

SORTÍLEGAS, ADIVINAS Y CONJURADORAS: INDICIOS DE UNA RELIGIOSIDAD PROHIBIDA

per

José V. Boscá Codina
(UNIVERSITAT DE VALÈNCIA)

Lejos del discurso histórico tradicional, la "historia de las gentes sin historia" forma parte ya del quehacer cotidiano de aquellos que se interrogan sobre las sociedades del pasado. Aunque sigue siendo escaso el conocimiento del que se dispone en la actualidad sobre las "actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etc., propios de las clases subalternas en un determinado periodo histórico",¹ la coherencia y particularidad que se otorga a todo ese conjunto queda reflejada en la aceptación, finalmente consolidada, del término *cultura popular*.² En este nuevo espacio de investigación se han formulado diversas hipótesis, a veces controvertidas, respecto a las relaciones -históricamente diferenciadas- entre la "alta cultura" o "cultura oficial" y la cultura de las clases subalternas, "baja cultura" o "cultura popular".³ Con todo, la oposición, el enfrentamiento dialéctico entre ambos niveles de cultura, ampliamente documentados en la producción histórica actual, constituyen -en palabras de J. Le Goff-⁴ el "hilo conductor", la "herramienta de análisis" más

¹ Cfr. GINZBURG, C. (1986) *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Ed. Muchnik. La cita en la p.14.

² La reciente historia del concepto *cultura popular* ha sido objeto de estudio por parte de BURKE, P. (1982) El "descubrimiento" de la cultura popular, *Debats, (Valencia)*, 1, 73-77. Respecto a las causas de la situación descrita por Burke, y en un tono evidentemente crítico, C. GINZBURG (1986, p. 14) afirma lo siguiente: "Solo a través del concepto de "cultura primitiva" hemos llegado a reconocer la entidad de una *cultura* entre aquellos que antaño definíamos de forma paternalista como "el vulgo de los pueblos civilizados". La mala conciencia del colonialismo se cierra de este modo con la mala conciencia de la opresión de clase".

³ Cfr. GINZBURG, C. (1982) Entrevista, *Debats, (Valencia)*, 1, 108-109; p. 109. Véase también, BURKE, P. (1982), p. 75, y MULLETT, M. (1990) *La cultura popular en la Baja Edad Media*, Barcelona, Ed. Crítica.

⁴ Cfr. LE GOFF, J. (1983) *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente Medieval*, Madrid, Ed. Taurus, p. 14.

apropiada para el estudio de la historia de la cultura en la Europa preindustrial. En efecto, pese a las diferencias regionales y a los cambios que pueda albergar esta dilatada secuencia temporal, una constante la atraviesa, hasta cierto punto la identifica y, en cualquier caso, la diferencia de los siglos posteriores, de la sociedad industrial que ha llegado hasta nuestros días. Ese hilo conductor nos sitúa ante una realidad cultural compleja y bipolar, que viene caracterizada por la coexistencia y las relaciones entre dos niveles de cultura, determinados a su vez por su respectivo canal comunicativo: la oralidad y la escritura. Un tiempo, pues, ajeno aún a la uniformización cultural, o lo que es lo mismo, un tiempo en el que los modos de pensamiento y las consiguientes pautas comportamentales, la producción de ideas y creencias, no constituyen un monopolio más en manos de las clases dominantes.

Contemplando como punto de partida este marco general, y circunscribiendo el análisis a un ámbito concreto, algunas cuestiones parecen mostrarse particularmente reveladoras. Así, la religiosidad de las clases subalternas y su dimensión cultural, al margen de los modelos de pensamiento propios de la alta cultura –aunque en perpetua relación dialéctica con la misma–, el protagonismo de la mujer en determinadas prácticas relacionadas con “esa otra religiosidad” –prohibida– y el grado de autonomía en el que se desenvuelve la cultura popular –indisociablemente unido al margen de tolerancia/represión ejercido por la cultura oficial–, constituyen un conjunto de problemas en torno a los cuales vale la pena incidir.

La observación se circunscribe al área catalana peninsular durante el siglo XIV, aunque el propio objeto de análisis determine necesariamente la transgresión de estos límites espacio-temporales. Los testimonios, evidentemente, son indirectos. No puede ser de otro modo cuando se pretende sondear en las creencias, en el imaginario colectivo de los que nunca escribieron. De esas visiones del mundo, en muchas ocasiones, no queda más que la constatación de unas prácticas prohibidas, llevada a cabo, además, por parte de aquellos que las persiguieron. Aun así, dichas prácticas remiten al mundo mental que las hizo posibles y constituyen, por tanto, un primer punto de partida, un indicio en absoluto despreciable.

