

# ESTVDIOS MIROBRIGENSES

IV



Centro de Estudios Mirobrigenses  
C.E.C.E.L. - C.S.I.C.  
2017

ESTVDIOS  
MIROBRIGENSES



# Estudios Mirobrigenses



Centro de Estudios Mirobrigenses  
2017

ESTUDIOS MIROBRIGENSES  
N.º 4

Centro de Estudios Mirobrigenses  
Confederación Española de Centros de Estudios Locales (C.E.C.E.L.)  
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (C.S.I.C.)

*Consejo de Redacción:*

Presidente: JOSÉ IGNACIO MARTÍN BENITO  
Vocales: PILAR HUERGA CRIADO  
M.<sup>a</sup> PAZ DE SALAZAR Y ACHA  
JUAN JOSÉ SÁNCHEZ-ORO ROSA  
Secretaria: M.<sup>a</sup> DEL SOCORRO URIBE MALMIERCA

Portada: *Patio de la casa del mayorazgo de los Águila (Ciudad Rodrigo).*  
(Foto JIMB).

Contraportada: *Privilegio de Fernando II por el cual da a la Catedral y al Obispo la tercera parte de heredad del Rey en Ciudad Rodrigo y su término, haciéndole entrega también de la ciudad de Oronia, año 1168.*

© CENTRO DE ESTUDIOS MIROBRIGENSES

ISSN: 1885-057X

Depósito Legal: S. 491-2005

Imprime: Gráficas EUJOA, S.A.  
33199 Meres - Siero - ASTURIAS

A Pilar Magadán Chao

*In Memoriam*



## ÍNDICE

<b>PRESENTACIÓN</b> .....	9
<b>SECCIÓN ESTUDIOS</b>	
<i>Un artista en apuros: el Cabildo de la catedral de Ciudad Rodrigo contra Rodrigo Alemán</i> .....	13
ÁNGEL BERNAL ESTÉVEZ	
<i>El testamento de Antonio del Águila, obispo de Guadix y de Zamora</i> .....	33
JOSÉ IGNACIO MARTÍN BENITO	
<i>Gonzalo Vicioso Pacheco. Un laico mirobrigense, ¿teólogo heterodoxo? Año 1585</i> .....	59
JUSTO GARCÍA SÁNCHEZ	
<i>Magia, hechicería, género, sexualidad e Inquisición en Ciudad Rodrigo (1584-1614)</i> .....	91
JUAN JOSÉ SÁNCHEZ-ORO ROSA	
<i>Música y ceremonia en la Catedral de Ciudad Rodrigo en el Sínodo Diocesano del obispo Martín de Salvatierra (1592)</i> .....	123
FRANCISCO RODILLA LEÓN	
<i>Memorias del Puente de Barba del Puerco durante la Guerra de la Independencia</i> .....	151
MIGUEL ANGEL LARGO MARTÍN	
<i>Ciudad Rodrigo en la llamada “edad de plata”</i> .....	205
JOSÉ LUIS PUERTO	
<i>La Socampana mirobrigense</i> .....	225
ÁNGEL DE LUIS CALABUIG	
<i>El Carnaval de Ciudad Rodrigo en el primer lustro del siglo XX (1901-1905)</i> .....	255
JUAN TOMÁS MUÑOZ GARZÓN	

<i>Agrónimos y otros topónimos menores de Robleda: los nombres del suelo en el sistema de explotación tradicional</i> .....	281
ÁNGEL IGLESIAS OVEJERO	
<b>SECCIÓN VARIA</b>	
<i>Obituario de Pilar Magadán Chao (1942-2016)</i> .....	311
José Ramón Cid Cebrián	
<i>Balada en esperanza para despedir a Pilar Magadán Chao</i> .....	321
SANTIAGO CORCHETE GONZALO	
<i>Acercamiento a la figura de Enrique García Medina</i> .....	325
CARLOS GARCÍA MEDINA	
<b>CONMEMORACIÓN XXV ANIVERSARIO DE LA CREACIÓN DEL CENTRO DE ESTUDIOS MIROBRIGENSES (1991-2016)</b>	
<i>Acto de imposición de la insignia del Centro de Estudios Mirobrigenses al ex Alcalde de Ciudad Rodrigo, don Miguel Cid Cebrián. Ciudad Rodrigo, 21 de octubre de 2016. Intervenciones: Presidente del CEM, representante del Ayuntamiento en el CEM, Miguel Cid Cebrián</i> .....	341
<b>RECENSIONES BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	351
<b>NORMAS PARA LA PUBLICACIÓN DE ARTÍCULOS EN ESTUDIOS MIROBRIGENSES</b> .....	367
<b>PUBLICACIONES DEL CENTRO DE ESTUDIOS MIROBRIGENSES</b> .....	371



# **MAGIA, HECHICERÍA, GÉNERO, SEXUALIDAD E INQUISICIÓN EN CIUDAD RODRIGO (1584-1614)**

JUAN JOSÉ SÁNCHEZ-ORO ROSA\*

TITLE: Magic, Witchcraft, Gender, Sexuality and Inquisition in Ciudad Rodrigo (1584-1614)

RESUMEN: este artículo analiza la visión del Santo Oficio sobre la magia, hechicería, sexualidad, uniones conyugales y sollicitación en Ciudad Rodrigo entre los años 1584 y 1614. A la vez, estudia la visión popular que se tenía sobre esos mismos temas. El artículo pone de manifiesto un conflicto de visiones entre el poder y la sociedad, así como una realidad muy plural, repleta de matices.

PALABRAS CLAVE: magia, hechicería, criptojudasismo, sexualidad, prostitution, vida conyugal, vida religiosa, religiosidad popular, sollicitación.

SUMMARY: this article analyzes the vision of the Inquisition on magic, witchcraft, sexuality, marital unions and solicitation in Ciudad Rodrigo between 1584 and 1614. At the same time, it will be studied the popular view that people had about the same issues. The article reveals a conflict of visions between power and society, as well as a plural reality, full of nuances.

KEY WORDS: magic, witchcraft, crypto-Judaism, sexuality, prostitution, marital unions, religious life, popular religiosity, solicitation.

\* Centro de Estudios Mirobrigenses

Dos visitas realizadas por el tribunal de la Inquisición en 1584 y 1603 dejaron su particular impronta en la tierra de Ciudad Rodrigo. De su labor judicial se guardó una buena memoria escrita y publicada con gran esmero por el miembro del *Centro de Estudios Mirobrigenses*, Feliciano Sierra Malmierca<sup>1</sup>. Este investigador centró sus principales análisis en los aspectos criptojudáicos y moriscos de la intervención inquisitorial, las materias más abundantemente documentadas en dichas fuentes<sup>2</sup>. Sin embargo, aquellos papeles del Santo Oficio resultan de tal riqueza que permiten evaluar otros asuntos de interés para la historia de las ideas y mentalidades como es el caso que aquí nos va a ocupar. En primer lugar, trataremos la hechicería, sus ritos y creencias asociadas, para, a continuación, afrontar la percepción de las diferentes prácticas sexuales y estilos de vida conyugal arraigados en la sociedad mirobrigense durante aquellos años, visualizados a través de la punzante mirada inquisitorial.

## 1. EL TRIBUNAL DEL SANTO OFICIO EN CIUDAD RODRIGO

En el siglo XVI se produjo en Europa una gran fragmentación en lo religioso con el advenimiento y triunfo de los movimientos reformistas, mientras que en lo político se tendió a concentrar el máximo poder en torno a la figura del monarca. Esta doble tendencia alumbró diferentes fenómenos ideológicos que buscaban ser una guía con la que conducirse por tan delicado escenario. Una de estas apuestas fue la denominada *confesionalización* de las gentes y pueblos. En palabras de Fernández Terricabras *la base de la confesionalización es que la diversidad religiosa surgida de las reformas del siglo XVI obligaba a cada confesión a presentar unos criterios inequívocos de ortodoxia y de pertenencia de los fieles que la delimitaran perfectamente frente a sus competidoras*<sup>3</sup>. En ese empeño, Estado e Iglesia estaban llamados a entenderse porque la segunda, para significarse e imponerse al resto de credos en disputa, necesitaba de la capacidad, recursos y fuerza del aparato estatal. Mientras que el Estado, para llevar a cabo sin riesgos su régimen absolutista de homogenidad social, obediencia e identidad compartida, demandaba el triunfo de una única religión y la prohibi-

<sup>1</sup> Sirva este modesto estudio como personal reconocimiento a su muy notable trayectoria intelectual.

<sup>2</sup> SIERRA MALMIERCA, Feliciano: *Judíos, moriscos e Inquisición en Ciudad Rodrigo*, Diputación de Salamanca, Salamanca, 1990.

<sup>3</sup> FERNÁNDEZ TERRICABRAS, Ignasi: "Les bases ideològiques: la confessionalització i la intolerància religiosa a l'Europa moderna (segles XVI i XVII)", *Per bruixa i metzinera. La cacera de bruixes a Catalunya*, VV.AA, Generalitat de Catalunya, Barcelona, 2007, pág. 58.

ción de las demás dentro de los límites de cada reino. Por tal razón, ambas instituciones caminaron al unísono en el común esfuerzo de disciplinar a la sociedad. Un proceso que aspiraba a forjar súbditos dóciles no sólo de obra, sino también de conciencia, para lo cual en el punto de mira sancionador se colocaron e inspeccionaron las acciones y los pensamientos de la gente. De este modo, acabará dominando durante todo el período un clima de férreo control cultural y mental. En el caso español y dentro del plano teórico se adoptaron como postulados por los que guiarse los contenidos dogmáticos dispuestos en el concilio general de Trento, mientras que la Inquisición acabó siendo su brazo ejecutor más enérgico dentro de la esfera de lo cotidiano<sup>4</sup>.

