misión. El general de la Compañía, Claudio Acquaviva, contactaba a través de carta con Valignano, al que informaba de su reciente nombramiento como superior de la provincia de

la India. Si bien, en otro momento podría haber sido una gran oportunidad para satisfacer sus ambiciones, ahora chocaba con todo lo planeado, haciendo peligrar la continuidad de la misión. Valignano conocía de primera mano la situación de la misión japonesa, se había entrevistado con los daimyō cristianos y sabía que si continuaba esa situación de abandono a la que había sido condenada, existía el riesgo de perder todos los avances que se habían hecho. Después de todos los progresos y peligros sufridos, ¿quién podría tomar el relevo e influir en la opinión de reyes, nobles, y Curia romana?

Después de mucho debatir y de dar por hecho que el fracaso era un hecho totalmente probable, se determinó que sería el también jesuita Nuño Rodríguez, junto con Mezquita, quién debería de llevar el mensaje e instruir a los muchachos para conseguir el objetivo final de Valignano. Con los ánimos aún turbados, la nueva delegación puso rumbo a Portugal el 20 de febrero de 1584 y tras travesías que en más de una ocasión les hicieron temer por sus vidas, llegaron a Cascais (Portugal), el 10 de agosto de 1584 (Leiva, 1591, p. 30).

Después de dos años y casi seis meses de viaje, la delegación llegaba a uno de sus objetivos, Portugal. Allí se entrevistarían con las principales autoridades del país, intentando mostrar los avances que los jesuitas habían logrado sobre la cristiandad japonesa. Durante los 20 días que permanecieron en Lisboa (Martín López, 2024), se alojaron en la casa profesa de san Roque y fueron recibidos por importantes personalidades de la ciudad causando una reacción muy positiva entre las autoridades lusas. A partir de este momento comenzaron las muestras de agradecimiento y cortesía a través del intercambio de fastuosos regalos como los que entregaron al cardenal Alberto –también gobernador de Lisboa–, una copa con detalles en plata y marfil, elaborada a partir del cuerno de un rinoceronte (Caddel, 1857, p. 113). La expectación hacia estos exóticos visitantes no fue solo cosa común entre los personajes ilustres, sino que se extendió por todo el país, creando una gran curiosidad según visitaban pueblos y ciudades. Los jóvenes eran guiados por los principales monumentos y lugares emblemáticos del país, como su visita al monasterio de Belem. En Évora, tras rechazar la

oferta del arzobispo de alojarse en su palacio, pasaron una semana en el colegio jesuita de la ciudad. Su actividad en Évora fue muy fructífera dado que participaron activamente en la vida religiosa, como en la misa del día de la Cruz (Guzmán, 1601, p. 426).

Uno de los últimos lugares donde se detuvieron antes de llegar a España fue en Villaviciosa, donde fueron recibidos con gran efusividad por los duques de Bragança. La admiración entre japoneses y duques fue de tal magnitud que la delegación les obsequió con importantes regalos, como una espada japonesa y un vestido. No obstante, fue la duquesa de Braganza la que más interés y agrado mostró ya que incluso mandó a confeccionar una yukata (Leiva, 1591, pp. 39-40), como la que llevaban sus invitados, para su hijo Duarte. Marcharon poco después con gran pesar, pero con la alegría de que el duque había decidido sufragar una parte del viaje hasta España, además de utilizar una de sus carrozas. Para llegar a suelo español siguieron la ruta que les llevó al Real Monasterio de Santa María de Guadalupe (España), lugar donde se encuentran actualmente una serie de lacas Namban (Kawamura, 2006, pp. 79-87) que,

aunque cronológicamente podrían coincidir con el viaje de esta delegación, no existe ninguna prueba de que fuera uno de los regalos que la embajada traía en sus arcas dado que no se menciona en el inventario ni en las crónicas. No obstante, y a pesar de que no es el tema de este artículo, es curioso mencionar que hubo un prolífico comercio entre ambos mundos, pues el exotismo en ambas direcciones fue un hecho totalmente constatado, quizás intensificado tras este insólito viaje.

Llegar a España no supuso cambiar de costumbres en cuestión de alojamiento y, siempre que les fue posible, se alojaron en los colegios y casas profesas jesuitas. Nuevamente, la expectación fue máxima. Todo el mundo había oído hablar de ellos y querían ver por sus propios ojos lo extraños e interesantes que eran. Sin embargo, pocos días después de llegar a Toledo, Miguel caía gravemente enfermo de viruela, paralizando la intensa actividad de la delegación; como la visita de la ciudad, teniendo como guía y supervisor al deán de la catedral, don Juan de Mendoza; o las visitas de figuras importantes de la ciudad y de los alumnos del colegio de San Eugenio. No fue hasta el 19 de

octubre cuando pudieron partir hacia Madrid, uno de los ejes principales de la misión ideada por Valignano. Si bien, ahora era Martín Hara quien cayó enfermo poco después de pisar suelo madrileño. Fue con este triste acontecimiento cuando tomaron contacto con el rey Felipe II, quien estaba al tanto de que la delegación había llegado a su ciudad. El rey, en un episodio de ostentación de su magnanimidad, envió a uno de sus mejores médicos personales para que atendiese la enfermedad del joven japonés. Mientras Martín se recuperaba de su enfermedad, el resto tuvo la suerte de ser testigos de un evento histórico: la corte española juró lealtad al futuro Felipe III, el 11 de noviembre de 1584. Para personas tan alejadas a las costumbres occidentales, el hecho tuvo que ser un auténtico espectáculo para sus ojos, quedando maravillados con la opulencia que se debió derrochar en un acto de esas magnitudes. Aunque con la consideración errónea de representantes de un país lejano, el contratiempo que generó la enfermedad de Martín impidió que fueran presentados oficialmente ante la corte, por lo que solo pudieron ver la jura desde un segundo plano, sin

poder participar activamente. Sería ilógico pensar que en toda la Corte no existiera curiosidad por los recién llegados. Posiblemente serían tema de conversación y todos querrían comprobar con sus propios ojos cuán diferentes eran estos extranjeros, a los que les precedía la fama de ser educados y que nada tenían que ver con los “salvajes” a los que los frailes y jesuitas habían ido a civilizar en otros lugares del mundo conquistado por españoles y portugueses. El rey, para no dilatar más la espera, los convocó el 14 de noviembre en audiencia privada. El desfile hasta el palacio destacó por sus peculiares vestimentas japonesas, nunca vistas ni imaginadas por los españoles, todo ello rodeado por una gran expectación. En palacio, esa sensación no fue muy diferente. Aparte de Felipe II, en la gran sala esperaban las infantas, el príncipe Felipe y una nutrida variedad de aristócratas castellanos.

Los jóvenes supieron mantener en todo momento la compostura, siguiendo el protocolo –tan diferente al japonés. Era visible la buena instrucción que habían recibido durante el viaje por parte de los jesuitas que los acompañaban. Habría que señalar que los

muchachos tendrían conocimientos básicos del español, algunos con más facilidad que otros –es el caso del sirviente Dourado–, pero con el objetivo de evitar errores de traducción y malentendidos, las cartas de los daimyō fueron leídas por el jesuita Joao Rodrigues, reconocido como traductor e intérprete en Japón y apodado como Tçuzu (el intérprete). Habría que imaginar que para un monarca como era Felipe II, que se veía a sí mismo con derecho a ser el dueño absoluto del mundo y protector de la religión cristiana, el hecho de ser reconocido como rey en zonas tan distantes como eran esas tierras desconocidas a la que llamaban Japón tuvo que suponer un gran impacto para su orgullo.

Tal fue el sentimiento de autocomplacencia que, ante la mirada asombrada de la corte, rompió la etiqueta y abrazó a cada uno de los muchachos, insistiendo en que no debían de besar su mano. Tras recibir los regalos de los daimyō cristianos, Felipe II les obsequió con el honor de escuchar misa en la capilla privada del monarca. Las muestras de afecto y de expectación no terminaron aquí. Los nobles también querían conocer a aquellos seres extraños que tanto habían asombrado a su rey y

fueron invitados a numerosas recepciones. Aunque, sin duda, para la embajada una de las mejores invitaciones vino de nuevo por parte de Felipe II quien los convidó en el recién construido monasterio de San Lorenzo de El Escorial (Guzmán, 1601, p. 238), permaneciendo dos días allí. Un palacio tan diferente a los que había en Japón en el que, aunque reinaba la sobriedad, había muestras de la grandiosidad del monarca y de su reinado en cada esquina. Debió ser un gran choque cultural para los muchachos. Otro de los propósitos de Valignano, que la sorpresa de los chicos se hiciera extensible al resto de los japoneses, para demostrar el poderío de occidente y de la Iglesia. No obstante, la delegación debía de continuar con su camino y cumplir otra de las metas de Valignano, “conquistar” Roma. Durante el camino y hasta llegar a Roma, el grupo contaría con el apoyo económico y las recomendaciones a las autoridades que había preparado Felipe II (Guzmán, 1601, p. 239) para que fueran tratados con gran consideración en las ciudades por las que pasaban hasta embarcar en Alicante. Además, estaría bajo el cuidado del duque de Olivares, embajador de España en Roma. En

Alcalá de Henares (Guzmán, 1601, pp. 239-240) asistieron al teatro, visitaron la ciudad y recibieron importantes invitados como algunos miembros importantes de la universidad; el rector, algunos Doctores y Lectores de Teología. Algo insólito, pues solo recibían este trato aquellos que eran miembros de la Casa Real o legados de Roma. Después pasaron, sin detenerse demasiado (López-Vera, 2018a, p. 10) por Villarejo, Belmonte, Murcia y Orihuela y, tras descansar en Elche, llegaron a Alicante donde esperaron durante ocho días, en la casa del gobernador, a que la embarcación y la documentación estuvieran preparadas. Durante el trayecto, muchos nobles acudieron a recibirlos como se merecían y, en algunos casos, les obsequiaron con valiosos presentes, como fue el caso de doña Francisca Ponce de León, que no se conformó con pagar los gastos de la estancia en Belmonte, sino que también les hizo entrega de importantes regalos, los cuales tuvieron que ser enviados a Madrid a la espera de ser recogidos a la vuelta del viaje.

Tras un accidentado viaje marítimo debido al estado de la mar y el miedo ante el peligro inminente de un ataque de piratas de

Argel, llegaron a tierra firme en la primera semana de marzo de 1585, al puerto de Livorno. Ante las cartas reales recibidas en Roma (Guzmán, 1601, p. 238), todos en Italia conocían perfectamente que la llegada de la embajada era inminente y que, a petición de Felipe II, se les debía tratar con gran mimo, recomendación que lo único que hizo fue acrecentar la expectación, de igual modo que había ocurrido en España.