Los sortilegios, adivinaciones y conjuros, de los que nos hablan los registros de visitas pastorales a lo largo de todo el siglo XIV,⁵ son algunas

⁵ Se han utilizado algunos de los registros de visita correspondientes a las diócesis de Barcelona, Tortosa y Valencia, con una cronología que va de 1303 a 1389 como años límite.

de esas prácticas oficialmente prohibidas. Los testimonios de su persecución ofrecen una posibilidad de acercamiento a la religiosidad popular, a la forma en que las clases subalternas percibían el mundo que les rodeaba, la divinidad o las distintas "fuerzas del más allá"; pudiendo objetivar, así, algunos de los contenidos característicos de la cultura popular en época medieval, donde una particular forma de entender la religión parece estar informando la práctica totalidad de las manifestaciones sociales.

Al examinar el conjunto de las personas procesadas por esta causa se constata una primera realidad: el protagonismo destacado, aunque no exclusivo, de la mujer.⁶ Ya en el siglo XIII, y al otro lado de los Pirineos, Humbert de Romans, dirigiéndose a los predicadores:

"... les ponía en guardia contra "las pobres mujeres" de los pueblos, que muestran "una gran inclinación hacia los sortilegios, que usan para ellas mismas, para otros casos, para sus hijos cuando se encuentran enfermos, o para sus animales con el fin de protegerlos contra los lobos".⁷

Estos registros han sido editados, parcialmente, por: MARTÍ I BONET, J.M. et. al. (1984) *Processos de l'Arxíu Diocesà de Barcelona*, Barcelona, Ed. Departament de Cultura de la Generalitat de Catalunya. GARCÍA EGEA, M^a T. (1990) *Un libro de visitas pastorales de la diócesis de Tortosa (1314-1316)*, Valencia, Tesis de Licenciatura inédita. La publicación del conjunto de las visitas pastorales de época medieval, conservadas para la diócesis de Valencia, estará en breve a disposición de los investigadores en una edición a cargo de M^a.M. Cárcel Ortí y el que esto escribe. Ha resultado también de gran utilidad la edición de diversos textos procedentes de los registros de visita de Barcelona y Gerona, así como el estudio realizado sobre los mismos por PERARNAU I ESPELT, J. (1982) *Activitats i fórmules superticioses de guarició a Catalunya en la primera meitat del segle XIV, Arxíu de Textos Catalans Antics, (Barcelona), 1, 47-78.*

⁶ Los distintos autores que han estudiado los registros de visita ya mencionados, coinciden en este punto: Cfr. PERARNAU I ESPELT, J. (1982), p. 65; MARTÍ I BONET, J.M. et. al. (1984), p. 37; GARCÍA EGEA, M^a T. (1990), p. 141. En Valencia hemos contabilizado 11 casos, en la documentación conservada para los años 1383 a 1389 (Archivo Diocesano de Valencia (=A.D.V.), Sección I. Fondo II. *Visitas Pastorales*. Caja 132, fols. 25 r., 121 r., 125v., 126 r., 140 r., 141 v., 142v. y 143 r.). De ellos, 7 de los acusados son hombres y sólo 4 mujeres. En cualquier caso, y más aún considerando que las valoraciones cuantitativas, en este tipo de documentación, pueden resultar peligrosamente deformantes, deberíamos tener en cuenta no sólo a las personas acusadas, sino también a aquellos-as que requerían sus servicios. Cuando la documentación hace alguna referencia a estos últimos (*Ibidem*, fol. 140r.), aparece nuevamente la mujer en primer plano. Con todo, otros testimonios de índole diversa, como la predicación de Vicent Ferrer en Valencia –a la que nos referiremos más adelante–, no hacen más que confirmar ese protagonismo.

⁷ Cfr. SCHMITT, J.-C. (1984) *La herejía del santo lebré. Guinefort, curandero de niños desde el siglo XIII*, Barcelona, Ed. Muchnik. La cita en p. 53.

Aproximadamente un siglo más tarde, desde el norte de Cataluña hasta el País Valenciano, las mujeres acaparan igualmente el protagonismo de estas expresiones o manifestaciones de la religiosidad popular. El papel destacado de la mujer, en este sentido, no alcanza únicamente a quienes se erigen en intermediarios entre los simples mortales y las fuerzas del "más allá", usurpando así la labor propia de los intermediarios oficiales—el clero—, sino que afecta igualmente a la amplia base social que participaba de las actividades mencionadas. La mujer, introductora del pecado original entre los hombres, contemplada por tanto con todas las suspicacias imaginables por parte del pensamiento eclesiástico a lo largo de toda la Edad Media, y relegada por la misma razón a un segundo plano en el seno de la alta cultura, aparece, en cambio, ocupando un lugar inequívocamente destacado en el ámbito de las creencias y prácticas propias de las clases populares.