El Santo Oficio aparecía entonces como una implacable maquinaria que aspiraba a convertirse en un poder panóptico y omnipresente, capaz de observarlo todo, conocerlo todo, detectar cualquier error o desviación y restaurar el equilibrio una vez identificado y reprimido el mal. Subyacía, en su esencia, una concepción sanitaria del orden social, entendido en términos de pureza y contaminación, peligro y contagio. Dentro de ese marco de categorías, la hechicería era un agente perturbador de primer orden. Y es que, a los ojos de la Iglesia, no se trataba de una confesión religiosa alternativa y fácilmente identificable como la luterana o calvinista, sino que la hechicería arraigaba dentro de la propia religión católica, aún siendo esta dominante, y la llegaba a desvirtuar impregnándola de superstición e impureza por su estrecha vinculación con el demonio.

No obstante, aunque siempre fueron receptivos y reconocieron su amenaza, parece que los inquisidores peninsulares otorgaron a las prácticas hechiceras una importancia menor frente a otros males espirituales como el criptojudasmo o el protestantismo, considerados enemigos reales mucho más perniciosos. Salvo determinados excesos muy localizados en tiempo y espacio, no abundaron las *cazas de brujas* en España con las altas cifras que se dieron en otros lugares del continente. Es más aún, el nefasto modo en que se realizaron algunas de esas persecuciones, como la acontecida en Zuzarramurdi, sirvieron después para incrementar las cautelas y el escepticismo

<sup>4</sup> Aunque la Inquisición fue la institución más llamativa, otras entidades locales como el poder episcopal pusieron también gran empeño en perseguir y corregir las malas costumbres de sus diócesanos. Así, para el caso de Ciudad Rodrigo pueden verse los ecos de estas actividades en MARTÍN BENITO, José Ignacio: "Reforma de las costumbres en el obispado de Ciudad Rodrigo durante los siglos XVI al XVIII. danzas, bailes, juegos, fiestas y otras manifestaciones sociales". *Carnaval de Ciudad Rodrigo*, Ayuntamiento de Ciudad Rodrigo, Ciudad Rodrigo, 2000, pp. 237-244 y SÁNCHEZ-ORO ROSA, Juan José: "La fiesta medieval del obispillo de San Nicolás y su celebración en Ciudad Rodrigo", *Ciudad Rodrigo. Carnaval 2007*, nº 28, Ayuntamiento de Ciudad Rodrigo, Ciudad Rodrigo, 2007, pp. 363-374.

del Santo Oficio hispano ante denuncias similares<sup>5</sup>. Tampoco Ciudad Rodrigo escapará a esta tendencia general según veremos.

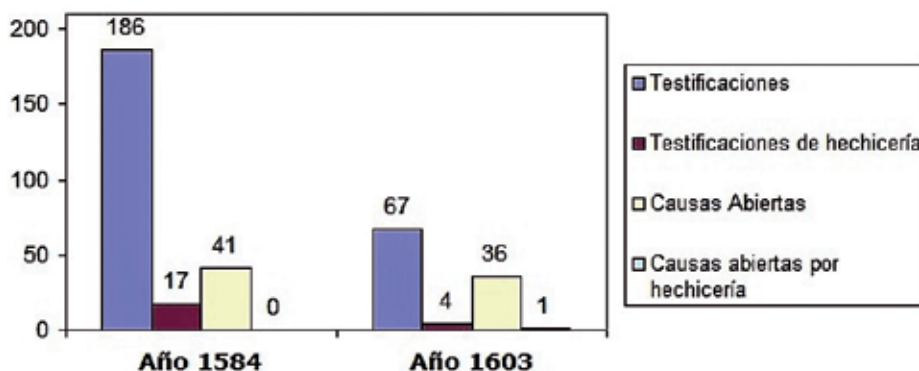
La actuación de la Inquisición en una localidad seguía un procedimiento muy escrupuloso. Una vez llegaba su séquito al lugar, se realizaba la lectura pública del llamado *edicto de fe*. En este pregón eran detallados con lenguaje corriente, para que todo el mundo lo entendiera, un gran número de costumbres y actos considerados heréticos, en su mayoría concernientes a los falsos conversos. Tras dicha enumeración, los vecinos quedaban informados de las conductas ilícitas perseguidas por el tribunal, a la vez que se les animaba a identificar su presencia en la comunidad y delatar a los sospechosos. Entonces se abría el plazo de denuncias dominado por el secreto, puesto que el acusado no podía saber quién le incriminaba ni el porqué. Cerrado este período de delaciones el tribunal valoraba las testificaciones contra un denunciado. Si las consideraba relevantes y fiables, abría causa contra él, pasando este a prisión preventiva. A partir de aquí, el proceso podía alargarse mucho y conllevar una serie de actuaciones como la calificación del reo según la herejía de la que resultaba sospechoso, la confiscación de todos sus bienes, diversas audiencias e interrogatorios con y sin tormento, etc. hasta concluir en una sentencia que se escenificaba mediante *auto de fe* público. Aquí el procesado era declarado absuelto, si se demostraba que los cargos eran falsos; suspenso, ante la insuficiencia de las pruebas; o terminaba condenado a penas espirituales, corporales o económicas según la gravedad de su falta<sup>6</sup>.

En el caso de Ciudad Rodrigo, perteneciente al distrito inquisitorial de Llerena, fueron leídos en 1584 y 1603 sendos edictos de fe. Cada pregón suscitó un buen número de testificaciones o denuncias cuyo análisis ha quedado reflejado en el siguiente gráfico de barras. La primera columna indica el número total de testificaciones generadas cada año. La segunda muestra la cantidad de denuncias que por su contenido pueden considerarse como relativas a hechicería y prácticas afines. La tercera y cuarta columna siguen el mismo patrón, pero indicando el número total de causas finalmente abiertas en los años sucesivos y el número dentro de ellas referidas al delito de hechicería. Si bien en este punto, en el de los procesos incoados tras considerar fiable una denuncia, la información disponible es bastante incompleta y pudieron darse en una cantidad superior a la contabilizada.

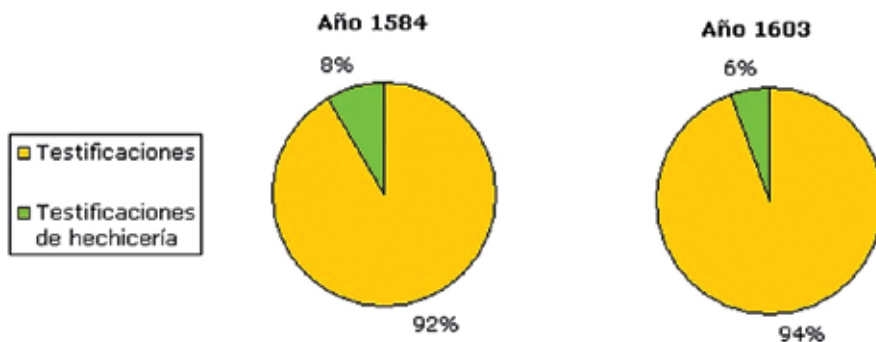
<sup>5</sup> HENNINGSSEN, Gustav: *El abogado de las brujas. Brujería vasca e Inquisición española*, Alianza Editorial, Madrid, 1980 y CARO BAROJA, Julio: *Las brujas y su mundo*, Alianza Editorial, Barcelona, 1988.

<sup>6</sup> CAVALLERO, Ricargo Juan: *Justicia inquisitorial. El sistema de justicia criminal de la Inquisición española*, Ariel, Barcelona, 2004.

### VISITAS DE 1584 Y 1603



Aún así la comparación resulta bastante ilustrativa ya que podemos observar con claridad que la hechicería ocupaba un pequeño número de testificaciones: diecisiete de ciento ochenta y seis el primer año, y cuatro de sesenta y siete para el segundo. Su proporción sobre el total la podemos apreciar también en el siguiente gráfico, donde se observa cómo el peso porcentual se mantuvo bastante regular en ambos años, cifrándose en torno a un 7% de media.

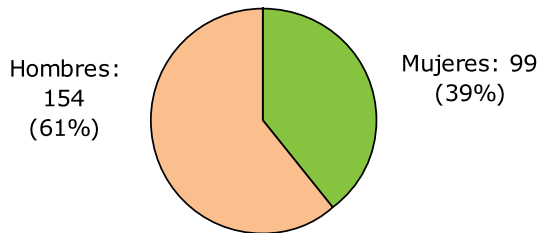


Con estos datos confirmamos la tendencia general comentada anteriormente acerca de la reducida importancia que la hechicería tenía para el Santo Oficio, sobre todo en lo que a procesos abiertos se refiere, donde apenas hay uno documentado de setenta y siete registrados para las dos visitas. Esto aún resulta más significativo si recordamos que por aquellos años todavía no se había extendido el clima de prudencia e incredulidad crecientes que, sobre estos delitos, acompañará a la Inquisición peninsular tras los estragos causados por la persecución de Zugarramurdi en 1610.