En muchos pueblos y ciudades fueron recibidos entre vítores y salvas de artillería, preparando fiestas en las que se hacía todo lo posible por entretener, agasajar y sorprender a los recién llegados. Pasaron por ciudades tan importantes como Pisa, Florencia o Siena, donde nobles como Francisco I de Médici y Pedro de Médici, los colmaban de atenciones y el pueblo se afanaba por agradarlos, e incluso recibieron la visita del Nuncio del papa. Era un trabajo en conjunto con el objetivo final de dejar un buen recuerdo en la mente de los muchachos, pareciendo que competían pueblos y ciudades por ser los que mejor trato dispensaban al grupo. Según Luis de Guzmán (1601, p. 131), entre los cuatro muchachos destacó la figura de Mancio Ito como portavoz de la embajada,

distinción que en España no existió y fueron tratados todos por igual. No obstante, el infortunio volvió a ensañarse con el grupo y, al igual que ocurrió cuando llegaban a Madrid, Julián enfermó de gravedad cuando estaban a punto de atravesar la frontera del territorio del Santo Padre, retrasando el ritmo de la delegación.

Mientras tanto, en Roma, se esperaba con gran entusiasmo la llegada de esta extraña embajada, con un papa cuya salud iba empeorando por momentos. Fue el viernes 22 de marzo cuando la delegación por fin consiguió entrar en la ciudad de Roma. Gregorio XIII y Claudio Acquaviva (López Vera, 2018a, p. 11), Superior General de los jesuitas, los esperaban. Dentro de poco tiempo, la embajada conseguiría reunirse con dos de las personas más importantes de la cristiandad, quienes manejaban los hilos de las distintas misiones que habían repartidas por el mundo colonizado, y aquellos a los que, en gran parte, iba dirigida esta embajada.

Valignano había esperado y temido este momento, demasiado importante para que pudiera salir mal. Por parte de la curia romana

y, sobre todo, para la Compañía de Jesús, se había avivado el ardor religioso, valorándolo como una gran victoria del catolicismo, en un momento en el que el protestantismo se estaba volviendo un grave peligro. El deseo de dar publicidad a esta visita llevó a Gregorio XIII elegir a la audiencia pública y el Consistorio sobre la audiencia privada, más acorde a los deseos de la embajada. El 23 de marzo de 1585, llegaba a las dependencias del papa una carroza que llevaba a la delegación. Destacó la ausencia de Julián (Leiva, 1591, p. 57), quien empeoraba rápidamente y que, aunque pudo visitar muy brevemente a Su Santidad y recibir su bendición (Caddel, 1857, p. 116), tuvo que regresar nuevamente a la Casa General de la Compañía, donde se hospedaban.

La recepción en la Sala Regia fue muy satisfactoria para ambas partes, tomando la palabra Mancio y Miguel, siempre con la ayuda de Diego de Mezquita. Asimismo, las cartas que los daimyō enviaban a Gregorio XIII fueron muy bien recibidas por el papa. Las cartas (Leiva, 1591, pp. 114-118) contenían una gran fuente de información para Roma, ya que demostraban el éxito de la misión jesuita en Japón, así como la

necesidad de enviar más padres a las islas, así como un reconocimiento de la figura del papa como cabeza de la cristiandad y la sumisión de los daimyō ante su persona. Que las misivas tuvieran una gran influencia de Valignano o si, por el contrario, eran los mismos daimyō los que sinceramente apelaban a la ayuda de Gregorio XIII y Acquaviva ante el temor de perder una gran fuente de ingresos en el caso de que decayese el poder jesuita en sus territorios, es algo que no podemos saber a ciencia cierta. Lo que sí se pudo comprobar es que el pontífice creyó estas palabras tal y como lo expresó en su trato hacia la embajada (Guzmán, 1601, p. 258), a la que invitó en numerosas ocasiones, les obsequió con ricos presentes, envió a su médico personal para que sanase a Julián, e, incluso, les otorgó la titularidad de ciudadanos romanos con la dignidad de patricios. Sin embargo, tras unas terribles fiebres, Gregorio XIII moriría el 10 de abril. Es interesante apuntar que el pontífice, en su lecho de muerte, recuperó la conciencia lo suficiente como para preocuparse por la salud de Julián (Guzmán, 1601, p. 258).

Si Valignano pretendía sorprender a la embajada ante las virtudes cristianas y las

grandiosidades de Europa, la muerte de un papa, el cónclave y la posterior elección de un nuevo pontífice tuvo que ser suficiente para causar una gran impresión en los jóvenes japoneses, a quienes les costaría comprender todo aquello que estaba ocurriendo a su alrededor. El 24 de abril la cristiandad tenía un nuevo papa, Sixto V, que continuó con la estela de su predecesor consintiendo a la embajada, auxiliándola en lo que necesitasen y llegando a nombrarles caballeros de la Espuela Dorada (Reyes Manzano, 2014, p. 280).

A pesar de la perturbación que supuso el fallecimiento de Gregorio XIII, quien ya había prometido que aumentaría la partida anual a 4.000 ducados para sufragar los gastos de los seminarios, como el que se estaba construyendo en Funay (Caddel, 1857, p. 119), Sixto V no contravino la orden, incrementándola en 2.000 ducados más. Además, entregó a la delegación 3.000 escudos que servirían para su viaje de regreso y valiosos regalos, que iban acompañados de cartas para los daimyō cristianos (Leiva, 1591, pp. 28, 135). La cuestión de enviar más jesuitas también fue resuelta, prometiendo la creación de un obispado

(Caddel, 1857, p. 119). Valignano debió sentir un gran regocijo al recibir estas noticias, pues ante el miedo que le debía invadir ante un posible rechazo, error o incomprensión hacia la embajada, el triunfo de la misma auguraba una nueva etapa de esplendor para los católicos en Japón.

Como nada es eterno y todo está abocado a terminar, la delegación se despidió de Roma y del pontífice el 3 de junio de 1585 (Reyes Manzano, 2014, p. 286), partiendo de nuevo hacia España, ahora contando con la bendición del papa, indulgencias para Japón y una carta de recomendación para Felipe II y otros nobles. El camino de regreso fue igual que el de ida, lleno de expectación y fiestas allá por donde pasaban y aunque una nueva recaída de Julián les hizo

detenerse en Ferrara, pronto prosiguieron su viaje.



Fig. 2. Retrato Ito Mancio, Tintoretto, 1585. Fondazione Trivulzio, Milán.

De todas las ciudades donde pararon, Venecia es quizás la que más destacó ante la extravagancia de sus actos como el encargo de un retrato, por valor de 2.000 ducados, de cada uno de los cuatro muchachos al pintor Tintoretto. Sin embargo, el tiempo apremiaba al grupo, por lo

que solo pudo terminar el de Mancio. Por su parte, Mantua no se quedó atrás en excentricidades, ya que Mancio tuvo el honor de ser el padrino del bautizo de un judío. No fue hasta el 9 de agosto cuando partieron del puerto de Génova rumbo a Barcelona.

El 16 de agosto llegaron a la ciudad condal, donde tuvieron que detenerse ante el agravamiento del estado de salud de Julián. Una vez recuperado, pudieron dirigirse a Monzón, donde se encontraba Felipe II, asistiendo a las Cortes de Aragón. La despedida formal ante el monarca marcó el final de esta embajada, poniéndose rumbo a Portugal.

En Lisboa no frenaron su actividad y, tras asistir a las representaciones que los estudiantes de la escuela de la Compañía en Lisboa les tenían preparado (Martínez Quevedo, 2014), comenzaron a acondicionar su marcha. Por su parte, Diego de Mezquita adquirió una imprenta para llevarla a Japón. Debido a la distancia que separaba un punto de otro, era importante aprovechar los viajes para hacer acopio de utensilios cristianos, imaginería o imprentas todo ello sabiendo que se favorecía a la evangelización (Guillén Selfa, 1997, p. 93). Fue

el virrey de Lisboa quien, a instancias de Felipe II, realizó todos los preparativos para una adecuada partida. Además, se les entregó una cantidad de dinero para costear los gastos de su regreso a la India y 4.000 mil escudos más para gastos extraordinarios. Asimismo, Felipe II advirtió a su virrey en la India que debía asegurar el traslado de la embajada desde la India a Japón. Tras tres años en Europa, siendo el centro de atención y testigos de acontecimientos trascendentales, el 10 de abril de 1586 pusieron rumbo hacia su hogar.

El peligro acecha a la embajada: Japón.

El viaje de vuelta no estuvo exento de peligros: las tormentas hicieron que estuvieran a punto de naufragar, perdiendo por el camino dos sacerdotes de los diecisiete que enviaba Sixto V, pasando el invierno en Mozambique ante el empeoramiento del mar. Pero la preocupación no solo se había adueñado de la delegación. Desde Goa, Valignano se enfrentaba al desasosiego que le producía el no saber nada del grupo desde que partieron de Portugal (Leiva, 1591, p. 173). Había seguido todas las noticias de la embajada en Europa y cómo habían logrado

todo aquello que se habían propuesto, por lo que hubiera sido un golpe muy duro si la nao se hubiera hundido y, con ella, todos los desvelos e ilusiones de Valignano. No obstante, la buena estrella de la delegación hizo que llegasen a Goa y se pudieran reunir con el jesuita. Allí esperaron pacientemente a que Valignano tuviera la confirmación de su relevo en el cargo, algo que él deseaba fervientemente pues le había limitado en exceso su labor en Asia. El deseo de todos era poder regresar por fin a Japón, desde donde llegaban prometedores informes (López-Vera, 2018a, p. 13) que avalaban la buena disposición que parecía tener el nuevo taikō, Toyotomi Hideyoshi, para con los cristianos. Ante este presente y futuro tan prometedor que tenían ante sí la embajada y, por ende, la cristiandad japonesa, hizo que el virrey de Goa, Duarte de Meneses, se animase y enviase una embajada conjunta a la de Valignano para mostrar su disposición a colaborar con Japón. De este modo, cuando estaba a punto de darse por concluida, se fusionaron ambas embajadas en una, con Valignano como portavoz de la misma.

Sin embargo, en un mundo en el que las grandes distancias provocaban graves pérdidas de información a tiempo real, la situación era totalmente distinta. Hideyoshi había roto su amistad con los padres, publicando un edicto de expulsión (Lu, 1997). Evangelizar las tierras niponas se había vuelto un auténtico peligro, en el que ni la cuestión comercial con Europa parecía atenuar los ánimos de Hideyoshi. El azar quiso que las misivas comenzasen a llegar desde Japón, conociendo por fin la grave situación que se les presentaba. De la euforia al fracaso, del reconocimiento al miedo a ser apresados y condenados a muerte, la sensación de derrota y desconcierto se debió de adueñar de la delegación que, ante la confusión, no sabía cómo terminar su camino sin poner en peligro sus vidas.