Algunas mujeres fueron acusadas de hacer conjuros "propter infirmitatem hominum et puerorum et oculorum".⁸ En líneas generales, se puede afirmar que la sanación o curación de enfermedades constituye uno de los objetivos fundamentales por los que se recurre a estas prácticas. En algunos de sus sermones, Vicent Ferrer hacía referencia a la frecuencia y naturalidad con que se aludía al hecho en sí:

*"... les dones iran-se a confessar, e diran: "L'infant ere malalt e no havia metge, e aní al conjurador". "Fals", dirà lo confessor, "pecat haveu", e elles deffendran-se que com lexàran morir l'infant: més valdrie morir..."*⁹

De igual modo, en unas comunidades predominantemente agrarias, no podía faltar la misma preocupación respecto a los animales domésticos. A sanar animales enfermos se dedicaba una mujer cuyo interrogatorio pone de manifiesto, al igual que en otros casos, el modo en que llevaba a cabo su labor, o más exactamente, las palabras que pronunciaba con tal fin. Junto a ellas, como un todo indisoluble, la curandera rezaba el "*Pater Noster III vicibus...*"¹⁰

⁸ Cfr. MARTÍ I BONET, J.M. et. al. (1984), p. 97.

⁹ Cfr. VICENT FERRER, Sant (1975) *Sermons*, Vol. III. A cura de Gret Schüb, Barcelona, Ed. Barcino, p. 206.

¹⁰ Cfr. GARCÍA EGEA, M^a T. (1990), p. 248. En otro caso similar, esa conjunción de palabras, con fuentes distintas, queda reflejada en el propio lenguaje documental con los siguientes términos: "*Idem dixit Catalana per sacramentum, se uti conjuratione oculorum, cum "Pater noster" et "Ave Maria", et quibusdam verbis profanis mixtis cum verbis divinis, que dixit*" (Cfr. PERARNAU I ESPELT, J. (1982), p. 67).

Si la enfermedad es una de las causas principales por las que se recurre a estas prácticas, no es menos frecuente que las mismas incluyan una particular "lectura" de la religión oficial, como la que muestra el caso anterior; concretamente de las oraciones o rezos que le son propios y, más en particular, del poder que estos puedan entrañar o proporcionar a quien haga uso de ellos, teniendo en cuenta también la forma de utilización de los mismos. Algo que, con particular claridad, queda ejemplificado en el proceso seguido contra Na Gueraula Codines, una famosa curandera y adivina de Subirats. Esta mujer, cuyo apellido bien podría proceder de la casa o el *mas* donde vivía su familia, en una de las ocasiones en que tuvo que dar explicaciones de sus actividades ante la justicia eclesiástica, ofreció el siguiente testimonio:

"Et veniens citata ante presentiam dicti domini episcopi ad monasterium sancti Cucufatis, iurata dixit et confessa fuit se pro diversis infirmitatibus fecisse coniurationes et invocationes Dei et sanctorum, dicendo "Credo in Deum", et "Pater Noster", et "Ave Maria", et subsequenter dicit:

*"Conjur-te, gota,
 conjur-te tota,
 conjur-te per Déu
 e per madona sancta Maria
 per los sens e per les sentes que auia:
 que así no pusques aturar
 ni esses caschar
 ni popa machar
 ni dia passar
 ni punt donar
 ni rail metre.
 Per la cort celestial,
 que aquesta persona no aia mal"¹¹*

No cabe duda que la formula empleada en este conjuro presenta características particularmente interesantes, más aún si tenemos en cuenta que no se trata de un caso excepcional, sino que presenta una estructura común a este tipo de prácticas, en las que es frecuente encontrar muestra esa elocuente invocación a toda la corte celestial.¹² Una cuestión particularmente significativa, a la que aluden también otros testimonios. Concretamente, la predicación vicentina en el término de Valen-

¹¹ Cfr. PERARNAU I ESPELT, J. (1982), pp. 58-64 y docs. 3, 4, 6 y 7 (el texto citado en pp. 67-69). Véase también: MARTÍ I BONET, J.M. et. al. (1984), pp. 38-39.