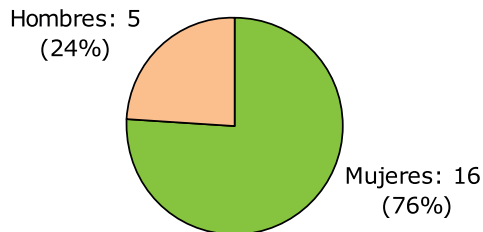
Aunque fuera una realidad cuantitativamente minoritaria para los tribunales de la Inquisición, sin embargo, no puede negarse la importancia de la hechicería como realidad cualitativa, en tanto que conglomerado de creencias compartidas popularmente. Así, en estas páginas abandonamos todo propósito de verdad y dictamen acerca de si tras las acusaciones vertidas ante los magistrados había un sustento sólido que las pudiera avalar o resultaban testimonios falsos a la busca de causar daño al prójimo. Porque no resulta posible llegar a conclusiones de ese calibre, pero sí podemos reflexionar sobre algunas características llamativas de la creencia en la hechicería, su trasfondo lógico y las diversas nociones y elementos que en ella concurrían a través de la documentación inquisitorial mirobrigense.

Una de las primeras conclusiones que podemos extraer al respecto, y que también nos aportan los números, es que estamos ante un fenómeno íntimamente asociado a la mujer. En efecto, una vez más la estadística resulta bastante elocuente. Los siguientes gráficos ponen en relación el número total de personas denunciadas los años 1584 y 1603 según su sexo, frente al mismo concepto pero aplicado sólo para las delaciones que podrían calificarse como de hechicería.

#### GÉNERO DEL TOTAL DE PERSONAS DENUNCIADAS EN 1584 Y 1603



#### GÉNERO DE LAS PERSONAS DENUNCIADAS POR HECHICERÍA



Como vemos, la proporción cambia de manera rotunda al pasar de la estadística general, en la cual hay una cierta equiparación (casi un sesenta a cuarenta en favor de los hombres), al tema que aquí nos ocupa, donde el predominio de las mujeres acusadas es más que significativo (un setenta y cinco por ciento femenino frente al veinticinco por ciento masculino). Obviamente, este resultado era fruto de la secular fama que consideraba a las congéneres de la infausta Eva como seres humanos naturalmente inclinados al ejercicio de las artes mágicas. Una idea no sólo sostenida por el vulgo, sino estimulada y argumentada por una amplia gama de elaborados estudios teológicos y filosóficos<sup>7</sup>.

## 2. TEOLOGIA, MORAL Y REALIDAD DE LA HECHICERÍA

Un nuevo indicador del menor interés otorgado a las prácticas mágicas por el Santo Oficio podemos entreverlo ya en el propio edicto de fe que ponía en marcha la maquinaria inquisitorial en Ciudad Rodrigo. Mientras que judíos, musulmanes, luteranos e incluso alumbrados contaban respectivamente con un epígrafe propio, monográfico y bastante detallado dentro del citado edicto, lo concerniente a la hechicería y afines era aludido con cierta brevedad en el apartado de *diversas herejías*, junto a otras acciones perniciosas que iban desde el sacrilegio a la blasfemia de palabra u obra pasando por cualquier otro tipo de denuesto contra los sacramentos y mandamientos de la Iglesia<sup>8</sup>. Así, entremezclado con estas conductas reprobables se apelaba a la testificación de cualquiera *que tenga, o ayan tenido familiares, invocando demonios, y hechos cercos, preguntándoles algunas cosas, y esperando respuesta dellos, o ayan sido bruxos, o bruxas, o ayan tenido pacto tácito, o expreso con el demonio, mezclando para esto cosas sagradas con profanas, o atribuyendo a la criatura lo que es solo del criador*.

En el rótulo dedicado a los Libros, encontramos otro párrafo también relacionado con la materia que nos ocupa: *O si sabéis, aveis oydo, que alguna, o algunas personas so color de Astrología, o que lo saben por las Estrellas y sus aspectos, o por rayas y señales de las manos, o por otra qualquier arte, ciencia, o facultad, o otras vías: respondan e anuncien las cosas por venir, dependientes de la voluntad e libre alvedrio del hombre, o los casos fortuytos que an de acontecer, o lo hecho y acontecido en las cosas passadas, occultas*

<sup>7</sup> Dentro de la abundante bibliografía que se puede citar la respecto, encontramos una buena síntesis general de esta cuestión en DELAMEAU, Jean: *El miedo en Occidente (Siglos XIV-XVIII) Una ciudad sitiada*, Taurus, Madrid, 2002, pp. 471-532.

<sup>8</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op.cit.* pp. 217-218.

*y libres, diciendo e afirmando, o dando a entender que ay reglas, arte, o ciencia para saber semejantes cosas, o que las vayan a preguntar y consultar; siendo como todo ello es para los tales efectos, falso, vano y supersticioso, en gran daño y perturbación de nuestra religión christiana.*

A pesar de su brevedad, estas líneas nos permiten encuadrar el fenómeno de la hechicería en el marco teológico, moral y empírico a ojos de la Iglesia.

La teología veía en la magia, astrología judiciaria, brujería y hechicería términos en gran medida intercambiables al pertenecer todos ellos al ámbito más amplio y globalizador de las supersticiones. Circunstancia que por definición, y ya desde Agustín de Hipona, implicaba que toda hechicería encontraba en el concurso del diablo a su principal agente causante. Sin embargo, Tomás de Aquino advirtió que esa intervención del demonio podía acontecer de dos modos distintos. Uno, el más evidente y directo, mediante el establecimiento de un pacto expreso entre el maligno y quien abiertamente lo invocaba o acudía a él en demanda de ayuda o beneficio propio. El otro modo, mucho más intangible e indirecto, se producía a través de un pacto tácito cuando alguien llevaba a cabo cualquier sortilegio que, aun de manera inadvertida, suscitara o llamara a la participación de los ángeles caídos. Es decir, sin que el ejecutor del mismo tuviera conocimiento ni intención de convocarlos.

Ambas maneras de proceder se consideraban inexcusables y encontraban su reflejo en la moral católica, donde todas las prácticas mágicas alcanzaban la categoría de pecado muy grave contra el primer mandamiento. Esta falta suponía rendir un culto indebido al Dios verdadero para ofrecerlo a otra criatura, caer en la idolatría, en la lesa majestad y, como colofón a todo ello, ser sujeto de herejía.

No obstante, lo que era cristalino para teólogos y moralistas católicos, pasaba a desdibujarse cuando se intentaba identificar su presencia en el mundo cotidiano. El occidente cristiano estaba acostumbrado a convivir con lo maravilloso, presentado en múltiples moldes. Habitualmente, no resultaba nada fácil distinguir con nitidez al santo que obra milagros, del mago que realiza prodigios, al profeta guiado por Dios, del vulgar adivino guiado por el diablo, al místico sincero del heterodoxo recalitrante... Fijada la teoría, era en el plano del discernimiento de los hechos donde afloraban las mayores dudas. Un acontecimiento extraordinario podía obedecer tanto a la voluntad divina o de los ángeles, como a las tretas de los demonios, o bien a la actuación de virtudes naturales aún desconocidas o, por último, ser una falaz ilusión sin más. El aspecto exterior de un prodigio, su resultado final o el empleo de determinadas fórmulas e ingredientes no siempre aclaraba qué o quién estaba realmente detrás del mismo. Así, realizar un sortilegio invocando a santos o ángeles, recitando oraciones o con el fin de hacer una buena



obra para la comunidad, no eran pistas suficientes con las que reconocer en él un acto correcto y piadoso. La literatura eclesiástica desde la antigüedad insistía en que el diablo podía aparecer como Ángel de Luz, los rezos ser usados de manera sacrílega para regocijo de los demonios y, también éstos seres perversos podían fingir hacer el bien, abrigando secretas intenciones.

La Iglesia se afanó en reducir este marco de incertidumbre por una vía más instrumental, elaborando amplios y minuciosos listados de costumbres a perseguir entre los fieles. Pero cuando no había pruebas evidentes de un culto o invocación al demonio resultaba sumamente complicado desentrañar el trasfondo auténtico de una práctica popular<sup>9</sup>.

### 2.1. HECHICERÍAS SÍ, PERO CRISTIANAS

Buena parte de las testificaciones inquisitoriales mirobrigenses aludían a sortilegios que echaban mano de símbolos, elementos y lenguaje puramente cristianos. Así, eran muy cotizados los santos óleos que junto al agua bendita y la sagrada forma se empleaban en la elaboración de ritos de amor y pareja como veremos más adelante. También la misa aparecía como un momento singular, aprovechado para realizar ciertos conjuros sin que el oficiante ni el resto de los presentes lo advirtieran. Y, por último, recitando algunas oraciones o dichos, más o menos sofisticados y dirigidos a Jesús y a la Virgen, se pretendía remediar varias desdichas personales<sup>10</sup>.