Valignano sopesó fríamente la situación. Sabía que no podía llegar ante Hideyoshi y presentar la embajada de los jóvenes, y tampoco podía apersonarse como uno de los superiores de los jesuitas. La única vía que les quedaba era la de la embajada del virrey de Goa, quién también se había visto afectado por

la nueva situación. La embajada cambiaría sus propósitos por los de Goa y Valignano solo sería el intermediario. Después de reflexionar mucho, el 22 de abril de 1588 partían rumbo a Macao, llegando el 17 de agosto. Se demoraron en Macao cerca de dos años, esperando a que las aguas se calmasen en Japón, aguardando un milagro que no llegaría. Aquello por lo que tanto habían trabajado y luchado, arriesgando sus vidas en el proceso, se había convertido en humo. No obstante, se decidió que lo primordial era conseguir que Hideyoshi revocara la orden de expulsión, ganándose de nuevo su confianza. Tras una carta de Valignano (Guzmán, 1601, p. 520) en la que pedía a Hideyoshi poder entrar al país para entregar la embajada del virrey de Goa —obviando deliberadamente que con el sacerdote viajaba otra embajada anterior y con carácter cristiano— el 3 de marzo de 1591, la nueva embajada llegaba a Meaco, donde les esperaba Hideyoshi.

La acogida del taikō producía un gran desasosiego en una embajada en la que el número de jesuitas y cristianos era singularmente alto. No obstante, Hideyoshi se mostró satisfecho con los presentes que venían

de Europa y Goa, e incluso, mostró curiosidad por los muchachos que vestían conforme a la moda europea y deleitaron el banquete con instrumentos occidentales (Pacheco, 1973, p. 26). La embajada Tenshō no quería que sus esfuerzos cayesen en saco roto y podían imaginar que el taikō se sentiría complacido con la demostración. Hideyoshi intentó mantener a su servicio a Mancio, quien declinó su oferta, dado que tenía en mente su intención de convertirse en sacerdote jesuita. A partir de este momento, la suerte de la cristiandad japonesa quedaba en manos de Hideyoshi.

Tras la desilusión y la incertidumbre inicial, la embajada junto con Valignano obtuvieron los permisos necesarios para poder viajar a las regiones de los daimyō cristianos. Debían finalizar una embajada que había dado importantes frutos, aunque estos se habían marchitado demasiado rápido. El contexto actual no permitía grandes demostraciones de fe ni celebraciones multitudinarias, por lo que las recepciones se hicieron en las iglesias jesuitas que poseían en cada uno de los territorios de estos daimyō. En sus tierras, reconocieron la valentía del grupo y aunque sus proezas serían

recordadas y aplaudidas, el temor a la persecución de Hideyoshi terminó por enturbiar una empresa que había partido con grandes esperanzas y poco a poco los sucesos se fueron olvidando.

De la misma manera, en occidente, la novedad también se fue desvaneciendo y todas aquellas promesas que les habían asegurado tantos ilustres personajes cayeron en saco roto, no llegando ni la financiación ni más personal jesuita, también en parte a que eran conocedores de la persecución cristiana que se estaba viviendo en estas latitudes. Los protagonistas de la embajada aún seguían asimilando el duro golpe que había supuesto el fracaso de su viaje y de su mensaje, los jóvenes no podían ignorar todo lo que habían vivido y el 25 de julio de 1592, en la Iglesia de Kawachinoura (Amakusa) comenzaron a formar parte de la Compañía como novicios (Pacheco, 1973, p. 28). Las normas estrictas sobre el acceso al sacerdocio de nativos y las fuertes oposiciones de importantes jesuitas impidieron que concluyesen su formación y se convirtieran en sacerdotes, por lo que Miguel abandonó los intentos de convertirse en sacerdote y renunció

al cristianismo en 1601 (Takizawa, 2010, p. 95). Ni Martín ni Julián cejaron en su empeño por continuar su carrera eclesiástica y durante las persecuciones en el periodo Tokugawa (1633), Julián fue martirizado en Nagasaki y Martín tuvo que huir a Macao (1614). Por su parte, Mancio falleció tempranamente en 1612, en la residencia jesuita en Nagasaki.

Referencias bibliográficas

Fuentes primarias

AHN: Archivo Histórico Nacional

Carta del Padre Alessandro Valignano S. I. Provincialis, al Padre Acquaviva, Praep. Gen. S. I. en Cochín, 28 de octubre de 1583.

AESI-A: Archivo de España de la Compañía de Jesús

AESI-A, M-114, Relación de la Embaxada que embiaron al Papa algunos Principes del Japón...,

BNE: Biblioteca Nacional de España

BNE, Mss. 1293: Higuera, Jerónimo Román de la: Historia eclesiástica de la imperial ciudad de Toledo.

Kyoto University Rare Materials Digital Archive

Newe Zeyttung auss der Insel Japonien,
Augsburgo, 1586. Recuperado de:
<https://rmda.kulib.kyotou.ac.jp/en/item/rb00007683>

Bibliografía

- Cadell, C. M. (1857). Historia de las misiones en el Japón y Paraguay. Madrid: Librería de Salvador Sánchez Rubio, editor.
- Guillén Selfa, J. (1997). La primera embajada de Japón en Europa y Murcia (1582 1590). Murcia: Editora Regional de Murcia.
- Guzmán, L. (1601). Historia de las misiones que han hecho los religiosos de la Compañía de Iesvs, para predicar el sancto Euangelio en la India Oriental, y en los Reynos de la China y Iapon. Alcalá: Viuda de Iuan Gracian.
- Kawamura, Y. (2006). Laca japonesa urushi en la Capilla del Relicario del Monasterio de Guadalupe. *Norba Arte*, 26, pp. 79-87. Recuperado de:
<https://dehesa.unex.es:8443/handle/10662/5875>
- Leiva, B. (1591). Historia del reino de Japón y descripción de aquella tierra [...] con la

relación de la venida de los embajadores del Japón al Sumo Pontífice. Zaragoza: Casa de Pedro Puig.

López-Vera, J. (2014). Toyotomi Hideyoshi, relación con el cristianismo [HistoriaJaponesa.com]. Recuperado de:

<https://www.historiajaponesa.com/toyotomi-hideyoshi-relacion-con-el-cristianismo/>

López-Vera, J., (2018a). Repercusiones sobre la embajada Tenshō, de los cambios en el escenario político japonés. Barcelona: Universitat Pompeu Fabra.

López – Vera, J. (2018b). La Embajada Tenshō (1582-1591), adolescentes japoneses en la Europa del siglo XVI [HistoriaJaponesa.com]. Recuperado de:

<https://www.historiajaponesa.com/la-embajada-tensho-1582-1591-adolescentes-japoneses-en-la-europa-del-siglo-xvi/>

Lu, D. J. (1997). Japan: A Documentary History: The Dawn of History to the Late

- Tokugawa Period. Vol. 1. Nueva York: M. E. Sharpe.
- Martín López, D. (2024). Tolerance, Peace and Otherness in Spanish Jesuit Thought of the Baroque Period. En Battista, L., Fallica, M. y Tramontano, B. (eds.), *Narratives of Peace in Religious Discourses: Perspectives from Europe and the Mediterranean in the Early Modern Era* (pp. 269-295). Sheffield: Equinox Publishing.
- Martínez Quevedo, L. F. (2014). El teatro escolar de los jesuitas: una revisión bibliográfica. *Florentia Lliberritana*, 25, pp. 97-113. Recuperado de: <https://revistaseug.ugr.es/index.php/florentia/article/view/3974>
- Pacheco, D. (1973). Los cuatro legados japoneses de los daimyō de Kyūshū después de regresar de Japón. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, 9, pp. 9-58. Recuperado de: <https://repositorio.uam.es/handle/10486/6437>
- Reyes Manzano, A. (2014). La Cruz y la Catana: relaciones entre España y Japón (siglos

XVI- XVII) (Tesis doctoral). Universidad de La Rioja, Logroño, España. Recuperada de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=41597>

Takizawa, O. (2010). La historia de los jesuitas en Japón (siglos XVI – XVII). Alcalá de Henares: Universidad Alcalá de Henares.

Zubillaga, R. (1979). Cartas y Escritos de San Francisco Javier. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

CAPÍTULO 8

RESISTENCIAS RELIGIOSAS. UNA NUEVA LECTURA SOBRE LAS ROGATIVAS DE LA VENERABLE ORDEN TERCERA FRANCISCANA DEL REINO DE GALICIA EN LA EDAD MODERNA

Pablo Vázquez Bello |

Universidad de Santiago de Compostela

Introducción

La práctica de la intercesión por parte de santos o figuras consideradas poseedoras de atributos extraordinarios para mitigar adversidades fue común en diversas sociedades a nivel mundial (Gozalbes y García, 2007). En Europa, esta costumbre se evidenció a través de las rogativas, ceremonias diseñadas como remedio para contrarrestar las dificultades climáticas mediante la intercesión divina. Estas expresiones ceremoniales atraían a una amplia audiencia de fieles preocupados, convirtiéndose así en eventos tanto religiosos como sociales que involucraban a diversos estratos de la sociedad. En la Galicia barroca, una parte significativa de los comportamientos sociales estaban impregnados de superstición, donde lo sobrenatural se consideraba la explicación para

ciertos fenómenos naturales y calamidades que afectaban tanto al individuo como a la economía agrícola. Para abordar estos desafíos, tanto las autoridades locales en colaboración con la Iglesia, las cofradías y otros agentes, promovieron este tipo de prácticas con el objetivo de apaciguar la supuesta ira divina y regular las prácticas religiosas.

Este estudio³⁹ se adentra en el análisis de una ceremonia a través de las órdenes terceras franciscanas. Estas órdenes, ubicadas en un punto intermedio entre una orden religiosa –según su clasificación jurídica– y una cofradía –dada su marcada relevancia social–, recopilaron una muestra de datos ambientales, en especial aquellos relacionados con el clima, durante los siglos XVII al XIX (Elm, 2022, 1998; Vázquez Bello, 2023a, pp. 41-65; Martín García, 2021, 2017, 2005; Rey Castelao, 1999). Durante la investigación de los episodios mencionados, se

³⁹ Este trabajo ha contado con el apoyo de los proyectos Proyecto CIUDADES Y VILLAS DEL NOROESTE IBÉRICO: GOBERNANZA Y RESISTENCIAS EN LA EDAD MODERNA, PID2021- 124823NB-C21 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y por FEDER. Una manera de hacer Europa. Y el proyecto REBELLION AND RESISTANCE IN THE IBERIAN EMPIRES, 16TH-19TH CENTURIES. RESISTANCE 778076-H2020-MSCA-RISE-2017. Este Proyecto ha recibido financiación de la Unión Europea del programa Horizon 2020, bajo el acuerdo garantizado por el Instituto Marie Skłodowska-Curie, nº 778076.

detectaron algunas ceremonias que, a pesar de compartir la misma designación, se llevaron a cabo como festejos y solicitudes para asegurar el éxito de eventos políticos y militares. De manera menos frecuente, estas celebraciones sirvieron como expresiones de protesta o resistencia mediante la intervención divina. Ya ha sido un tema que hemos presentado en otros formatos. Sin embargo, el objetivo pretende ofrecer una relectura y reinterpretación más detallada de estas actividades que se concentra en analizar estas expresiones religiosas como fenómenos tanto sociales como religiosos, incluyendo su dimensión de resistencia y persistencia a través del acto de la protesta y la reivindicación.