¹² Véase, PERARNAU I ESPELT, J. (1982), p. 59.

cia, a la que ya se ha hecho alusión, da buena prueba de ello. Así, testimoniando una realidad bien conocida, y que al mismo tiempo se pretende combatir, los sermones del dominico ponen de manifiesto la inevitable presencia de Dios en las fórmulas verbales que acompañaban la realización de estas manifestaciones inequívocas de la religiosidad popular:

*"Una vegada ere una dona que sofferie febra quartana, e anà a l'adeví, e donà-li hun breu e deye axí: "Na Juliana, que ha febra quartana, Déus li dó mala setmana, a ella e a tota la companya".*¹³

Del mismo modo, el predicador denuncia el uso ilícito de las Sagradas Escrituras, poniendo de relieve, a su vez, el resultado de una hipotética alfabetización, más política o ideológica que real, basada en el conocimiento memorístico de unos determinados textos, cuya estructura poética facilitaría el recuerdo de los mismos:

*"Fetilleries dyabolicsals: açò són adevins e adevines, sortillers e sortilleres, qui ab versos del Psaltiri, a ab pa, ampolles o ab tallador, etc..."*¹⁴

Teniendo en cuenta todo ello, lo que parece importante señalar es que detrás de esa invocación, de esas oraciones o fragmentos de las Escrituras ilegítimamente utilizados, no sólo Gueraula Codines y otras mujeres como ella, sino —y sobre todo— un indeterminado, pero importante número de personajes anónimos, demuestra tener una particular visión de la divinidad y de los poderes que emanan de la misma. Una visión al margen de la religión oficial. Prohibida, institucionalmente excluida, pero absolutamente presente en la sociedad del momento; en la realidad social, cultural y religiosa de unas comunidades perturbadas, tan sólo momentáneamente, por la presencia del visitador episcopal.

Ante tal interpretación taumatúrgica de los ritos, oraciones y demás atributos de la religión oficial, momento de encuentro entre esta y la religiosidad popular, se vislumbra el carácter dinámico del mundo de creencias y prácticas propias de las clases subalternas. La religiosidad popular no constituye, en ningún caso, una realidad inmóvil y residual, cuyo núcleo sólido sería esa "otra religión" venida del paganismo. Por el contrario, una dinámica de adecuación constante a la praxis cotidiana

¹³ Cfr. VICENT FERRER, Sant (1975), p. 101. Se puede ver además otro caso que, junto a este, aparece citado en la obra de SCHIB, G. (1977) *Vocabulari de Sant Vicent Ferrer*, Barcelona, Ed. Rafael Dalmau, p. 247.

¹⁴ Cfr. VICENT FERRER, Sant (1932) *Sermons*, Vol.I. A cura de Josep Sanchis Sivera, Barcelona, Ed. Barcino, p. 101.

será lo que caracterizará la elaboración de las creencias y prácticas populares¹⁵. Un dinamismo, una marcada permeabilidad a la incorporación de nuevos contenidos, completamente al margen de la intolerancia propia del oficialismo religioso. Y justamente como reflejo de este terreno normativo, elaborado a su vez a partir de la realidad sociocultural que caracteriza gran parte del territorio al que venimos refiriéndonos, se encuentran algunas de las cuestiones por las que debía interesarse el obispo, o su vicario general, en el momento de la visita a las distintas comunidades de su diócesis. La mera convivencia, bajo el mismo techo, entre cristianos, musulmanes y judíos resulta de por sí sospechosa, y susceptible por ello de ser corregida allí donde se constate.¹⁶ Sin embargo, frente a la norma se alza una realidad bien distinta. Efectivamente, tal y como ha sido enunciado ya en el caso del País Valenciano, en estos momentos no se ha producido aún la ruptura, el recelo, el aislamiento entre los dos componentes fundamentales del campesinado: moros y cristianos.¹⁷ Muy al contrario, la adscripción oficial a una u otra de las tres religiones que conviven en estas tierras no representa ningún freno a las relaciones que sus miembros mantienen entre sí, cuando menos a nivel de las prácticas o actividades a las que venimos refiriéndonos. Es por ello que, en Quatretonda, era pública y notoria la vinculación entre Dolça, una mujer cristiana, y un musulmán, acusados ambos de prácticas adivinatorias:

*"Interrogatosi dicta Dulcia utitur de fatilis et dixit quod fama publica est in dicto loco quod dicta Dulcia conversatur cum quodam sarraceno que vocatur Mahomedeto, lo Negrello, et facit aliquas fatillas..."*¹⁸

¹⁵ Cfr. VOVELLE, M. (1985) *Ideologías y mentalidades*, Barcelona, Ed. Ariel, p. 130; y MULLETT, M. (1990), p. 52.