Ninguna de estas prácticas reclamaba o inspiraba la presencia directa del demonio para alcanzar el éxito final. Ni tan siquiera llegaba a sugerirse su mediación. ¿Cómo entonces calificar tales actividades de hechicerías? ¿Cabría hablar, en consecuencia, de pacto tácito con el diablo? Teólogos y jerarcas eclesiásticos responderían afirmativamente. Sin embargo, las denuncias transmiten una impresión distinta, la de quienes no atienden a disquisiciones tan refinadas ni conciben que con dichas acciones se entrara en tratos con el demonio. Desde una óptica actual, la gran mayoría de esos sortilegios que

<sup>9</sup> Las diferentes posturas teológica, moral e instrumental aquí relatadas pueden verse en extenso en SÁNCHEZ-ORO ROSA, Juan José: "El discurso sobre la magia de Agustín de Hipona", *Estudos em homenagem ao prof. Dr. José Marques*, Universidad Porto, Oporto, 2006, vol. 2, pp. 476-496; CHAMPAGNE, Fabian Alejandro: *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Miño y Dávila, Madrid, 2002 y MORGADO GARCÍA, Arturo: *Demonios, magos y brujas en la España moderna*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 1999.

<sup>10</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano, *op. cit.*, pp. 217-218 y testificaciones contra Catalina Enríquez, p. 98; contra Petronila Manrique, p. 99; contra Elena López, p. 100; contra Isabel Gómez, p. 110; contra el criado del Comendador Centeno, contra la mujer de Pero Matos, contra la mujer de López, pág. 111; contra Isabel Álvarez de Barrián, pp. 150 y 168-169 y contra la Sevillana, pág. 156..

empleaban en su confección signos y elementos cristianos serían juzgados como manifestaciones de religiosidad popular, quitándole con ello toda pátina diabólica. El creyente, adiestrado secularmente por el clero en el reconocimiento de una serie de fuentes de poder divino, ponía lo sacro al servicio de su realidad personal. Sin duda, atrayendo hacia sí y manipulando interesadamente esa sacralidad, se saltaba la intermediación sacerdotal y forzaba el recto sentido que la Iglesia daba a sus ritos y símbolos. Pero entre el ejercicio de una religiosidad alejada de la norma canónica y el culto al diablo mediaba un abismo que el fiel, sabedor de lo que eso implicaba espiritualmente, no tenía intención de cruzar.

La Iglesia estaba siendo víctima de su propio éxito, en la medida en que, durante siglos, había insistido, inculcado y acostumbrado a sus devotos a admirarse y reconocer el enorme poder de la misa, los sacramentos y las oraciones para conseguir intercesiones divinas. Resultaba bien sabido que una faceta pública consustancial al sacerdocio era la de colocarse al frente de ceremonias y procesiones profilácticas destinadas a conjurar tempestades, pestes, sequías, hambrunas y demás calamidades comunitarias. Abundaban los rituales canónicos utilizados como guía de tales celebraciones. También, en el ámbito más privado, no era extraño ver a un clérigo administrando sacramentos, realizando ciertas liturgias, o dirigiendo plegarias cuyo objetivo fuera beneficiar a una persona o grupo de población reducido. De hecho, no fue una elección caprichosa que para dar eficacia a los sortilegios citados en las fuentes inquisitoriales de Ciudad Rodrigo, se confiara en los santos óleos, hostias y el agua bendita. Estos tres elementos conformaban la esencia misma de varios símbolos sacramentales –unción, eucaristía y bautismo– cuyas cualidades espirituales y casi taumatúrgicas habían sido proclamadas con énfasis dentro del catolicismo romano, sobre todo, tras el advenimiento y triunfo de la Reforma. El aceite consagrado y el agua bendita eran habitualmente usados por el clero como elementos purificadores o propiciadores de paz y bien en momentos de aflicción. Mientras que la sagrada forma, gracias al sagrario donde se custodiaba, irá poco a poco convirtiéndose durante el Barroco en el centro neurálgico de cada templo.

Confluían, de este modo, dos narrativas en disputa: la oficial eclesiástica y la experimentada por numerosos devotos. Dos modulaciones o vivencias de una fe decididamente cristiana, porque ambas orbitaban en torno a Cristo y eludían cualquier contacto explícito con el demonio. Las denuncias mirobrigenses nos ponen al corriente de la existencia de este espacio de maniobra religioso en el borde externo de la ortodoxia. Dentro de él, muchos cristianos creían tener capacidad personal para la acción sobrenatural al margen del clero, y siempre tomando a Dios, nunca a sus ángeles caídos, como referente último que inspiraba sus actos. Los transeúntes por este territorio

fronterizo parecían moverse por allí con principios muy claros ya que les resultaba inconcebible rebasar sus lindes difusas para arrojarse conscientemente a las huestes del discipulado diabólico. Quizás no tuvieran muy presente la distancia que, según la Iglesia, les separaba de Jesús, pero sí era firme su determinación de no merodear siquiera con Satanás.

Ejemplifica toda esta actitud que venimos postulando el caso de María Álvarez de Barejón, cuyo proceso examinaremos más adelante en detalle, y que fue acusada de confeccionar filtros de amor en los que empleaba, entre otros ingredientes, agua bendita de tres pilas distintas y se recitaban fórmulas del tipo *assí sea tu amor con el mio, como el de mi Sr. Jesu Christo con la Virgen María y este vino y sangre de mi Sr. Jesuchisto assí como va de pulgar a pulgar a parar al calcañar, ansí ande fulano a mi serviçio y mandar*.

Ella se excusó diciendo que *nunca tubo ni creyó que los dichos polvos, palabras y supersticiones tenían fuerça ni virtud para que el dicho hombre la quissiese bien y no la olvidase como pretendía, sino que lo hizo como muger ygnorante y liviana por ver si acaso aprovechaba, como cuando uno es con dolor de muelas y haçe todos los remedios que le diçen para ver si alguno aprovecha y le quita el dolor*<sup>11</sup>.

En ningún momento salió a relucir el demonio, pero sus filtros *se calificaron por sospechosos que saben manifestamente a heregía*. María Álvarez acabó penitenciada por hechicería con la condena más leve, apenas un apercibimiento para que se abstuviera de repetir semejantes comportamientos nuevamente.

## 2.2. JUDAÍSMO Y HECHICERÍA

El estigma que acompañaba a los judíos desde la Edad Media incluía la extendida creencia de que practicaban ritos siniestros, en gran medida ligados a las artes mágicas<sup>12</sup>. En Ciudad Rodrigo había algunos precedentes bien conocidos de este empleo macabro e interesado de la ley de Moisés. Así, Leonor Núñez, aconsejada por una judía, quiso vengar la muerte cruenta de su hijo Pedro por un Chaves celebrando una serie de ceremonias maléficas. Sus desvelos dieron buenos frutos puesto que el homicida acabó misteriosa-

<sup>11</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.*, pp. 150-151 y 168-169.

<sup>12</sup> MONSALVO ANTÓN, José M<sup>a</sup>: *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*. Siglo XXI, Madrid, 1985; CANTERA MONTENEGRO, E.: "Los judíos y las ciencias ocultas en la España Medieval", *En la España Medieval*, 25 (2002) pp. 47-83 y SÁNCHEZ-ORO ROSA, Juan José: "Magia y Mundo Urbano en Castilla durante el siglo XIII", *El Mundo Urbano en la Castilla del siglo XIII*, Fundación El Monte, Sevilla, 2006, vol. II, pp. 291-301.

mente asesinado. Leonor, muy agradecida, perseveró en aquellas prácticas y la fe hebrea el resto de su vida. Tiempo después, la Inquisición, en el auto de fe mirobrigense de 1491, ordenó exhumar su cadáver y quemarlo públicamente para reconciliarlo<sup>13</sup>.

Bajo la óptica cristiana, el binomio judaísmo y magia aparecía así como algo muy consolidado. En muchas de las testificaciones de hechicería se precisaba la calidad religiosa del denunciado, indicando si se trataba de un cristiano nuevo o viejo, porque ser converso reforzaba las sospechas levantadas contra el denunciado. De este modo, la ascendencia semita era una fuente de certidumbre sobre la que apoyar una incertidumbre mágica.

Ahora bien, el criptojudasmo y los sortilegios expuestos por separado a la penetrante mirada inquisitorial no parecían pesar de igual manera. ¿Cuál de estos dos delitos resultaba más terrible? ¿Cuál merecía menor recriminación y cuál debía de evitarse a toda costa? En definitiva y puestos a elegir, ¿de cuál de ellos preferiría ser acusado un reo? Un indicador de la alarma que podía suscitar uno u otro suceso lo encontraríamos en el juicio realizado contra Catalina Gómez, joven portuguesa de veintidós años y residente en San Felices de los Gallegos. Durante la visita de 1584, esta mujer fue denunciada, junto a otros familiares, de actuar en secreto conforme a la ley de Moisés<sup>14</sup> por lo que el Santo Oficio le abrió causa y mantuvo en prisión. El acta de su procesamiento nos informa que nueve testigos la acusaban de criptojudasmo y que durante su detención le fueron incautados dos libros con textos, oraciones y rituales escritos en hebreo, castellano y portugués.