Para ello, se emplearon diversas fuentes, destacando los registros de actas de las órdenes terceras franciscanas de dos fraternidades, A Coruña –capital administrativa del reino, puerto relevante, sede de la Real Audiencia e importante plaza militar– y Santiago de Compostela –capital simbólica y espiritual del reino, ciudad levítica y sede de una importante catedral, así como una importante universidad. Esta lectura sobre las rogativas se centra en un episodio particular de protesta y súplica protagonizado por los miembros terciarios de Santiago ocurrido a mediados del

siglo XVIII, en el cual una fraternidad demanda la restitución de sus privilegios espirituales revocados.

Intercesión y Clima: La VOT en Galicia durante los Siglos XVII y XIX

Las rogativas se destacaron como una herramienta valiosa para investigar los comportamientos socio-religiosos frente a una variedad de fenómenos climáticos extremos, como sequías, inundaciones, temblores, erupciones volcánicas, brotes de enfermedades y plagas, entre otros. Además, permiten analizar los desafíos que estas calamidades planteaban a la economía agrícola, ya sea por la reducción de la fertilidad del suelo debido a la sequía o por la pérdida de cosechas debido a las condiciones climáticas adversas.

El interés por el estudio de estos eventos ambientales se incrementó en la década de 1960, en gran medida gracias a los trabajos de Emmanuel Le Roy Ladurie (1967) Alexandre Pierre (1995) y Bradley y Jones, (1995). En España, este campo de estudio ha experimentado un desarrollo significativo desde la década de 1990, lo que ha contribuido a desmitificar estas fuentes para la historiografía peninsular (Vide y Barriendos, 1995; Alberola,

1996, 2015; Barriendos, 1996; García Codrón, 2000; Alberola y Oncina, 2006; Arrijoa y Alberola, 2017; García Torres, 2017, 2021). En Galicia, la investigación sobre las rogativas se llevó a cabo en las décadas de 1970 y 1990, destacando los estudios sobre la península del Salnés, las prácticas relacionadas con la recolección y almacenamiento de nieve, así como los análisis más generales sobre las condiciones climáticas en los siglos XVI y XVII.

El empleo de técnicas avanzadas derivadas de la paleoclimatología ha permitido que estos estudios evolucionen hacia un análisis más científico, facilitando la comparación de casos a nivel local y regional (Pérez García, 1979; Fontana Tarrats, 1977; Martínez Cortizas y Pérez Alberti, 1999; González-Álvarez, 2005; Saz, Creus y Cuadrats, 2004; Díaz-Fierros, 2009). Le Roy Ladurie sostuvo que el análisis serial de estos fenómenos requiere un marco cronológico sólido y la creación de categorías para comprender el impacto de estos eventos y reconstruir los cambios climáticos y sus consecuencias socioeconómicas. Es crucial considerar las exageraciones presentes en los relatos rituales para interpretar la intensidad de los fenómenos naturales. Para garantizar la fiabilidad de la información proporcionada por

las rogativas, se debe enfatizar en la importancia de una serie continua y sin lagunas temporales, así como la necesidad de datos que permitan la cuantificación, serialización y categorización para evaluar su impacto en el contexto, pero en particular en la producción agrícola.

Las órdenes terceras franciscanas han desempeñado un papel importante en el registro continuo y confiable de eventos ceremoniales a lo largo del tiempo, proporcionando un valioso complemento a las fuentes municipales y a las de otras instituciones religiosas. Los casos que se exponen a continuación, ubicados en A Coruña y Santiago de Compostela, han mantenido una recopilación continua de información sobre estos rituales, particularmente destacada durante el siglo XVIII. Sin embargo, es importante señalar que otras fraternidades en la península ibérica podrían extender esta cronología. Siguiendo el esquema clásico de clasificación de las rogativas según su naturaleza climática, se distinguen aquellas realizadas por la falta de lluvias o pro serenitate temporis, las cuales buscaban la solicitud de lluvias en tiempos de sequía, o ad petendam pluviam. Pero también es relevante considerar aquellas que rogaban por el cese de desastres

naturales como terremotos, así como las que buscaban poner fin a eventos de carácter político, como la suspensión de hostilidades en conflictos bélicos.

Estas últimas ceremonias implicaban un juego dialéctico entre la Iglesia y el Estado, ofreciendo a los fieles información sobre los conflictos en los que se veía envuelta la monarquía en un contexto en el que la prensa aún no estaba completamente desarrollada y el índice de analfabetismo era elevado. Es aquí donde nuestro estudio realiza un ejercicio de reinterpretación mediante los oficios religiosos y las rogativas en los que la población no solo imploraba por un resultado victorioso, sino que también solicitaba la gracia e intervención divina en estos eventos, y por ende, el respaldo y reconocimiento de que el monarca y la divinidad estaban estrechamente relacionados en la consecución de los grandes actos del reino. De este modo la providencia y gracia de Dios anunciaban su apoyo a través de la gloria y buen suceso de las batallas y diversos acontecimientos políticos (Fogel, 1989).

Los registros de la Venerable Orden Tercera franciscana en el reino de Galicia documentaron minuciosamente estas ceremonias en sus libros de actas. Dentro del

ámbito de las dos fraternidades que se examinan en este estudio, se ha recopilado un total de 39 rogativas que tuvieron lugar entre 1650 y 1800, como se detalla en la tabla que se presenta a continuación, una cifra poco importante si la comparamos con otras instituciones del Antiguo Régimen:

	<i>Ad petendam pluviam</i>		<i>Pro serenitate temporis</i>		<i>Acontecimientos políticos</i>		<i>Otras inclemencias</i>		Total
Años	Coruña	Santiago	Coruña	Santiago	Coruña	Santiago	Coruña	Santiago	
1650/74				1					1
1675/99				2	1				3
1700/24	1	1	2	1	1				6
1725/49	2	1	2	11				1	17
1750/74	1			2		1	1	3	8
1775/99	1			1		1		1	4
Total	7		22		4		6		39

Tabla nº 1: Las rogativas en las fraternidades terciarias de A Coruña y Santiago.

Como se evidencia en la tabla 1⁴⁰, uno de los desafíos más significativos en Galicia estaba relacionado con las precipitaciones y los efectos adversos que el exceso de lluvia ocasionaba en los cultivos. Este fenómeno guarda coherencia con los hallazgos de estudios realizados en el litoral sudoccidental gallego entre 1586 y 1783. De acuerdo con estos estudios, de las 242 rogativas analizadas para la villa de Pontevedra, 163 (67.4%) tenían como objetivo principal mitigar los temporales, reducir las lluvias y prevenir la inundación de los cultivos (Fernández Cortizo, 2005). Estos resultados subrayan la importancia de estas ceremonias como respuesta a los desafíos climáticos específicos que enfrentaban las comunidades agrícolas en Galicia durante ese período.

La incidencia de la hambruna en Galicia durante los períodos primaveral y estival fue notoria, especialmente entre 1700 y 1740, un

⁴⁰ Tabla elaborada mediante el análisis de las siguientes fuentes: Archivo de la Venerable Orden Tercera de A Coruña [AVOTC] Libro I de Acuerdos, 1673-1724; Libro II de Acuerdos, 1724-1790; Libro III de Acuerdos, 1790-1806. Archivo de la Venerable Orden Tercera de Santiago de Compostela [AVOTSC] Libro II de Juntas, 1659-1675; Libro III de Juntas, 1675-1717; Libro IV de Juntas, 1717-1743; Libro V de Juntas, 1743-1758, Libro VI de Juntas, 1758-1762; Libro VII de Juntas, 1762-1780; Libro VIII de Juntas, 1780-1827.

lapso marcado por un deterioro climático conocido como la Pequeña Edad Glaciar. Este período se caracterizó por lluvias intensas, temperaturas excepcionalmente bajas y una inestabilidad extrema. Las autoridades y la población vivían con temor ante la propagación de enfermedades como resultado de esta variabilidad climática, pero sobre todo a las hambrunas que empeoraban los efectos de estos brotes (Fernández Cortizo, 1996; González Fernández, 2000). Sin embargo, hacia la década de 1720, se observa una mitigación de esta tendencia debido a la recuperación de las temperaturas (Fernández Cortizo, 2016).

Es esencial tener en cuenta que el valor de esta serie de datos es complementario al de otras fuentes, como los registros municipales. No obstante, estas fuentes no garantizan todos los aspectos necesarios para un análisis completo. Por ejemplo, no todas las fraternidades registraban estos problemas anualmente. Se puede cuestionar el grado en que la Venerable Orden Tercera franciscana actuaba como mediadora del favor divino frente a tales desastres. No obstante, las devociones marianas, como los Dolores y la Soledad, eran las intercesoras tradicionales en estas circunstancias. La participación de esta orden

en las rogativas probablemente simbolizaba la gravedad del problema, un indicio que sugiere que a cuantas más asociaciones religiosas intervinieran, mayor sería la gravedad percibida, cumpliendo así uno de los requisitos de Le Roy Ladurie (1967) para su apropiada serialización. Por lo tanto, si la cifra de rogativas era menor de lo que se puede registrar en los libros de actas de ambos concejos, o en los libros de juntas de algunas cofradías de la ciudad, nos demuestra que la orden tercera era utilizada como una institución simbólica, como un último recurso y un indicador de que un desastre podía ser realmente grave, si bien cuando esta salía en procesión de rogativa, la solían acompañar más asociaciones religiosas de su entorno.

Estas ceremonias no se limitaban únicamente a apaciguar la ira divina manifestada a través de cambios meteorológicos, sino que tras una detenida lectura de este fenómeno también buscaban obtener el favor divino para una variedad de acontecimientos de carácter político y social. Por ejemplo, el 21 de enero de 1690, la comunidad terciaria de A Coruña decidió realizar una rogativa para asegurar el exitoso desembarco de Mariana de Neoburgo –aunque este viaje estuviese repleto de vicisitudes. Este evento

ilustra la amplitud de propósitos que podían tener estas ceremonias religiosas en la sociedad de la época:

Esperando cada día a la Reyna nuestra señora que a de venir a desenvarcar a esta ciudad a donde se allá la familia de la Casa Real que viene a reçivir a Su Magestad, que se aga una rogativa a Nuestra Señora de la Soledad quitándola en procesión por las calles con la ceniza que mejor se pueda y que por ella se conbide a algunos hermanos, a la familia de la Casa Real para que si tuvieren gusto de asistir a ella lo agan [...].⁴¹

La procesión se llevó a cabo por la tarde, presidida por el ministro, el visitador y los representantes de la casa real que habían llegado a la ciudad. No quiere decir que la familia real se hubiese alejado en la ciudad, sino que se trataban de personas, oficiales y allegados a la dinastía de los Habsburgo. Antes de partir con la imagen de la Soledad en procesión, el padre guardián del convento franciscano dirigió un sermón a los hermanos, exhortándoles a orar por la llegada segura de la reina, “para que, con su patrocinio, toda la

⁴¹ AVOTC, Libro de acuerdos, 1673-1724, f. 204v.

cristiandad pueda presenciar el feliz arribo de nuestra Reina y Señora a España”.⁴² Con ello, la religión y el estado se entremezclan a través del verbo divino sin ningún tipo de discriminación.