¹⁶ Barcelona. Biblioteca de Catalunya, ms. 1276. Sobre este manuscrito misceláneo, que incluye, entre otras cosas, lo que podríamos denominar un "formulario" o "manual" acerca del modo en que llevar a cabo la visita pastoral, y que fue propiedad de Jaime de Aragón (obispo de Tortosa desde 1362 hasta 1369, y de Valencia desde este último año hasta 1396, año de su muerte), véase BOSCA CODINA, J.V. (1990) *Visitas pastorales de la diócesis de Valencia (1383-1389)*, Valencia, Tesis de Licenciatura inédita, pp. 34-39 y notas 34 y 43, donde se incluye la transcripción íntegra del fragmento relativo a este tema. Agradezco al Prof. F. GIMENO BLAY su ayuda en el estudio y transcripción de dicho manuscrito. Puede encontrarse también una descripción general de su contenido, así como un estudio del formulario de documentos que incluye en: GALINDO ROMEO, P. (1934) El formulario del obispo D. Jaime de Aragón (siglo XIV), *Revista Universidad*, (Zaragoza), 11, 319-340.

¹⁷ Cfr. FURIO, A.; GARCÍA, F. (1986) Del dia i la nit. Actituds i comportaments al món rural medieval valencià, *Lullal, Revista de història i cultura, (La Safor)*, 9, 42-52. La cita en p. 43.

¹⁸ A.D.V. Secc. I, Fondo II, V.P. Caja 132, fol. 141 v. Esta mujer, a la que se refiere el texto que hemos citado, aparece, además, vinculada al vicario de la iglesia de Llutxent, el cual "...

Por la misma razón, cuando la fama o el prestigio de uno de estos "intermediarios espirituales" sea grande, los interesados, sin que medie prejuicio "religioso" alguno, recurrirán a él aun cuando ésto suponga desplazamientos de una población a otra. De ello da cuenta, entre otros casos, uno de los que aparecen en la visita de 1389 a la iglesia de Ternils:

*"Item dicitur quod quedam mulier vidua qua vocatur Na Celma, qua moratur en Curgullada, fuit ad quemdam sarracenum simul cum Bernardo Borraç, genero suo, pro devinando..."*¹⁹

Con todo, los contactos, las relaciones que aquí se evidencian escapan al ámbito de lo normativo y, sobre todo, a los modos de conocimiento propios de la alta cultura. Tal y como afirma R. Manselli: "...il modo de conoscenza di una fede non si può ridurre al solo momento intellettuale".²⁰ Es justamente por ello que se constata, en los testimonios utilizados, un uso ilícito de las oraciones, de los textos bíblicos, o de la misma divinidad. A la hora de explicar la génesis de tales creencias, algunos autores han afirmado que la propia Iglesia Católica podría ser la causante, o estar en el origen de las mismas, puesto que propiciaba el uso de las oraciones con el fin de influir sobre la naturaleza o en los trabajos propios de la comunidad.²¹ Sin duda, pero es posible también que se llegara al mismo resultado aun sin pretenderlo. Esto es, como producto del choque, del

est difamatus quod habet rem cum quadam vidua vocata. Na Dolça, que fuit uxor Raimundi Camerasa, que est difamata de fatillis, et etiam cum quondam sarraceno qui moratur in Beniculet termini dicti loci, fecit aliqua expedimenta et dicta Dolcia fecit venire dictum sarracenum vocatum Mahomadexo, àlias lo Negret, ut provideret et faceret fatillis" (ibidem, fol. 140 r.).

¹⁹ A.D.V. Secc.I, Fondo II, V.P., Caja 132, fol. 143. Otros casos, en los que se constatan estos desplazamientos entre distintas poblaciones, pueden verse en el trabajo de PERARNAU I ESPELT, J. (1982, pp. 53-54). Uno de ellos presenta una situación similar a la que hemos citado, aunque en esta ocasión se trate de una mujer judía a la que acudían cristianos para solicitar sus servicios. Se puede citar también el viaje que, por encargo de uno de los cátaros exiliados a Morella, realizó Arnaud Sicre d'Ax en busca de un adivino sarraceno que vivía en la ciudad de Calanda (Cfr. DUVERNOY, J. (1987) *La captura del cátaro Bélibaste. Delación ante el tribunal de la Inquisición de Pamiers, el 21 de octubre de 1321*, Barcelona, Ed. Muchnik, pp. 60-63).