La abundancia y calidad de estos indicios colocaban a Catalina en una difícil tesitura. ¿Cómo orientó su defensa? Prefiriendo que la tomaran por sortilega antes que por judía. En efecto, el documento relata cómo *luego que llegó presa, pidió audiència y confesó que rezava una oración, la qual refirió y hera una de las que están en el dicho librico, aunque calló algunas palabras y heran las que más significan ser la dicha oración de la ley de Moysen, y también calló las tres letras a.n.d., y dixo que los dichos libros le avía dado una mochacha su veçina y que andava huyda de la Inquisición de Valladolid, y que no avía leído en los librillos y no sabía leer aquella letra por ser de mano, y en efecto fue confesando lo que le avían ballado los ministros y visto los veçinos y coloreando el hecho y negando la intención diziendo que aque-*

<sup>13</sup> SALAZAR Y ACHA, M<sup>a</sup> Paz: "Linajes mirobrigenses en la Edad Media", *Actas del Congreso de Historia de la Diócesis de Ciudad Rodrigo*, 2000, Ciudad Rodrigo, 2002, vol. I, pp. 254-255 y HUERGA CRIADO, Pilar: "Inquisición y criptojudasmo en Ciudad Rodrigo", *Judaísmo hispano: Estudios en memoria de José Luis Lacave Riaño*, CSIC, Madrid, 2002, pp. 666-667.

<sup>14</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.* Testificación contra Anna Gómez y Catalina Gómez, p. 112 y contra Beatriz Gómez, pp. 113-114.

*lla oración rezava porque le avía dicho la moça que le dió los dichos libros que con rezarla vendría un moço con quien la avían concertado de casar que andava ausente, y que después que la dicha moça se huyó, sospechó que la oración y librillos heran cosa de judíos.*

Posteriormente, ya bajo presión y tormento leve llegó a confesarse practicante de la religión judía y delató a otros familiares cercanos, además de revelar el sentido del acrónimo a.n.d. cuyo significado era *adonay nuestro dios*. Tras su arrepentimiento fue condenada a cadena perpetua y todos sus bienes confiscados<sup>15</sup>.

Dejando a un lado el trasfondo verdadero o no de las acusaciones y su confesión final más o menos inducida, lo que revela la estrategia defensiva de Catalina era su intención de escabullirse de un mal mayor escogiendo otro que, bajo su opinión personal, debió de considerar menor. De ahí que se presentara ante sus jueces como una amante desesperada e ignorante que pretendió recuperar a su novio por un camino inadecuado, recitando oraciones cuya comprensión última se le escapaba. Para adoptar esta postura, la acusada tuvo que ponerse en la piel de los inquisidores y considerar cuál de las dos conductas juzgarían con mayor benevolencia. El optar por la hechicería frente al judaísmo confirmaría que aquella, en los términos descritos y aún adornada con ribetes semitas, debía de ser vista habitualmente por el tribunal como una falta mucho más liviana que el otro cargo imputado. De hecho, la propia Catalina parecía espantarse al sospechar que estaba participando en cosas de judíos, y, sin embargo, no manifestó haber sentido temor alguno mientras recitó el encantamiento.

En una sociedad obsesionada por la limpieza de sangre y en pleno proceso de confesionalización, cuando entraban en contacto la práctica secreta de la ley de Moisés y la hechicería, era la primera quien subsumía a la segunda, y no al contrario, a la hora de calificarlas como delito. El criptodjudaísmo terminaba convertido en el asunto principal a juzgar, mientras que las artes mágicas que pudieran acompañarle se consideraban algo consustancial a dicho credo religioso o, como mucho, una agravante del mismo.

### 2.3. HECHICERÍAS DIABÓLICAS

No cabe duda de que el inquisidor recorría un terreno más seguro cuando en la denuncia citaba explícitamente al diablo. Sin embargo, la gran mayoría de las testificaciones aludían a tratos ocasionales con el demonio. A

<sup>15</sup> *Ibid*, pp. 130-131.

veces incluso, los denunciantes no eran testigos directos de actividades diabólicas, sino que delataban a alguien por los comentarios que esa persona había pronunciado al respecto. Por ejemplo, a Catalina Çapata, un testigo le escuchó decir que había hecho aparecer una sortija perdida tras invocar en el campo a los demonios; que se jactaba de adivinar la suerte de cada uno en la vida y que era capaz de hacer regresar a una persona que estuviera a muchas leguas de allí. También, cuatro personas le oyeron comentar al pastor Domingo Rodríguez que hablaba con el demonio para que le guardase el ganado. Idéntica denuncia recibió otro pastor, Juan Hernández, quien pronunciaba la expresión *yo me levantara un lunes con todos los diablos*, para mantener a salvo a sus rebaños. Asimismo, al premonstratense de la Caridad, fray Antonio Nieto, una mujer le escuchó invocar al demonio para que le informara de quién era bruja y de todo cuanto quisiera saber más. Por último, Sebastián Hernández fue denunciado porque cada vez que ganaba una baza jugando a los naipes, daba las gracias al diablo. Pues bien, el tribunal le calificó de blasfemo herético e idólatra temerario y acabó *penitenciado en que oyese la misa que se dixese en la sala de la audiència en forma de penitente, con una mordaza en la lengua y abjurasse de levi, y reprehendido y advertido para adelante*. Ni siquiera el obispo Martín de Salvatierra se libró de varias acusaciones por haber gritado durante una reunión capitular que el sacerdote amancebado no podía consagrar porque aquel sacrificio no sería de Dios sino del diablo<sup>16</sup>.

Sólo encontramos dos casos de relativa entidad, en los que la presencia del maligno resultaba más rotunda. El primero de ellos lo protagonizó Mari Luis, una viuda de Hinojosa a quien un testigo vio desmayarse mientras le poseían varias almas de difuntos que hablaban con ella. Durante dicho trance descubría pecados ocultos y encargaba restituciones y limosnas, las cuales, a juicio de su delator, destinaba más a ella que a otros. Además, el mismo denunciante afirmaba que Mari Luis tenía pacto con el demonio porque dialogaba con él durante las noches.

El segundo caso fue más explícito aún. Constança de Carabeo recibió denuncia por parte de doce personas que afirmaban cómo la acusada guardaba un papel, entregado al Santo Oficio, en el que se hallaban escritas figuras y letras extrañas. Además, aseguraban que se jactaba de ser hechicera y tratar con otros hechiceros para mantener pacto con el diablo. También comentaron haberla visto trazar círculos por las noches para invocar al demonio y

<sup>16</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.* Testificación contra Catalina Çapata, p. 99; contra Domingo Rodríguez p. 100; contra Fray Antonio Nieto, p. 103; contra Juan Hernández p. 120; contra Sebastián Hernández, p. 122; contra Martín de Salvatierra, pp. 158-159.

preguntarle por el estado de su hombre que estaba preso. Finalmente, vieron a Constança sembrar lino durante la noche y recogerlo para tejer una camisa destinada a su pareja, todo lo cual juzgaron sumamente sospechoso.

Ambas denuncias atrajeron el interés del tribunal. Aunque no se conserva ninguna causa abierta contra ellas, sí que en los dos casos se insistió en su condición de cristianas nuevas. Un aspecto pasado por alto en el resto de testimonios enumerados al principio de este apartado y que vendría a redundar en lo ya señalado acerca del factor judío en los delitos de hechicería.

A pesar del pormenor con el que se describieron los comportamientos hechiceriles de Mari Luis y de Constança, su figura no alcanzaba tintes demasiado exagerados. Recordemos que durante esos años, a las brujas, muchos las caracterizaban como un ser extraño. Un híbrido entre el hombre, el animal y el demonio, capaz de volar, mantener relaciones sexuales con Satanás y practicar canibalismo<sup>17</sup>. Nada de todo esto aparece señalado aquí. La estampa narrada era mucho más moderada y verosímil.

La primera acusada aparecía dibujada como una médium que no buscaba hacer el mal, sino sacar provecho de los miedos de su clientela, a la que informaba del estado de sus almas y de las vías económicas para conseguir repararlas.

La segunda, Constança, se la considera una hechicera profesional, pero aún así, parece demostrar más entrega hacia su pareja cautiva, que hacia el diablo que le estaba procurando ayuda.

Por extensión, el demonio tampoco quedó representado como la fiera que se le suponía en la época ni gozaba de gran protagonismo en los testimonios aquí revisados. Su papel dentro de ellos termina siendo bastante subsidiario. Incorporado en los dichos cotidianos, en expresiones que parecen más bien fanfarronadas o empleado para asustar, no llegaba a causar espanto. Y cuando en las denuncias adquiría mayores dimensiones, su aparición servía más para explicar un comportamiento sospechoso que para situarle como un agente inductor del mismo. En suma, al maligno ya le vemos adquirir un perfil bastante pasivo y secundario en una tendencia que se irá incrementando conforme vaya avanzando el escepticismo intelectual y el racionalismo<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> TAUSET, María: "Avatares del mal: el diablo en las brujas", *El diablo en la Edad Moderna*, eds. M<sup>a</sup> TAUSET y James S. AMELANG, Marcial Pons, Madrid, 2004, pp. 45-66.