Las circunstancias que llevaron a Mariana Neoburgo a España son conocidas por sus infecundas motivaciones y no es nuestra intención relatar todas las circunstancias que la hicieron venir a estos reinos. Sin embargo, y sin precisar en demasiados detalles, el reinado de Carlos II adolecía de un heredero capaz de dar continuidad dinástica, y tras su primer y desastroso enlace con María Luisa de Orleans – quien murió antes de poder concebir un sucesor al trono–, el gobierno buscó rápidamente una nueva cónyuge capaz de darle continuidad a los endogámicos Austrias hispánicos. Su mirada se centró en la familia de Neoburgo por su cercanía sanguínea y por su alta fertilidad. Ello llevó a realizar unas intensas negociaciones matrimoniales que culminaron en una boda por poderes celebrada en Ingolstadt el 28 de agosto de 1689 (Martínez Leiva, 2022). Ello propició finalmente a su viaje, iniciado el 3 de septiembre, que no culminó en la bahía coruñesa y, en su lugar, debido a los temporales,

⁴² AVOTC, Libro de acuerdos, 1673-1724, f. 205r-205v.

llegó a Mugardos el 26 de marzo (Fernández Gasalla, 2012, pp. 1880-1894). Este contratiempo seguramente afectó tanto a las súplicas como a las festividades organizadas por las autoridades locales de A Coruña, quienes celebraron dichas festividades el 8 de abril (Vedía, 1845, pp. 112-113).

Otro ejemplo de rogativa tuvo lugar para pedir la victoria de Felipe V en la guerra de sucesión al trono de España. El 3 de mayo de 1706, se oraba:

[...] los sucesos de la monarquía estaban apurados con las presentes guerras y que su Magestad Catholica Nuestro Rey y Señor Phelipe Quinto, que Dios guarde, estava fuera de la corte y actualmente en campaña aviendo asistido ay mucho tiempo fuera della a la defensa de la corona contra los enemigos della y que convenía haçer rogativa y plegaria a Nuestra Señora de la Soledad, patrona desta Benerable Horden Terçera [...] y de este modo ynterçeder con su hijo Santíssimo, darle buenos sucesos y bitoria de sus enemigos [...].⁴³

Esta no fue la única rogativa relacionada con el conflicto. Tras la victoria, sobrevinieron las

⁴³ AVOTC, Libro de acuerdos, 1673-1724, f. 315v-320v.

consecuencias de una crisis alimentaria. El hambre y la enfermedad eran temores recurrentes, como se evidencia en el registro del 18 de junio de 1709, donde se menciona “ante el contagio que amenaza por la carestía de grano y la mucha concurrencia de pobres [...]”. En esta ocasión, se imploró a la Soledad que intercediera para protegerlos de la enfermedad y se pidieron victorias para Felipe V “para que por su intercesion fuésemos libres de contagio y así dar buen suceso de nuestro Cathólico monarca Phelipe Quinto que havia salido a la campaña a principios de este mes”.⁴⁴ Esta crisis coincidió con el comienzo de un período de drástica bajada de las temperaturas y empeoramiento climático (Le Roy Ladurie, 2018, p. 1707; Lachiver, 1991; Eiras Roel, 1981, p. 189; González Fernández, 2000, pp. 102-105).

Además de las habituales peticiones de lluvia y la súplica por la disminución de los temporales, también se observa un interés notable en Galicia por los efectos del terremoto de Lisboa. Hasta el día de hoy, las consecuencias de esta catástrofe continúan siendo un tema poco explorado en el norte de Galicia, pero que sin embargo sí lo es para el sur, y en particular

⁴⁴ AVOTC, Libro de acuerdos, 1673-1724, f. 330v-331v.

en la diócesis de Tui (Amare, Orche y Puche, 2005; González Lopo, 2007, 2008). En A Coruña, las actas del año 1755 registran que en una reunión del padre visitador y el ministro donde no solo se mencionó el terremoto, sino también el maremoto que impactó posteriormente en A Coruña, lo que sugiere un impacto adverso en la ciudad al dejar las “las calles intratables para las procesiones”. Por ello se pidió la intercesión de la virgen, quien debía auxiliar y apaciguar los males de dicho suceso.

[...] tratose se yciese alguna demostración de gracias a nuestra señora de la Soledad por los beneficios recibidos en este pueblo, con el terremoto y temblor de tierra acaecido el día de todos santos, primero del corriente mes de noviembre en el que sucedieron tantas desgracias en otros parajes [...].⁴⁵

Este hecho revela una preocupación significativa por los efectos de los desastres naturales en la comunidad y destaca la necesidad de un mayor estudio sobre el tema para comprender completamente su alcance y sus implicaciones históricas.

⁴⁵ AVOTC, Libro II de acuerdos, f. 172r-v.

El caso de Santiago de Compostela muestra una tendencia más pronunciada hacia la convocatoria de rogativas, especialmente durante el siglo de la Ilustración. Es interesante destacar la coincidencia en la participación de ambas fraternidades en estos eventos. Por ejemplo, en 1710 se llevó a cabo una rogativa para mitigar las enfermedades derivadas de la guerra de sucesión. Los miembros de la orden tercera sacaron en procesión las imágenes de la Soledad y otra figura no identificada, en respuesta “en tanta muerte de gente como cada día ay en esta ciudad” a causa de un brote pestilente. Este brote, junto con la crisis agraria, la escasez de alimentos y el conflicto bélico, contribuyó significativamente a la alta mortalidad. La gravedad de la situación movilizó a otras cofradías y templos de la ciudad, y ante la participación masiva de estas instituciones, se decidió suspender la procesión y en su lugar llevar a cabo una novena en San Francisco, otra en Santo Domingo con la cofradía del Rosario, y otra en San Roque, una devoción tradicional frente a las pestes. Durante estos días, se realizaron una serie de ejercicios espirituales en la capilla, extendiéndose desde el 12 hasta el 20 de mayo.

Un evento similar ocurrió en 1755 tras el terremoto de Lisboa del 1 de noviembre. Un mes después, el día de la Soledad y el Ecce Homo fueron sacados en procesión como respuesta a la gravedad de la situación, que involucró a todas las instituciones religiosas de la ciudad, especialmente a San Martín Pinario y al Cabildo Catedralicio, quienes realizaron ejercicios espirituales ante las reliquias del apóstol en la catedral, acompañados por el sonido de las campanas y el canto de motetes a cargo del maestro de capilla de la catedral. Similarmente, el 6 de abril de 1761, se propuso una nueva rogativa en respuesta al terremoto del 31 de marzo. Aunque aún existe debate sobre si este evento fue una réplica del terremoto anterior, la seriedad de la situación llevó a la participación activa de todas las instituciones religiosas, incluyendo franciscanos, dominicos y las cofradías del Rosario y San Roque, entre otras:

[...] en attenzione al temblor de tierra con que justamente la divina justicia irritada nos amenazava castigos por su justa yndignazion por causa de nuestras culpas que sin duda hubiera vengado a no mediar su divina misericordia, la poderosa intercesión de María Santísima nuestra madre, la de nuestro Patrón y de las Españas el Apóstol Santiago y demás

santos, por aver sido bastante tiempo durable y demasiado violento el movimiento de tierra.⁴⁶

Plegarias y reacción: La Venerable Orden Tercera franciscana ante la revocación de Indulgencias de 1751

Como se ha evidenciado en el apartado precedente, las múltiples expresiones de ruego y súplica enriquecen esta práctica tradicionalmente utilizada para abordar los efectos del medio ambiente. No obstante, durante esta lectura, y en el contexto de Santiago de Compostela, se ha encontrado un caso singular en el que el acto de suplicar se transforma y formula como una protesta. La VOT franciscana contaba con un sistema extrajudicial interno de carácter jerárquico y piramidal para la solución de problemas mediante la negociación y la evasión, ya sea intra-ordinem, inter-ordinem o extra-ordinem, y de este modo no ver comprometida y empañada su imagen institucional en largos y costosos procesos judiciales, tanto en los tribunales locales y eclesiásticos como en la Real Audiencia (Vázquez Bello, 2023a; 2023b; 2023c), tal y como

⁴⁶ AVOTSC, Libro VI de Juntas, f. 120v-123r.

ocurría con otras realidades asociativas (Garnot, 2000a; 2000b). Sin embargo, este sistema tenía límites, y aunque hubiesen escalado todas las instancias para solucionar este agravio en materia de privilegios, su influencia no alcanzaría el trono de san Pedro, lo que probablemente motivó recurrir a la protesta como último recurso de supervivencia en un contexto de múltiples cambios.

El 22 de septiembre de 1751, la fraternidad compostelana se vio confrontada con un importante evento eclesiástico: la recepción de una bula papal emitida por el papa Benedicto XIV el 15 de marzo de ese mismo año. En esta reunión, la correspondencia recibida no fue examinada detenidamente, posiblemente pasando por alto su verdadero contenido como una concesión de nuevas indulgencias. Sin embargo, esta suposición inicial contrasta sorprendentemente con el contenido real de la bula, que, si bien confirmaba algunas indulgencias, revocaba numerosos privilegios que hasta entonces habían disfrutado los terciarios de la fraternidad.

La bula, titulada *Ad Romanum Pontificem*,⁴⁷ se presentó en su preámbulo como una medida destinada a restituir indulgencias, sin embargo, su contenido resultó ser una revocación de la mayoría de los privilegios espirituales de la fraternidad. De manera intrigante, el documento comienza con una advertencia del pontífice sobre el poder exclusivo de otorgar indulgencias y su derecho a cuestionar las concesiones previas: *Romani Pontificis est indulgentias concedere et super concessis dubia submovere*. En el cuerpo de la bula se argumenta que, si bien las indulgencias otorgadas a las órdenes franciscanas y otras órdenes mendicantes habían contribuido a su crecimiento, estas concesiones se consideraron excesivas y, por lo tanto, se decidió revocarlas. Este acto se fundamentó en una disposición antigua propuesta por el papa Paulo V, quien había revisado las concesiones previas.