²⁰ Cfr. MANSELLI, R. (1983) "Introduzione", en: *La religiosità popolare nel Medio Evo*. A cura di Raoul Manselli, Bologna, Ed. Il Mulino, pp. 9-46. La cita en p. 11.

²¹ Cfr. MULLETT, M. (1990), p. 52. Sobre esta actitud eclesiástica a la que acabamos de referirnos, deben tenerse en cuenta también las consideraciones que, muy a propósito, plantea DUBY, G. (1968) *The diffusion of cultural patterns in feudal society, Past and Present, (Oxford)*, 39, 3-10; para quien la vanguardia eclesiástica, conscientemente, con el fin de captar una audiencia popular, aceptó algunas de las tendencias difusas, ideas generales e imágenes mentales ampliamente difundidas en los estratos más bajos de la sociedad.

extrañamiento, del encuentro entre dos modelos de pensamiento distintos. Es evidente que cuando Vicent Ferrer, en el curso de su predicación contra aquellas/os que practicaban los sortilegios o recurrían a los mismos, afirma: “*Si vols bona sortillera recorri a la Verge Maria o, si es malalt, prent la medicina, ço és lo nom de Ihesus fent la creu*”;²² está recurriendo al uso de la metáfora, una figura retórica cuya interpretación no plantearía problema alguno en el seno de la cultura ilustrada. Sin embargo, el resultado podría ser paradójico si el auditorio fuera absolutamente ajeno a estas estrategias del discurso a las que recurre en este caso el predicador. La situación hipotética a la que nos estamos refiriendo, si bien no puede ser verificada en este caso concreto, sí es posible ponerla en relación con las consideraciones de C. Ginzburg a propósito de la metáfora en el *corpus* cultural de Menocchio:

“Las imágenes que constelan el *Florilegio de la Biblia* tienen un evidente y exclusivo propósito didáctico: ilustran con ejemplos fácilmente comprensibles la argumentación que se desea transmitir al lector. La función de la metáfora en los discursos de Menocchio, es distinta, en cierto modo opuesta. En un universo lingüístico y mental como el suyo, marcado por el literalismo más absoluto, también las metáforas se toman rigurosamente al pie de la letra”.²³

En cualquier caso, y considerando, por supuesto, que los mecanismos seguidos en la elaboración de las creencias populares podían ser diversos, y no exentos de la propia creatividad de las clases subalternas, ahora estamos frente a un resultado concreto, que se traduce en el uso ilícito de textos propios de la religión oficial. Utilización, en suma, de aquello a lo que se otorga un determinado poder, y que puede colaborar a conseguir lo que se persigue. Expresión, pues, de una religiosidad profundamente pragmática. Unos “intermediarios espirituales” –en gran parte de los casos mujeres– ponen sus “saberes” a disposición de la comunidad –en donde surge y reside su propia legitimación–, con el fin de dar solución a los problemas cotidianos de la misma. En el fondo, en el sustrato de esta particular religiosidad, subyace uno de los elementos característicos de la cultura de base agraria en la que se inscriben y explican las manifestaciones estudiadas aquí. Exactamente esa visión del mundo en la que surge y toma forma “lo grotesco”, “la degradación, o sea la transferencia

²² Archivo Capitular de Valencia (=A.C.V.), ms. 276, fol. 26. Citado sólo parcialmente en: SCHIB, G. (1977), p. 138.

²³ Cfr. GINZBURG, C. (1986), pp. 106-107.

al plano material y corporal de lo elevado, espiritual, ideal y abstracto".²⁴ En este sentido, la afirmación de P. Camporesi es rotunda: "*Il corpo è il punto centrale, generativo, dell'enciclopedia contadina*".²⁵

Descender desde "lo alto" hasta "lo bajo". Servir al cuerpo. Evitarle la enfermedad y, por tanto, su correlato fatal, la muerte. Satisfacer sus necesidades alimenticias y ayudarle a conservar lo que es suyo. Mantener el entendimiento entre los conyuges o solucionar problemas de índole sexual o amoroso. Para todo ello puede recurrirse a las fuerzas del "más allá".²⁶ Hemos visto algunas formas de hacerlo. Oficialmente prohibidas, pero no por ello menos practicadas, y en consecuencia, signo manifiesto del grado de autonomía, de la vitalidad que en este momento y contexto históricos demuestra la cultura popular. Cultura, en el sentido más amplio de este término,²⁷ con un importante componente religioso, pero matizando, eso sí, el contenido de este último concepto. Tal y como ha señalado ya M. Mullett:²⁸ "El ámbito de la "religión" era mucho más amplio que el de la mera fe y la buena conducta, o las creencias ortodoxas oficiales". Con ella, o a través de la misma –siguiendo al mencionado autor–, el campesinado de la Europa medieval y moderna trató de "controlar las relaciones comunitarias, el clima, el cultivo, la enfermedad y la muerte".