<sup>18</sup> Una breve síntesis sobre los diferentes rostros del demonio y su evolución desde la Edad Media hasta nuestros días en FLORES ARROYUELO, Francisco José: "Ayer y hoy del rostro del diablo", *El diablo, las brujas y su mundo. Homenaje andaluz a Julio Caro Baroja*, Signatura Ediciones de Andalucía, Sevilla, 2000, pp. 95-116 y *El diablo en España*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

## 2.4. MAGIA DE PAREJA

Capítulo especial merecen el buen número de testificaciones mirobrigenses que hablan de sortilegios destinados a ganarse el favor de un pretendiente masculino o recuperar las atenciones de un marido distante. Petronila Manrique fue acusada de tener a su marido bajo *ligamiento* amoroso y *aviendo más de quatro años que no trataba con ella carnalmente para remediar ésto pidió al cura del dicho lugar que la diese en su poder el Sto sacramento del altar, para traberle consigo, o haçer algo con él que le aprobechase, y que el dicho cura se lo dio en una forma pequeña, y también le dio un poco de Olio Sancto, y con éste le hiço haçer unos huebos en tortilla que comió el dicho don Chirstobal*, su marido. También, Elena López fue denunciada por pedir santos óleos a un sacristán para emplearlos en *unos hechijos para unos casados que andaban desabenedos porque con untarse la muger los labios con el dicho Sancto Olio y tenerlos así quando su marido la besase, la querria mucho*.

Pero el más completo de todos los casos, fue el incoado contra María Alvarez de Barejón, que además tiene como valor añadido ser el único proceso del que conservamos sentencia firme por hechicería. Esta mujer preparó una masa con harina de tres aceñas, agua bendita también de tres pilas, pelos de sus partes íntimas y *colando primero la agua bendita por las faldas de su camisa, y que después de echa esta masa y secádola debaxo del braço izquierdo y molídola en polvos, la había dado en la comida y en la bebida dos veces al dicho hombre, diçiéndole quando se la daba, –assí como tu comes y bebes ésto sudado y babado, assi andes por mi atolondrado, y que viéndole en la yglesia, tapándose los ojos con la mano habia dicho diez o doçe veçes, –con dos te veo, con çinco te prendo, la sangre te bebo, assí sea tu amor con el mio, como el de mi Sr. Jesu Christo con la Virgen María*. No considerándolo suficiente y tras recibir consejo de otra mujer, María Alvarez hizo una nueva masa con trozos de las uñas de sus manos y pies, además de mechones de sus cabellos. Tras molerlo todo, se lo echó en la comida al hombre que amaba. La denunciada debía acompañar el ritual tomando un poco de vino tinto o blanco que derramaría por su pie derecho mientras decía *este vino y sangre de mi Sr. Jesuchisto assí como va de pulgar a pulgar a parar al calcañar, ansí ande fulano a mi serviçio y mandar*.

Al margen de la verosimilitud de estas tres delaciones<sup>19</sup>, su presencia podría explicarse por dos razones unidas entre sí. La primera ya vista anteriormente, hacía de la hechicería un fenómeno muy vinculado a la mujer. No

<sup>19</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.* Testificación contra Petronila Manrique p. 99, contra Elena López p. 100 y contra María Álvarez, pp. 150 y 168-169.



obstante, siendo la materia amorosa un asunto de dos, cabría esperar que ambos géneros compartieran idénticas preocupaciones al respecto.

Sin embargo y como segunda razón, tenemos que la mujer no demostraba la misma predisposición que el hombre hacia los asuntos de pareja. Una dama en la Edad Moderna participaba de ciertas urgencias impuestas por la sociedad, debido a que sólo se constituía en ser social siempre que ligara su vida a un varón. La soltería femenina suponía, en general, una suerte de ostracismo o discapacidad ciudadana, a excepción del celibato religioso que, curiosamente, era otra forma de casamiento aunque efectuado con Dios. De ahí que el matrimonio fuera un microcosmos vital para cada una de ellas, gracias al cual podían existir y desenvolverse con dignidad dentro del macrocosmos comunitario. Tales estreñimientos hacían que una mujer pudiera acudir a cualquier procedimiento que forzara el devenir de las cosas, si con ello se le facilitaba el casamiento o su vida dentro de él, entendido el matrimonio como algo ineludible y necesario. La pareja era el hábitat esencial, en muchos casos el único hábitat posible, para una dama, así como el territorio al que dedicar sus principales atenciones y desvelos.

De todos modos, también contamos con un ejemplo de preocupación masculina por cuestiones amorosas. Así, a un criado del comendador Centeno se le oyó decir que para *haçer que una muger quiera bien a un hombre, se ha de oír una missa y desde que se comiençe hasta que se acabe, ha de estar diçiendo a todo lo que el saçerdote haçe o diçe en el altar, es mentira, es mentira*<sup>20</sup>.

Entrando en el detalle de los filtros, pócimas y oraciones que cita la documentación mirobrigense, podemos decir que son muy similares a los recogidos en las actas inquisitoriales de otros lugares de la Península. Así, por ejemplo, la fórmula *con dos te veo, con çinco te prendo, la sangre te bebo*, se cita, introduciendo variantes, en múltiples conjuros registrados por los tribunales<sup>21</sup>.

Pero, dejando a un lado su difusión u originalidad, ¿seguía algún criterio lógico la selección de los ingredientes y las ceremonias o rituales que acompañaban la fabricación de estos sortilegios? Podemos intentar aproximarnos a su racionalidad interna si abstraemos los pasos de su confección trazando

<sup>20</sup> *Ibid.*: p. 111.

<sup>21</sup> Es el caso de *Con dos te miro, con cinco te ato, la sangre de bebo, el corazón te parto, tu sangre quiero beber, tu sombra quiero hollar, porque no me puedas olvidar*. Estas oraciones y otros paralelismos entre los sortilegios mirobrigenses y los del resto de España podemos encontrarlos en el reciente estudio sobre el tema SÁNCHEZ ORTEGA, María-Helena, *Ese viejo diablo llamado amor... La magia amorosa en la España Moderna*, UNED, Madrid, 2004.

dos ejes sistemáticos. El primero aludiría a los principios activos que imprimen poder mágico a un elemento. En este sentido cabría hablar del:

- Principio de analogía, según el cual lo semejante produce lo semejante.
- Principio de contacto o contaminación, por el cual aquello que ha tocado una fuente de poder, se contagia y participa de la misma.
- Principio de metonimia, que convierte a una parte de algo en representación del todo.

En el segundo eje lógico reconoceríamos las formas en que se expresa o manifiesta un elemento mágico. De nuevo se abren tres posibilidades:

- La materia.
- La acción o acto.
- La palabra.

A partir del cruce de ambos ejes y de su aplicación sobre los sortilegios documentados en las actas inquisitoriales mirobrigenses obtendríamos el siguiente cuadro explicativo:

	MATERIA	ACCIÓN	PALABRA
ANALOGÍA	-Huevos (símbolo sexual) -Vino (sangre de Cristo)	-Filtrar entre las faldas (símbolo sexual) -Mirar a través de la mano -Derramar el vino por la pierna.	-Amor entre Jesús y María -"Así como tu comes y bebes esto..." -"Con dos te veo, con cinco te prendo..." -Vino como Sangre de Cristo
CONTACTO	-Huevos fritos con santos óleos -Santos Óleos -Agua Bendita -Sagrada Forma	-Filtrar entre las faldas(símbolo sexual) -Moler o mezclar -Ingerir con alimentos -Besar -Mirar a través de la mano	
METONIMIA	-Uñas -Pelos -Sudor		-"...fulano..."

Cómo vemos, el trasfondo lógico que inspiraba los filtros y encantamientos documentados era bastante rudimentario. A los ingredientes materiales se le reconocían ciertas virtudes por analogía simple, como el caso de los huevos, los cuales asociados claramente con los genitales masculinos eran usados en una pócima que buscaba el sometimiento sexual. También, la materia recibía su cualificación sobrenatural gracias al contacto con lo sagrado, en este caso, friendo o untándose los labios con santos óleos o directamente utilizando el agua bendita y la hostia sacramental. Por último, la metonimia entraba en juego para representar al oficiante y beneficiario del filtro a través de una pequeña muestra de lo que nacía de su cuerpo (uñas, cabellos, sudor...). Estas partes, por su origen personal, servían para identificar al todo de manera inequívoca.

Los actos también se regían por analogías y contagios muy básicos. Destacando algunas acciones que se presentaban como una combinación de ambos principios. Ejemplos de ello serían la evidente alusión sexual que expresaba el filtrado de la poción entre las faldas o el mirar a través de los dedos que indicaría una suerte de *mal de ojo*, mediante contacto visual, junto a la intención de atrapar metafóricamente al varón con la mano.

Rubricaban estos ritos, las palabras pronunciadas durante su celebración, que también imprimían poder al proceso mediante comparaciones sencillas. Así, aspiraban a emular el amor de Jesús y María. O se verbaliza el significado de lo que se estaba haciendo, para llegar comprenderlo, como cuando el oficiante explicaba que el vino había de ser tomado como sangre de Cristo, o los cinco dedos era una manera simbólica de capturar en la distancia al amado. El paradigma de la metonimia verbal lo detectaríamos en la mención del nombre de la persona objetivo del conjuro, quien, de este modo, se hacía presente dentro del mismo.

En suma, estaríamos ante una lógica mágica bastante elemental y sustentada a partir de una muy escasa elaboración teórica. Nada de cosmogonías herméticas, órdenes causales y supranaturales complejos, ni inteligencias o seres desconocidos habitando mundos paralelos e invisibles. Todo mucho más directo a la vez que sencillo.