Et quidem praedicta Bullaria, pro eo quod pertinet ad communicationem omnium Indulgentiarum singulis Ordinibus indulgentiam, nequaquam attendenda esse, dictumque Tertium Ordinem ea tutò sequi non

⁴⁷ Consultado en AVOTSC, Documentos sueltos. Bula *Ad Romanum Pontificem*.

posse, iam in acerrimo partium conflictu decretum et definitum extitit à praedicta Cardinalium Congregatione Indulgentiis et sacris reliquiis praeposita, die quinta Februarii Anni Millesimi septingentesimi trigesimi quarti. Quae etiam anno sequenti, in eiusdem controversiae progressu, sub die quinta Octobris declaravit, per revocationem Pauli V. sublatas dici devere Indulgentias illas, quae Regularibus personis, ac praesato Tertio Ordini Communes eran, seu promiscuè antea concessae fuerant; nec non eas, quibus eiudem Tertii Ordinis Fratres per viam communicationis, ant ipsam revocationem, fruebantur. De iis autem, quae ipsis, tam antea, quàm post, directe concessae asserabantur, itemque de iis, quas post saepedictam revocationem, per viam communicationis cum Ordinibus Regularibus, sive per extensionem, se obtenuisse contendebant; tam multa ad huc examinanda supererant, ut nonnisi post maturam discussionem sigularum Literarum et concessionum huiusmodi, judicari posse visum fuerit, adn, et quae vere, legitimae, ac subsistentes an verò aliquae revocatae, aut etiam falsò presumptae, vel subreptionem et obreptionem obtentae dici deberent.

Durante el pontificado de Benedicto XIV, se llegó a la conclusión de que muchas de estas indulgencias eran falsas, inciertas o estaban

siendo mal interpretadas. En consecuencia, se tomó la determinación de anular todos los privilegios y remisiones de pecados otorgados por este papa, con el objetivo de evitar cualquier confusión adicional y restablecer el orden eclesiástico. Así, el Sumo Pontífice pretendía una racionalización de la espiritualidad, promoviendo una simplificación y control en la concesión de las indulgencias ante la Congregación de Cardenales:

Cumque proinde multiplices adhuc incertitudines et confusiones hac in re adesse dinoscantur; Novissimè verò ad Congregationem Venerabilium Fratrum Nostrorum S.R.E. Cardinalium contra haereticam pravitatem Generalium Inquisitorum delata fuerint nonnulla Folia et Summaria Indulgentiarum eiusdem Tertii Ordinis, Typis impressa ac latè vulgata, in quibus complures referuntur Indulgentiae, quarum concessiones apocryphas esse, aut revocatas, aut incertas et contra mentem Sedis Apostolicae perperam interpretatas agnitusuit; ideoque eadem Cardinalium Inquisitorum Cogregatio Nobis proposuerit, valdè expedire pro praefatorum Fratrum et Sororum securitate ac beneficio et ad confusiones ac deordinationes eiusmodi penitus tollendas, ut juxta id, quod laudatus

Praedecessor Paulus V. pro ómnibus Ordinibus Regularibus provide ac opportune praestitit, Nos etiam Omnes e singulas Inulgentias et peccatorum remissiones praedicto Tertio Ordini Saeculari Sancti Francisci, sivè directè, sivè per communicationem, sivè alio quovis modo hactenus concessas annullaremus, et revocaremus, et alias particulares eidem concederemus.

Este episodio eclesiástico plantea interrogantes importantes sobre la autoridad papal, la interpretación de las indulgencias y la relación entre la jerarquía eclesiástica y las fraternidades religiosas locales. Además, destaca la necesidad de un análisis más detenido de las prácticas y decisiones eclesiásticas del período, así como de su impacto en la vida cotidiana de las comunidades religiosas.

La revocación no solo tuvo un impacto significativo en las órdenes terciarias, sino que también afectó prácticamente a todas las órdenes mendicantes. Esta reducción general en las concesiones de indulgencias tuvo consecuencias profundas en varios ámbitos de la vida católica en Europa, especialmente a partir de la segunda mitad del siglo XVIII.

Ceterum, omnes et singulas Indulgentias et peccatorum remissiones, fratribus et sororibus Tertii Ordinis Sancti Francisci de Poenitentia, sub directione et regimine cuiuslibet Ordinis Regularis eiusdem Sancti Francisci, tam in cuiuslibet dicti Ordinis Conventibus, sive aliàs collegialiter, quàm in Domibus privatis feorsim viventibus, tam directe et immediatè, quàm promiscuè et aequè pricipaliter, sive alio quocumque modo per communicationem cum omnibus et singulis Ordinibus Regularibus Mendicantium et non Mendicantium, tan vigore Privilegiorum, et Literarum Apostolicarum, quàm vivae vocis oraculo, aur aliàs quovis modo per quoscumque Romanos Pontifices Praedecessores Nostros, ac Nos, et Apostolicam Sedem Hactenùs cocessas, confirmatas approbatas, et innovatas, predictis motu, scientia, autoritate, et tenore, reovcamus, cassamus, annullamus, et aborgamus, et ad praesentium nostrarum Literarum prescriptum reducimus et moderamur.

En Francia, se observó un aumento de las tensiones entre la Iglesia y las asociaciones religiosas, y se registró una notable desaceleración en la fundación de nuevas cofradías, incluso en las regiones más dinámicas. Este cambio en las pautas sociales y culturales refleja una transformación en los

comportamientos de la sociedad, lo que tuvo un impacto negativo en la iniciativa para establecer nuevas instituciones religiosas y en el surgimiento de vocaciones. Como resultado, se produjo un proceso gradual de feminización en los espacios asociativos católicos, marcando un cambio significativo en la composición y dinámica de estas organizaciones religiosas (Froeschlé-Chopard, 2007, pp. 273-314; 2006; Simiz, 2002, p. 255; Bée, 1991).

El decreto, que aspiraba a “aumentar la Gloria y Divina y de continuo apacentar a todas y qualquier ovejas de todo el orbe con admirable ciencia y doctrina”, tuvo un efecto opuesto al esperado. La fraternidad de Santiago de Compostela, en un intento por resistir esta decisión, se erigió como defensora de los intereses de la orden en el Reino de Galicia, gracias a su peso histórico, antigüedad y reconocimiento frente a otras comunidades de este reino (Vázquez Bello, 2023a, p. 237). Y de hecho, la correspondencia que mantuvieron las comunidades de Galicia entre ellas, nos muestra una situación particular por la que se toma como referencia espiritual a los terciarios compostelanos por haber sido la primera fraternidad en constituirse en el reino, y a Coruña como la fraternidad cuya proximidad a

la Real Audiencia, y sus contactos en esta procedentes de su comunidad, la encabezaban como la representante legal de los problemas de otras órdenes terceras con pocos recursos económicos e incapaces de mantener estos procesos en los tribunales (Vázquez Bello, 2023a, pp. 406-410).

El 6 de mayo de 1752, se acordó redactar, en colaboración con el resto de las fraternidades de la monarquía hispánica, una petición conjunta dirigida al pontífice solicitando la restitución de los privilegios suspendidos. Además, se recurrió al capítulo franciscano en busca de una solución a esta afrenta al estatuto terciario. En julio de 1752, los hermanos organizaron una rogativa ante Nuestra Señora de la Soledad, suplicando a su santidad que intercediera para que “esta VOT y sus hermanas lograsen la pretensión que se hacía a la Silla Apostólica para el logro del reintegro de las Indulgencias suspendidas”.⁴⁸ Con este propósito, los terciarios y los franciscanos suspendieron sus actividades religiosas durante ese mes y participaron activamente en el proceso de esta súplica. Aunque esto nos remita a las dimensiones de

⁴⁸ AVOTSC, Libro V de Juntas, f. 144r-146v.

una huelga, no tenemos suficientes evidencias como para confirmar que esta era la intención de los religiosos.

La rogativa o protesta trazó una ruta ceremonial con un tono airado que se iniciaba en la capilla de la Venerable Orden Tercera, situada a extramuros de la ciudad, y alcanzaba su clímax en el majestuoso monasterio de San Martín Pinario. Desde allí, serpenteaba a través del interior del transepto de la catedral, atravesando desde la plaza de la Azabachería hasta desembocar en la concurrida plaza de Platerías. Posteriormente, retomaba su curso por el costado sur, dirigiéndose hacia la emblemática plaza del Obradoiro, antes de concluir su travesía en la recogida capilla y convento franciscanos.

Cada paso de este itinerario ceremonial estaba cuidadosamente trazado, atravesando los núcleos de poder más significativos de la ciudad, como San Martín Pinario, la majestuosa Catedral –símbolo inequívoco del poder eclesiástico–, el Cabildo, el imponente palacio de Fonseca, la ilustre sede del colegio de San Xerome –núcleo académico–, y el histórico Hospital Real –centro emblemático del

poder real.⁴⁹ Sin embargo, a diferencia de otras procesiones de rogativa, se destaca la ausencia de la característica resonancia de las campanas de la catedral, al menos según consta en las actas de aquel año. Este detalle sugiere una peculiaridad en esta manifestación religiosa, añadiendo un matiz distintivo a su carácter ceremonial y a la atmósfera que rodeaba este evento.

Las implicaciones y consecuencias de este acto de resistencia por parte de los hermanos terciarios siguen siendo un tema en gran medida enigmático, ya que la ausencia de referencias en las actas municipales de Santiago nos deja con interrogantes sobre su verdadero impacto. Es plausible que este gesto de resistencia haya tenido un significado principalmente simbólico dentro de los círculos eclesiásticos, aunque su influencia práctica y efectos a largo plazo son difíciles de determinar sin más evidencia documental. Sería necesario explorar otros registros históricos para arrojar luz sobre el alcance y las repercusiones de esta acción de protesta dentro de la comunidad

⁴⁹ Esta práctica se consolidó en 1735 durante una rogativa. AVOTSC, Libro IV de Juntas, ff. 239v-240v.

terciaria y en relación con las autoridades eclesiásticas de la época.

El 5 de octubre, se inició la recepción de las primeras respuestas a la correspondencia enviada por los terciarios de Santiago. Estas respuestas se dirigieron a la fraternidad compostelana, así como a otras ubicadas en sedes catedralicias destacadas y en importantes ciudades de audiencias, como Madrid, Toledo, Valladolid, Sevilla, Granada, Zaragoza y Cádiz.⁵⁰ El intercambio epistolar refleja un sentimiento de solidaridad y preocupación compartida en esta protesta pacífica contra la autoridad papal. Sin embargo, es importante destacar que cada fraternidad operaba de manera independiente y podía tener diferentes posturas frente al asunto. Por ejemplo, mientras algunas expresaron su apoyo y disposición para unirse a la causa, otras, como Madrid, Toledo y Cádiz, optaron por no responder a la convocatoria, lo que subraya la diversidad de estrategias dentro de la comunidad terciaria.

El 12 de mayo de 1758, se recibió nueva correspondencia que mostraba un tono más tenso que el habitual. Las cartas, provenientes de Madrid, A Coruña y León, expresaban

⁵⁰ AVOTSC, Libro V de Juntas, ff. 150r-151v.

preocupación por la pérdida de ciertos derechos que los terciarios consideraban importantes. En estas comunicaciones, se discutía la posibilidad de abordar este asunto, así como otros problemas internos de la comunidad. Se acordó enviar una solicitud al comisario general de la orden franciscana para buscar una solución. En caso de no obtener una respuesta favorable, se contemplaba la opción de recurrir a instancias legales superiores, como los tribunales y el Nuncio.