Podemos hablar, pues, de una manifiesta dualidad cultural que, en nuestro ámbito, y a lo largo de todo el siglo XIV, se muestra incuestionable. Y precisamente porque esa dualidad cultural es un hecho, como lo es también el que el bajo clero rural, por su origen o extracción social, así como por la inoperancia de los mecanismos de adoctrinamiento a los que pudiera verse sujeto, se sitúa en el ámbito cultural de las clases subalternas, es por lo que no resulta en absoluto sorprendente encontrar casos en

²⁴ Véase BAJTIN, M. (1988) *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Madrid, Ed. Alianza. La cita en p. 24.

²⁵ Cfr. CAMPORESI, P. (1985). La formazione e la trasmissione del sapere nelle società pastorile e contadine, *Estudis d'Història Agraria, (Barcelona)*, 5, 77-89; *vid.* p. 82.

²⁶ Cfr. VICENT FERRER, Sant (1975), pp. 29, 101 y 249-250.

²⁷ Sentido que le otorga P. Burke, uno de los máximos especialistas sobre el tema, al definir la cultura como "un sistema de significados, relaciones y valores compartidos juntamente con las formas simbólicas–acciones, gestos–en los que se expresan o traducen" Cfr. GINZBURG, C. (1982) Unidad y variedad de la cultura popular, *Debats (Valencia)*, 1, 84-92; *vid.* p. 88. Un punto de vista que igualmente comparte M. MULLETT (1990, p. 18), al hacer las siguientes consideraciones: "En su forma más amplia, "cultura" puede abarcar los métodos de trabajo, el ocio, la vida familiar, la totalidad de las artes, la religión, la política y la enseñanza, prácticamente todo lo que constituye la vida humana".

²⁸ Cfr. MULLETT, M. (1990). Las citas en pp. 52 y 18 respectivamente.

los que el recurso a los sortilegios o a las prácticas adivinatorias viene protagonizado por los mismos eclesiásticos:

*"Bernardus Dala (?), clericus stabilitus in dicta ecclesia, habuit recursum ad sortilegos et divinos pro recuperatione calicum et custodie predictorum..."*²⁹

Indicios, pues, de un *corpus* cultural al que nos hemos referido en algunos de sus aspectos, y que en muchas otras de sus manifestaciones muestra, igualmente, su distanciamiento frente a la norma institucionalmente establecida. Basta un recorrido completo por alguno de los registros de visita mencionados para comprobar una habitual y, a todas luces, desculpabilizada convivencia con el "pecado". La situación que estos visitantes encuentran en su periplo, a través de una sociedad fundamentalmente rural y a lo largo de todo el siglo *xiv*, aparece inscrita de hecho, con más o menos oposición—según de que cuestiones se trate—en el cuerpo social; y como prueba de ello, no se observan significativas muestras de ocultamiento. Muy al contrario, la observación de esta realidad social pone de manifiesto la dimensión limitada que alcanza la aculturación cristiana en gran parte de la sociedad del momento.

Frente a esta situación general, como en particular hacia los sortilegios, adivinaciones, conjuros, etc., las autoridades eclesiásticas locales, atendiendo a sus actuaciones concretas, no muestran signos de excesiva beligerancia. Si con anterioridad a 1348, los obispos de Gerona, Barcelona y Tortosa distribuyen entre las/os acusadas/os penitencias más bien leves,³⁰ en la segunda mitad del siglo, el obispo de Valencia no sólo se limita a esta actitud, sino que, preocupado fundamentalmente por incrementar sus rentas, no dudará en evitar a cambio de ello la práctica de la visita pastoral,³¹ y con ello, la ocasión de perseguir tales contravenciones frente a la norma canónica.

Sin embargo, al mismo tiempo, dentro de los muros de las ciudades se amontonan las actuaciones, las palabras y los discursos de signo bien distinto. Las clases dominantes urbanas desarrollan estrategias de poder en las que el adoctrinamiento de las masas ocupa un lugar destacado, y en ese particular interés por las actitudes y los comportamientos cotidianos, o más allá, por las ideas, por lo real y lo imaginario de todos y cada

²⁹ Cfr. PERARNAU I ESPELT, J. (1982), p. 51, nota 9.