## 2.5. OTRAS MAGIAS

Las actas mirobrigenses reseñan otras fuentes de poder mágico aparte de las aquí comentadas. Algunas resultan imprecisas por no especificarse el procedimiento para conseguir un fin<sup>22</sup>. Pero otras hablan de oraciones dirigidas

<sup>22</sup> Por ejemplo Catalina Hernandez se jactaba de hacer detener a un viajero, hacerlo enfermar y retroceder veinte leguas, pero su denunciante no dio seña del modo en que lo hizo. También, Morales

al sol y a la luna para hacer volver a un hombre o a doce estrellas para que se cumpla lo que alguien desee<sup>23</sup>. En estas dos últimas denuncias, el Santo Oficio hablaba de adoración, por entender que se rendía culto a los astros, esperando de ellos la solución a nuestros problemas. Estos testimonios revelan el vigor de la antigua creencia en los cuerpos celestes como entidades con capacidad para mediar en los asuntos humanos. Para ello, se adoptaba la postura del devoto que se comunica con un ser superior y no la de un técnico-matemático que maneja la astrología judiciaria.

En definitiva, podemos decir que en aquellos tribunales inquisitoriales salía a relucir una doble tensión. La propiciada desde la Iglesia intentando reducir determinados comportamientos a dos únicos polos: superstición herética o vulgar ignorancia. Y la silenciosa resistencia manifestada por las gentes, quienes experimentaban lo sagrado y lo sobrenatural de un modo absolutamente pluriforme.

### 3. EL MUNDO DE LA PAREJA Y LA INQUISICIÓN

Es bien sabido que el Santo Oficio fue un verdadero cirujano de hierro ideológico en unos momentos en los cuales, el orden de cosas postulado por la Iglesia Católica venía sufriendo importantes convulsiones en Europa. Los éxitos de la Reforma protestante resultaban innegables y su difusión, ya sin vuelta atrás, un hecho también evidente. En la península Ibérica a esa presión exterior se sumaba la sospecha hacia los nuevos cristianos de origen musulmán o judío sobre quienes flotaban ciertas dudas: ¿Protagonizaron unas conversiones sinceras o acaso continuaban celebrando a escondidas sus viejos credos? Éstas y otras circunstancias hicieron reflexionar a la jerarquía eclesiástica romana, la cual se rearmó doctrinalmente a través de los acuerdos del Concilio de Trento. El siguiente paso acometido por la Iglesia fue pasar de la teoría a la práctica con sus propios medios, pero también en complicidad con algunas monarquías occidentales como la española. De este modo, la Inquisición terminó siendo uno de los aparatos represores destinados a materializar y difundir en la sociedad los ideales del catolicismo contrarreformado.

Algunos de esos ideales católicos pueden reconocerse con facilidad hojeando las denuncias y causas abiertas por el Santo Oficio. En concreto, esta

---

alardeaba de poder saber hoy lo acontecido en lugares muy lejanos el día anterior. SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.*, pp. 99 y 111.

<sup>23</sup> Testificaciones contra Mari Hernández, pág. 106 y contra la pobre serrana, SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.*, p. 111.

institución promovía una serie de estilos de vida muy ordenados aunque portadores, cada uno de ellos, de un grado de virtud desigual. En la cúspide y encarnando el estilo de vida más sublime, se encontraban los religiosos. Es decir, el grupo de personas que había consagrado su existencia a Dios. Le seguían en un escalón inferior los casados. Mientras que las viudas, las doncellas, los viudos y los solteros ocupaban la base de esta pirámide. Todos estos estados vitales entraban dentro de lo que el Santo Oficio concebía como conductas moralmente aceptables, aunque algunas fueran consideradas más recomendables que otras. Fuera de estas categorías, se entendía que reinaba el pecado y, por lo tanto, cualquier opción alternativa al esquema precedente debía ser objeto de rechazo y corrección.

Sin embargo, frente a este edificio dogmático, erudito e institucionalizado que los inquisidores aspiraban a inculcar en la población, había otro que se resistía a ser derribado y que también contaba con una lógica propia, perfectamente argumentada. Sus propietarios eran esas mismas gentes comunes de toda clase y condición a las que se intentaba adoctrinar desde los púlpitos y tribunales eclesiásticos. Pueblo llano en su mayoría que, como destilan los pliegos del Santo Oficio, demostró tener un pensamiento claro y bien fundamentado sobre la vida en pareja que deseaban llevar, sobre cuáles eran las uniones conyugales mejores y cuáles las peores, así como el trato carnal que gustaban mantener. Bucear en esta mentalidad implica, para el investigador, contraponer cada uno de los modelos morales esgrimidos por el clero a la réplica fundada que, sobre los mismos, argüían y seguían muchos habitantes de Ciudad Rodrigo con perfecta naturalidad. Dos visiones, pues, razonadas de las cosas, aunque las premisas que sirvieran de base a una no fueran compartidas por la otra. En definitiva, el triunfo de una visión sobre las demás dependió de quién tuvo en su mano el poder más que la razón.

En este sentido, la Inquisición maniobró aplicando una pedagogía del miedo orientada a perseguir y corregir no sólo aquello que, a su juicio, hacía mal la gente, sino también todo cuanto pensaban erróneamente. Las actuaciones se realizaban, por tanto, a esos dos niveles de pensamiento y de obra, dentro del primero de los cuales tomaron cierta relevancia las denominadas proposiciones. Éstas eran aquellas afirmaciones incorrectas que muchas personas expresaban públicamente, a menudo sin apenas advertirlo, durante su quehacer cotidiano<sup>24</sup>. Resultaban muy valiosas para el inquisidor de turno puesto que suponían una vía para sondear las conciencias y acceder a estados de opinión equivocados, los cuales, de otra forma, no se exteriorizaban fácilmente. De

<sup>24</sup> ALEJANDRE GARCÍA, Juan Antonio: "Inquisición sevillana y proposiciones heréticas: la ley de Dios y los pecados de la carne", *Historia. Instituciones. Documentos*, XX (1998) pp. 1-11.

estas proposiciones, al tribunal de la inquisición le preocupaban, por un lado, su contenido concreto, pero también, la difusión que alcanzaron cuando fueron emitidas. Es decir, el número y condición de los oyentes que las pudieron escuchar. Toda esta información quedaba registrada en las actas de denuncia para determinar posteriormente, en función de la gravedad de lo manifestado, si la causa debía prosperar o no. A partir de estas informaciones nos ha sido posible establecer una suerte de antagonismo entre distintos modelos de vida conyugal y de trato carnal que pasamos a exponer a continuación.

### 3.1. VIDA RELIGIOSA VERSUS VIDA MATRIMONIAL

Uno de los primeros enfrentamientos conceptuales que pueden registrarse en las actas inquisitoriales referidas a Ciudad Rodrigo es aquel que contrapone el estado de vida religiosa al de vida matrimonial. En este sentido, abundan las proposiciones de la siguiente naturaleza: *que el estado de las casadas es mejor que el de las monjas; aviendo reñido con un clérigo, que si su contrario era clérigo, y tenía hábito de tal, que también él tenía hábito de casado que es mejor que el de clérigo; que el estado de las casadas es mejor que el de la Religión; que no avía tal cosa como el estado del matrimonio, porque el buen casado enchía el cielo de almas, y que no avía Clérigo ni Religioso que le llegase; que es mejor estado el de los casados quel de los fraires; el estado mexor de todos era el de los casados; que el estado de los bien casados es mejor que el de los fraires y clérigos y que no ay otro mejor que el de los tales buenos casados...*

Como puede verse, dichas afirmaciones consideraban al matrimonio como el mejor estilo de vida posible, muy por encima del profesado por clérigos o monjes y en contra de lo abanderado por la Iglesia católica. Lo interesante del caso viene cuando examinamos el número y condición social de quienes formularon tales aseveraciones conforme aparece registrado en sus denuncias.



El diagrama de barras muestra las veinte denuncias cursadas, de las cuales la mitad (diez) proceden de personas que llevaban una existencia religiosa –curas y monjas– o estaban muy próximas a ella –criada de monjas. No deja de llamar la atención que quienes a juicio de la Iglesia católica eran considerados como el estilo de vida más sublime que un cristiano pudiera desear, fueran precisamente quienes renegaran de ello y demostraran mayor predilección por el matrimonio laico. Es posible aventurar una hipótesis que explique semejante postura, si bien nos faltan muchos datos de carácter individual, caso por caso, para poder confirmarla. No obstante, podemos encontrar una razón para dichos pronunciamientos en la forma a través de la cual muchos hombres y mujeres de la época accedieron al orden eclesiástico. En su mayoría dichos clérigos y monjes no estuvieron movidos por una sincera y comprometida vocación espiritual, sino por otros intereses más prosaicos o directamente por dictamen familiar<sup>25</sup>. De esta manera aprovechada u obligada, una vez ingresados en la Iglesia y en vista de las exigencias que conllevaba, sobre todo para las monjas recluidas en las paredes de un monasterio, parece sencillo comprender que anhelaran una unión matrimonial que les había quedado vedada y que debió de parecerles sinónimo de libertad y de plena realización personal.

Si seguimos valorando la condición de los denunciados, advertimos además que dominaban significativamente las mujeres sobre los hombres en una proporción de un 75 (15 mujeres) sobre un 25 (5 hombres) por ciento.



<sup>25</sup> Un panorama general sobre este ingreso de hombres y mujeres en la vida religiosa puede verse en MARTÍNEZ-BURGOS Palma: "Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna", *Historia de las mujeres. 3. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, (dir.) G. DUBY y M. PERROT, Taurus, Madrid, 2006, pp. 598-612 y DOMÍNGUEZ ORTÍZ, Antonio: "Aspectos sociales de la vida eclesiástica en los siglos XVII y XVIII", *Hª de la Iglesia en España*, (ed.) R. GARCÍA-VILLOSLADA, BAC, Madrid, 1979, pp. 745-792.