Este evento resalta la determinación de los terciarios para defender sus privilegios, pero también refleja un deseo de resolver los conflictos de manera pacífica y conforme a los procedimientos establecidos sin faltar al decoro de la institución y manchar el nombre de la orden y el pontífice. La extensión temporal de la correspondencia entre los terciarios y el provincial franciscano de Santiago resalta las repercusiones significativas que tuvo el decreto en cuestión. Este decreto impactó tanto en las comunidades específicas como en la orden franciscana en su conjunto. Específicamente, se observó un declive en el interés de la sociedad por unirse a la orden, ya que la ausencia de beneficios espirituales desalentaba el noviciado y la profesión religiosa.

El análisis detallado de esta correspondencia revela cómo estas medidas afectaron la dinámica interna de las comunidades terciarias y la forma en que se percibía la orden franciscana en la sociedad. La falta de incentivos espirituales no solo debilitó el atractivo de unirse a la orden, sino que también generó descontento entre los miembros existentes, quienes vieron disminuido el valor de su compromiso religioso. El 12 de mayo de 1758 se recogió lo siguiente de la correspondencia:

[...] notorio es a la Sagrada Familia que compone el místico y sólido Cuerpo Seráfico la decadencia que ha causado a la tercera orden el breve expedido por nuestro santísimo padre el 15 de marzo de 1751 por el cual se suprimieron por apócrifas [...] las indulgencias que teníamos por ciertas, cuia providencia imprimió en el concepto de los fieles tal tiviala que muchos apenas miran a la tercera orden con la veneracion debida a su santo instituto [...] claro es que concivirá este grande pueblo que las ramas del alto Zedro que esparcían los frutos del ejemplo fuera del claustro, se desechan como intrusas, inútiles y

embarazosas al santo y robusto cuerpo de la observancia [...].⁵¹

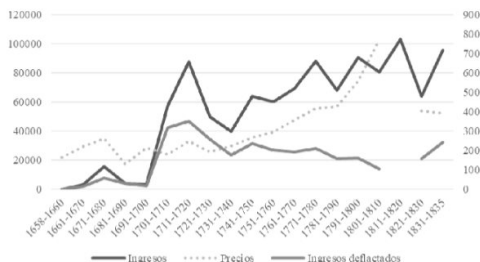
Todo esto conllevaba un menoscabo y una desventaja significativa para las principales fuentes de ingresos de estas fraternidades. Su sustento dependía en gran medida de las cuotas de membresía, las donaciones caritativas, las limosnas de sus miembros, los pagos asociados al noviciado y la profesión religiosa, así como de las diversas formas en que se beneficiaban del fervor piadoso de la comunidad.

Por lo tanto, la respuesta individual de cada fraternidad demandaba una postura unificada frente a una situación adversa que afectaba a la Orden Tercera en su totalidad a lo largo de la monarquía. En el contexto de Santiago, para evitar tales circunstancias, se desafiaba la autoridad papal y, con el propósito de no obstaculizar los deseos de los miembros de la comunidad de recibir el hábito, se continuaban otorgando indulgencias, aunque carecieran de validación oficial.⁵²

⁵¹ AVOTSC, Libro V de Juntas, ff. 272v-279r.

⁵² AVOTSC, Libro V de Juntas, ff. 253v y ss.

Así, si analizamos los libros y contabilidades de Santiago,⁵³ se puede apreciar un descenso de los ingresos. Sumado a la inflación creciente de la economía hispánica, el nivel de beneficio de la comunidad terciaria se redujo notablemente, hasta el punto de perjudicar gravemente las arcas de la comunidad. No supuso su desaparición, pero sí su debilitamiento.

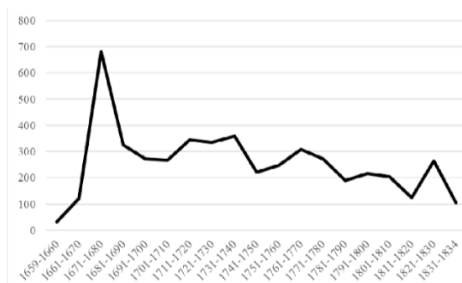


Gráfica n°1: Evolución de los ingresos de la VOT de Santiago de Compostela, 1658-1835

Lo mismo si analizamos las tomas de hábito de las comunidades terciarias, donde se puede apreciar una tendencia a la baja en la intención

⁵³ Información elaborada a partir de: AVOTSC, Libro II de Juntas; Libro III de Juntas; Libro de quantas, 1694-1722; Libro de quantas, 1722-1782; Libro de quantas, 1740-1845; Libro de quantas, 1782-1846.

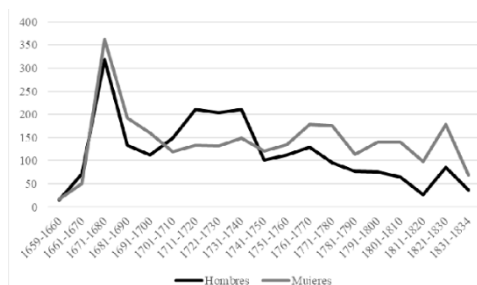
de tomar el hábito a partir de la década de los 50 del siglo XVIII.



Gráfica n°2: Evolución de las tomas de hábito en la VOT de Santiago de Compostela, 1659-1834

Esto propició y aceleró un proceso ya conocido en otras asociaciones religiosas. Aunque no se trata del principal motivo por el que las mujeres comenzaron a tomar mayor protagonismo en las órdenes terceras, la segunda mitad del siglo XVIII supone un cambio o un punto de inflexión en los comportamientos religiosos de los hombres. Ellos comenzaron a buscar espacios más lucrativos, lo que remarcó un lento proceso de feminización ya iniciado a finales del siglo XVII en la península, y con antelación en otros espacios europeos (Vazquez Bello 2023a, pp. 100-113; Vázquez Bello, 2021). Así, la gráfica 3 que mostramos a continuación represente este

mismo efecto en el que la velocidad de toma de hábito de los hombres se redujo a favor de las mujeres tal y como ocurre en prácticamente todas las órdenes terceras, otras cofradías y congregaciones.



Gráfica n°3: Distribución de los hermanos y hermanas de la VOT de Santiago de Compostela, 1659-1834

Ellas buscaban otros beneficios en la orden, a lo que las indulgencias ocupaban un lugar menor. En primer lugar, ingresar en estas formas de sociabilidad religiosa suponía romper con la monotonía de la incultración doméstica, relacionada con el cuidado de los hijos y los familiares. En segundo lugar, proyectarse y exhibirse en un espacio de sociabilidad útil para las mujeres. En tercer lugar, y para las solteras, alcanzar relaciones que derivasen en un

matrimonio ventajoso, incluso flirteos o relaciones ilícitas. La esperanza de conseguir un marido permisivo para su propia liberación y emancipación de las autoridades parentales. En cuarto lugar, la inserción en redes de carácter laboral que les permitiese acceder a una actividad económica, y finalmente la protección (Virgil, 1986, pp. 78-91, 156-160; Lopes, 1989, pp. 156-194; Rey Castelao y Rial, 2009, p. 174).

La información disponible sobre las acciones emprendidas por la Venerable Orden Tercera en años posteriores en busca de reivindicación resulta escasa. Sin embargo, se registra un acontecimiento relevante el 21 de agosto de 1758, cuando se tomó la decisión de imprimir nuevas constituciones que incorporaran las indulgencias recién otorgadas por el Santo Padre, además de algunas pocas que fueron revocadas. Esta medida, si bien no implicaba una contradicción directa con la voluntad papal, podría haber suscitado cuestionamientos sobre su infalibilidad. No obstante, es posible que se haya logrado mitigar los efectos adversos de dicha determinación.

Es esencial destacar que la participación de la fraternidad de Santiago en este asunto no fue predominante ni ejerció una influencia destacada en comparación con otras

comunidades, como la de Madrid. Esta última continuó negociando con la Santa Sede hasta 1773 (Aliaga, 1811, p. 13). Según registros históricos, Juan de Aliaga, conde de San Juan de Lurigancho y ministro de Carlos III, señala que la Venerable Orden Tercera de Madrid presentó sugerencias a los diferentes pontífices y sus sucesores que ocuparon el trono de San Pedro después de Benedicto XIV.

Es probable que, gracias a esta persistente insistencia, se lograra finalmente la restitución de las indulgencias revocadas mediante la bula *Pias Christi Fidelium* del 16 de junio de 1773. Esta bula restablecía los privilegios que habían sido ratificados por Benedicto XIII en la bula *Paterna Sedis* del 5 de enero de 1726, a través de la cual se les habían concedido y aumentado el número de indulgencias. Estos acontecimientos destacan la dinámica compleja y los enrevesados mecanismos de resistencia, así como la diversa evolución de las relaciones entre las órdenes religiosas y la jerarquía eclesiástica en el siglo XVIII.

Conclusiones

El presente estudio se centra en analizar la práctica de las rogativas como un método

arraigado para contrarrestar diversas calamidades naturales en el contexto gallego de los siglos XVII y XIX. No obstante, las motivaciones subyacentes detrás de estas rogativas presentan una diversidad notable y a menudo se desvían del patrón convencional de respuesta ante fenómenos climáticos adversos, mostrando una inclinación hacia la protesta y la resistencia frente a circunstancias desfavorables.

Como se ha evidenciado, estas ceremonias no se limitaban únicamente a la súplica por el cese de las adversidades climáticas, sino que también constituían un llamado a la intervención divina en asuntos políticos, especialmente en decisiones de la máxima autoridad eclesiástica que pudieran afectar negativamente los privilegios de las órdenes religiosas y las cofradías. A pesar de su reintroducción dos décadas después de su supresión, este retorno no logró detener un cambio inevitable en la actitud y vocación socio-religiosa. La intención de ingresar a una orden o unirse a una cofradía experimentó un declive gradual hasta alcanzar un punto crítico hacia finales del período conocido como el “Siglo de las Luces”. Este fenómeno se manifestó en la disminución del tamaño de las comunidades

religiosas, en la progresiva feminización de sus miembros y, como consecuencia, en la reducción de los beneficios económicos derivados de la devoción de sus seguidores.

En resumen, la práctica de las rogativas constituyó, en última instancia, un intento de sobrevivir y aplazar una crisis cada vez más evidente en el ámbito del asociacionismo religioso durante el ocaso del Antiguo Régimen. Estos eventos no solo reflejaron la complejidad de las dinámicas sociales y religiosas de la época, sino que también arrojan luz sobre la evolución y cambio de los comportamientos socio-religiosos.

Referencias bibliográficas

- Alberola, A., y Oncina, J. (2006). Desastre natural, vida cotidiana y religiosidad popular en la España moderna y contemporánea. Alicante: Universidad de Alicante.
- Alberola, A. (1996). La percepción de la catástrofe: sequía e inundaciones en tierras valencianas durante la primera mitad del siglo XVIII. *Revista de Historia Moderna*, 15, pp. 257-269.
- Alberola, A. (2015). Tiempo, clima y enfermedad en la prensa española de la segunda mitad del siglo XVIII. *Diarios*

meteorológicos y crónicas de desastres en el Memorial Literario. El argonauta en español, 12, Recuperado de <http://journals.openedition.org/argonauta/2142>.