³⁰ Cfr. PERARNAU I ESPELT, J. (1982), pp. 65-66 y GARCÍA EGEA, M^a T. (1990), p. 142.

³¹ Cfr. A.C.V. Perg. 7666. Véase también CARCEL ORTÍ, V. (1986) *Historia de la Iglesia en Valencia*, Vol. I, Valencia, Ed. Arzobispado de Valencia, pp. 95-96.

uno de aquellos a quienes se pretende gobernar, contarán con la inestimable ayuda de los que bien pueden ser llamados "especialistas de la palabra". En efecto, franciscanos y dominicos protagonizan la participación eclesiástica en esta política de domesticación promovida por las autoridades urbanas. Así, destinando para ello una parte importante del presupuesto municipal, el *Consell* de ciudades como Valencia o Gandia requerirá los servicios de estos especialistas para llevar a cabo su política de adoctrinamiento y control social. Una política desarrollada, fundamentalmente, en dos líneas de actuación: la predicación y las representaciones moralizantes.³²

Sermones encendidos e intransigentes dedicarán su atención al acostumbrado recurso a las prácticas adivinatorias, a aquellas mujeres de las que se solicitaba la curación de un hijo, o un conjuro para ligar la voluntad del ser querido o deseado. De este modo, increpando a la pasividad del clero secular, y en un tono de indudable beligerancia, ese predicador por excelencia que fue Vicent Ferrer no duda en afirmar la complicidad con el diablo de aquellos que practican, o simplemente recurren, a los sortilegios, las adivinaciones, los conjuros o los hechizos. Semejantes blasfemos, que prestan honores divinos al diablo, haran pagar a justos por pecadores, puesto que hambres y pestes no seran mas que la consecuencia de la ira divina ante tanta iniquidad.³³ Recurso al miedo ante la amenaza de males tan conocidos como temidos. En suma, política de amedrantamiento en un combate que se presenta difícil, dilatado en el tiempo, multiforme y complejo. Según Francesc Eiximenis, un combate imprescindible para el buen orden de los asuntos eclesiásticos, pero igualmente necesario para el correcto funcionamiento de la comunidad. Los "*rectors de la cosa pública*" no pueden permitir que permanezcan en la comunidad personas que ponen en peligro la estabilidad de los matrimonios – "*radical fonament de la cosa pública*" – mediante el empleo de maleficios o procedimientos hechiceriles que tuerzan la voluntad de hombres y mujeres.³⁴ La única solución ante tales peligros es, pues, la expulsión, el aislamiento de esos enemigos del bien público.

³² Cfr. FERRER I FORTUNY, R. (1984) La paraula i la festa litúrgica a Gandia. Métopes Municipals de cristianització al s. XV, *Ullal, Revista d'història i cultura, (La Safor)*, 5, 16-26.

³³ Cfr. VICENTE FERRER, Beato, *Sermones Hyemales*, Lugduni, Apud haerades Iacobi Functae, 1558. Agradezco al Prof. León Estebán Mateo que pusiera en mi conocimiento y en mis manos esta edición de difícil acceso.

³⁴ Cfr. EIXIMENIS, F. (1927) *Regiment de la cosa pública*, Barcelona, Ed. Barcino. Véase el Cap. XXIV, especialmente pp. 137-140.

Con todo, pese al extremismo de tales actuaciones y propuestas, estamos lejos aún de la aniquilación de esa cultura de base agraria que fue patrimonio de las clases subalternas, cuando menos, a lo largo de toda la Edad Media. En este sentido, no deja de ser significativo que los mismos procedimientos empleados en el combate, la predicación y las representaciones moralizantes, tengan que recurrir a un ritual expresivo, a una simbología más próxima a la cultura popular que a la alta cultura: lo que bien puede ser interpretado como un signo más de cual es la correlación de las fuerzas en conflicto.³⁵ Ciertamente, vitalidad de la cultura popular, aunque, no cabe duda de ello, la lucha había comenzado ya en el interior de aquellas ciudades cuya gobernabilidad generaba la necesidad de nuevas estrategias de poder. Delimitar sus contornos y precisar la evolución histórica de las mismas, en relación al progresivo socavamiento y práctica exterminación de la cultura campesina, es posible que contribuya a un mayor conocimiento de las formas y mecanismos a través de los cuales se ejerce el poder. En última instancia, éste sigue siendo, como ya indicara M. Foucault,³⁶ " ... el gran desconocido".

³⁵ Cfr. FERRER I FORTUNY, R. (1984), p. 26.

³⁶ FOUCAULT, M. (1985) *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid, Ed. Alianza. La cita en p. 15.