- Aliaga, J. (1811). Compendio de las gracias e indulgencias de que gozan los hijos de la Venerable Orden tercera de Penitencia de N.S.P.S. Francisco. Lima: Imprenta de los Huérfanos.
- Amare Tafalla, M.P., Orche García, E., y Puche Ricart, O. (2005). Efectos del terremoto de Lisboa de 1 de noviembre de 1755 en la antigua provincia de Tuy (Galicia). Cuadernos dieciochistas, 6, pp. 117-152.
- Arriola, L.A., y Alberola, A. (2017). Clima, desastres y convulsiones sociales en España e Hispanoamérica, siglos XVII-XX. Zamora de Michoacán-Alicante: Universidad de Alicante.
- Barriendos, M. (1996). El clima histórico de Catalunya (siglos XIV-XIX). Fuentes, métodos y primeros resultados. Revista de Geografía, 30-31, pp. 69-96.
- Bée, M. (1991). La croix et la bannière: Confréries, Eglise et Société en Normandie du XVIIe siècle au début du

- XXe siècle (tesis doctoral). Université de Paris IV, Paris, Francia.
- Bradley, R. S. y Jones, Ph. D. (1995). *Climate since A.D. 1500*. London: Routledge.
- Díaz-Fierros Viqueira, F. (2008). *Historia da meteoroloxía e da climatoloxía de Galicia*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Eiras Roel, A. (1981). *La Historia social de Galicia en sus fuentes de protocolos*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Elm, K. (1998). *Vita regularis sine regula. Bedeutung, Rechtsstellung und Selbstverständnis des mittelalterlichen und frühneunzeitlichen Semireligiosentums*. En F. Smahel (ed.), *Häresie und vorzeitige Reformation im Spätmittelalter* (pp. 239-273). Munich: R. Oldenburg.
- Elm, K. (2022). *Vita religiosa im Mittelalter*, Berlin: Duncker & Humboldt.
- Fernández Cortizo, C. J. (1996). *Neveras y cosecha de nieve en Galicia (siglos XVII-XVIII)*. *Obradoiro de Historia Moderna*, 5, pp. 41-66.
- Fernández Cortizo, C. J. (2005). *¿En Galicia, el hambre entra nadando? Rogativas, clima*

- y crisis de subsistencias en la Galicia del litoral suboccidental en los siglos XVI-XVIII. *SÉMATA, Ciencia Sociais e Humanidades*, 17, pp. 259-298.
- Fernández Cortizo, C. J. (2016). La pequeña edad de hielo en Galicia: Estado de la cuestión y estudio histórico. *Obradoiro de Historia Moderna*, 25, pp. 9-39.
- Fernández Gasalla, L. (2012). Ciudad real, ciudad fingida. Las fiestas por la venida de la reina Mariana de Neoburgo a Galicia (1690). En M. D. Barral Rivadulla, E. Fernández Castiñeiras, B. Fernández Rodríguez y J. M. Monterroso Montero (coords.). *Mirando a Clío. El arte español espejo de su historia: actas del XVIII Congreso del CEHA* (pp. 1880-1894). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
- Fogel, M. (1989). *Les cérémonies de l'information dans la France du XVIe au XVIIIe siècle*. Paris: Fayard.
- Fontana Tarrats, J. M. (1977). *Historia del clima del Finis-Terrae gallego*. Madrid: Editor particular.
- Froeschlé-Chopard, M. H. (2006). *Les confréries, l'Eglise et la cité, cartographie des confréries du Sud Est*. Actes du colloque

- de Marseille. Grenoble: École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- Froeschlé-Chopard, M. H. (2007). Dieu pour tous et Dieu pour soi. Histoire des confréries et de leurs images à l'époque moderne. Paris: L'Harmattan.
- García Codrón, J. C. (2000). La reconstrucción del clima en época preinstrumental. Santander: Universidad de Cantabria.
- García Torres, A. (2017). La religiosidad popular frente a las sequías en la ciudad de México (1700-1760). *Temas americanistas*, 38, pp. 32-56.
- García Torres, A. (2021). «Este país ya no es la Nueva España, aquella que conquistó Cortés»: meteorología adversa y crisis agrícolas en el Valle de México. *Revista de Historia Moderna: Anales de la Universidad de Alicante* (ejemplar dedicado a: Afrontando el desastre: riesgo, prevención y gestión de la calamidad en la Edad Moderna), 39, pp. 189-217.
- García Torres, A. (2000). « Justice, injustice, parajustice et extrajustice », *Crime, histoire et sociétés*, 4 (1), pp. 103-120.
- Garnot, B. (2000a). Justice et société en France aux XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles, Paris: Ophrys.

- Garnot, B. (2000b). Justice, injustice, parajustice et extrajustice. *Crime, histoire et sociétés*, 4 (1), pp. 103-120.
- Gozalbes Cravioto, E. y García García, I. (2007). La primera peste de los Antoninos (165-170). Una epidemia en la Roma Imperial. *Asclepio*, 59 (1), pp. 7-22.
- González Lopo, D. L. (2007). El impacto y las consecuencias del terremoto de Lisboa en Galicia. In A. Cristina Araújo (orgs.). *O Terramoto de 1755: Impactos históricos* (pp. 97-111). Lisboa: Livros Horizonte.
- González Lopo, D. L. (2008). Sacudidos en los cuerpos y en las almas. La actividad sísmica en Galicia durante la segunda mitad del siglo XVIII: un análisis de sus efectos materiales y espirituales. *Rudesindus. Miscelánea de arte y de cultura*, 4. pp. 107-140.
- González Fernández, M. A. (2000). Las crisis de subsistencias y epidémicas en las villas de Vigo y Bouzas (1620-1890). *Boletín del Instituto de Estudios Vigueses*, 6, pp. 87-105.
- González-Álvarez, R. (2005). Paleoclimatic evolution of the conditions. *Journal of Marine Systems*, 54 (1), pp. 245-260.

- Lachiver, M. (1991). *Les annés de Misère: La famine au temps du Gran Roi, 1680-1720*. París: Fayard.
- Le Roy Ladurie, E. (1967). *Historie du climat depuis l'an mil*. París: Flammarion.
- Le Roy Ladurie, E. (2018). *Historia humana y comparada del clima*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Lopes, M. A. (1989). *Mulleres, espaço e sociabilidade. A transformação dos papéis femininos à luz das fontes literárias (segunda metade do século XVIII)*. Lisboa: Livros Horizonte.
- Martín García, A. (2005) *Religión y sociedad en Ferrolterra durante el Antiguo Régimen: la VOT seglar franciscana*. Ferrol: Concello de Ferrol.
- Martín García, A. (2017). *La Orden Tercera Franciscana en la península ibérica: de sus orígenes medievales a su eclosión en la Edad Moderna*. *Archivo Ibero-Americano*, 77 (284), pp. 69-97.
- Martín García, A. (2021). *El franciscanismo secular en España, Portugal y América durante la Edad Moderna*. *Archivo Ibero-Americano*, 81 (292-293), pp. 7-10.

- Martínez Cortizas, A. y Pérez Alberti, A. (1999). Atlas climático de Galicia, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Martínez Leiva, G. (2022). Mariana de Neoburgo, última reina de los Austrias. Vida y legado artístico. Madrid: Centro de Estudios de la Europa Hispánica.
- Pérez García, J. M. (1979). Un modelo de sociedad rural de Antiguo Régimen en la Galicia costera: la Península de Salnés (jurisdicción de la Lanzada) (tesis doctoral). Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España.
- Pierre, A. (1987). Le climat en Europe au Moyen Âge, Paris: EHESS.
- Rey Castelao, O. y Rial García, S. (2009). La historia de las mujeres en Galicia (siglos XVI-XIX). Vigo: Nigratrea.
- Rey Castelao, O. (1999). La Orden Tercera franciscana en el contexto del asociacionismo religioso gallego en el Antiguo Régimen: la VOT de la villa de Padrón, Archivo Ibero-Americano, 59 (232), pp. 3-48.
- Saz Sánchez, M. A., Creus Novau, J. y Cuadrats Prats, J. M. (2004). La Pequeña Edad de Hielo en Galicia. Reconstrucción de las

- temperaturas de Labacolla entre los siglos XVI y XIX. *Xeográfica*, 4, pp. 141-161.
- Simiz, S. (2002). *Confréries urbaines et dévotion en Champagne (1450-1830)*. Villeneuve-d'Ascq: Presses universitaires du Septentrion.
- Vázquez Bello, P. (2021). Mujeres ricas vestidas de ceniz. La feminización de las fraternidades terciarias franciscanas en el Noroeste Peninsular, ss. XVII y XIX". *As mulheres nos caminhos da História* (pp. 180-193). Braga: Universidade do Minho-ICS.
- Vázquez Bello, P. (2023a). *Religión y poder. La Venerable Orden Tercera de San Francisco en el Noroeste Hispánico*. (Tesis doctoral). Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, España.
- Vázquez Bello, P. (2023b). *Mediación, negociación y acuerdo. La conflictividad de la Venerable Orden Tercera franciscana de Galicia en la Edad Moderna. Los entramados sociales y políticos en la Edad Moderna* (pp. 2905-2921). Vitoria-Gasteiz-Madrid:

Fundación Española de Historia Moderna.

Vázquez Bello, P. (2023c). Escándalo, violencia y mediación. Conflictividad en la Venerable Orden Tercera franciscana de Galicia en la Edad Moderna. En O. Rey Castelao, A. Rodríguez Lemos, P. Vázquez Bello; D. Mena Acevedo, et alii. (eds.). Conflictos y resistencias en la Edad Moderna. De los hechos a las palabras (pp. 327-366). Santiago de Compostela: Ed. Alvarellos.

Vedía y Goossens, E. (1845). Historia y descripción de la ciudad de la Coruña. A Coruña: Imprenta de Domingo Puga.

Vide, J. M. y Barriendos, M. (1995). «The use of rogation ceremony records in climatic reconstructions; a case study from Catalonia (Spain)», Climatic Change, 30 (2), pp. 201-222.

Virgil, M. (1986). La vida de las mujeres en los siglos XVI-XVII. Madrid: Siglo XXI

Actores, objetos y representaciones: aportes para una historia de la temprana modernidad europea (siglos XVI-XVIII) reúne estudios que, desde diversas disciplinas y enfoques, invitan a repensar la Europa moderna atendiendo a la interacción entre sujetos, prácticas culturales y dispositivos simbólicos.

El volumen propone una mirada amplia y plural sobre los siglos XVI al XVIII, explorando cómo narrativas, saberes y materialidades configuraron experiencias y visiones del mundo.

En su conjunto, el libro ofrece una aproximación dinámica y multifacética a la temprana modernidad europea, revelando los vínculos entre representaciones, prácticas y actores que dieron forma a un mundo en continua redefinición.



UNIVERSIDAD NACIONAL
de MAR DEL PLATA

ISBN 978-987-811-239-8