Este hecho denota también cómo la mujer de aquellos tiempos aspiraba a la vida matrimonial como senda que le permitía constituirse en ser social y comunitario. De ahí que tal estado lo colocara en la cima de sus preferencias.

En cuanto a la difusión de estas opiniones, podemos contemplar que aparecen muy extendidas por toda la diócesis civitatense, puesto que los denunciados proceden de Ciudad Rodrigo (12), Sahelices (2), Fuenteguinaldo, Robledillo, Retortillo, Descargamaría, El Bodón y Villavieja de Yeltes. Pero, es más importante aún decir que dicho sentir popular no era exclusivo de las tierras mirobrigenses sino común a otros muchos lugares de la Península como registran el resto de tribunales inquisitoriales hispanos<sup>26</sup>. Y las razones argüidas en dichos casos solían ser similares a las que encontramos en la geografía de Ciudad Rodrigo.

Así, quienes aquí defendían la superioridad del matrimonio frente a la profesión religiosa enarbolaban un buen número de razones que, paradójicamente, adoptaron una cierta pátina cuasiteológica. En conjunto, los denunciados usaban como fundamento exculpatorio determinados preceptos o sucesos bíblicos: *porque el hábito de casado le mandó Dios, y el del clérigo no; que el estado de las monjas no le avía ordenado Dios sino los hombres, según era trabajoso, y que el estado de los casados lo avía ordenado Dios; que el estado del matrimonio le ordenó Dios, y que por esto era mejor que el de los fraires que ordenaron los Sanctos; que el estado de los casado le ordenó Dios, y el de la Religión los Sanctos; porque el buen casado enchía el cielo de almas, y que no avía Clérigo ni Religioso que le llegase; que el de los casados le ordenó Dios en el paraíso terrenal; que el estado de los casados por ser el primero que Dios ordenó, es tan bueno como el de los clérigos y fraires; porque lo avía ordenado Dios primero; que el esto del matrimonio era santo y bueno y que lo avia instituido Dios y que las religiones las avían instituido los santos para servir a Dios, y que assi por aver instituido Dios el estado del matrimonio le parecía que era el mejor; pero que a el uno y a el otro le tenia por bueno; que los frailes eran unos bigardos y que ellos fueron los que instituyeron las rreligiones, que Dios solo hizo y ordenó la de los casados.*

Especialmente elocuentes se presentan las manifestaciones de tres monjas pertenecientes a los conventos de Santa Clara y del Sancti Spíritus: *que maldito sea quien ordenó las religiones, que no era posible que Dios las ubiese ordenado sino los fraileiones y santos bovos; que nuestro Sr. no avía hecho*

26 SCHWARTZ, S. B.: "Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas", *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997) pp. 51-67.



*estas ordenes de monjas, pues en ellas tenían tantos disgustos, y que mejor era el estado de los cassados y que nuestro Sr. se avía ballado en las bodas, y que también le parece a dicho que después de los santos y nuestra madre Santa Ysabel goçaron de su libertad avían ystituido las ordenes; fundándose en que el estado de los cassados lo ynstituyó Dios y los santos las Religiones, y por aver leído en un libro que Dios se avía ballado en unas bodas y no aver oydo decir que se balla a las Religiones.*

En síntesis, el punto fuerte de estas argumentaciones radicaría en considerar al matrimonio como instituido por Dios, desde los tiempos míticos del Génesis, mientras que el orden de vida religioso sería obra humana o, en la mejor de las situaciones, una invención de los santos. Por consiguiente, en ningún caso podrían competir estos últimos creadores con el rango y autoría de la divinidad.

Vemos, por tanto, cómo entre el inquisidor y el denunciado se mantenía un diálogo nada sacrílego sino entablado en términos cuasiteológicos. Todo ello resultaba fruto de una feligresía acostumbrada a medir la idoneidad o no de sus conductas cotidianas a través de los preceptos bíblicos. Así se lo había inculcado la Iglesia durante siglos, la cual, además, mantenía el monopolio interpretativo del texto sagrado. Pero este éxito podría considerarse un tanto relativo puesto que entonces acababa vuelto en parte contra sus artífices. En las denuncias inquisitoriales observamos que, frente a dicho monopolio hermenéutico, se elevaba también cierta exégesis popular de la palabra divina que parecía escapar al control eclesiástico. El pueblo más llano estaba demostrando una inusitada capacidad para polemizar, con lógica casi escolástica, en asuntos religiosos. Y esa capacidad había que reconducirla.

Además de estos postulados específicos, las proposiciones anteriores revelan otros patrones lógicos de fondo instalados en la esencia misma de la mentalidad popular. Por ejemplo, podemos vislumbrar una correspondencia directa entre la escala de poder y la escala moral. Cuanto más alta condición tiene un personaje, más virtud se le supone. Por tal motivo, no eran susceptibles de comparación Dios y los santos. En segundo lugar, también el tiempo posee un valor moral. Lo más antiguo o viejo parece mejor, más valioso o auténtico que aquello más reciente o novedoso. De ahí que a la aparición del matrimonio en el Génesis o el Paraíso se otorgue mayor valía que a los estados religiosos creados en fechas mucho más recientes. Finalmente, la mera presencia o ausencia de una autoridad virtuosa actuaba igualmente como transmisora de legitimidad y virtud. Así, el simple hecho de que Jesús participara en una boda implicaría una aprobación tácita de ese vínculo. De idéntica forma que la ausencia de toda mención a órdenes religiosas en el evangelio, desacreditaría esta opción de vida frente al vínculo nupcial.

### 3.2. MATRIMONIO VERSUS AMANCEBAMIENTO

A través de las denuncias inquisitoriales recopiladas por Feliciano Sierro resulta posible identificar también una tensión latente entre la práctica del matrimonio laico y el amancebamiento. Los partidarios de esta última clase de unión apelaban en sus testimonios a la libertad y autenticidad de los sentimientos que, en su opinión, la adornaban frente a los formalismos y la frialdad institucional tan característica del casamiento: *que mas bale ser mançeba de un bueno que mujer de un ruin; que por rraçon de ser mal casada y aver tenido pleitos con su marido, hasta aver hecho divorcio, y que para ofender a Dios estando mal cassada y en peccado mortal, era mejor estarlo con un amigo, porque con mas facilidad se podía levantar del peccado que no estando en un infierno perpétuo de mal cassados; si en la visita de Inquisición se proçedía contra amañçebados, dijo que aquello era cossa de hombre y mujeres y que también nuestra S<sup>a</sup> avía peccado...*

Tales argumentaciones no eran nada triviales. Los enlaces matrimoniales de la época se perfilaban como un juego de poder entre familias, dentro del cual, la voluntad y los deseos personales de los contrayentes ocupaban un segundo lugar o quedaban directamente arrinconados a favor de otros intereses superiores que inclinaban la decisión<sup>27</sup>. En concreto, la pareja casadera solía ser producto de una serie de cálculos económicos o estratégicos. Expectativas, al fin y al cabo, que acostumbraban a guiar las políticas familiares y domésticas. El resultado tenía consecuencias vitalicias por lo que parece comprensible que muchos de los involucrados se sintieran atrapados por un matrimonio forzado y ensalzaran las virtudes y ventajas de las uniones amancebadas, mucho menos férreas y cuya continuidad o ruptura quedaba en las propias manos de la pareja.

Pero quizás sea más llamativa una segunda observación. En el trasfondo de esas proposiciones a favor del amancebamiento y en detrimento del matrimonio, podría reconocerse la emergencia del individuo y la reivindicación de su esfera particular de decisión frente a los convencionalismos y determinismos comunitarios. Es este un rasgo de modernidad que terminará imponiéndose con el tiempo en las sociedades occidentales contemporáneas, pero que como vemos, asoma ya en el discurso popular mirobrigense sobre las diferentes opciones de vida conyugal.

27 Buenas y útiles síntesis sobre esta materia son GOODY, Jack: *La evolución de la familia y del matrimonio en Europa*, Barcelona, 1986 y GAUDEMET, Jean: *El matrimonio en Occidente*, Madrid, 1993.

### 3.3. TRATO CARNAL EN EL MATRIMONIO VERSUS FORNICACIÓN SIMPLE.

La última de las tensiones conceptuales reconocibles en las actas del Santo Oficio de Ciudad Rodrigo tiene que ver directamente con la sexualidad, entendida ésta en su dimensión carnal más pura. Lo que estaba en juego aquí no era el coito en sí mismo, sino todo el conglomerado de significados que llevaba consigo. De hecho, no se le exponía aisladamente sino como pieza clave de un entramado moral, ligado a la sana y santa vida conyugal. La Inquisición preconizaba un orden de cosas que tenía por centro al matrimonio laico, en torno al cual, orbitaban varias ideas interdependientes. Así, estas uniones eran entendidas como un sacramento divino, dentro del que reinaba el amor a Dios de los contrayentes, quienes además debían mantener trato carnal única y exclusivamente con fines reproductores, no por goce personal. De este modo, el matrimonio fomentaba la cohesión social y se convertía en un instrumento que, por encima de los deseos de los esposos, estaba, principalmente, destinado a rendir un beneficio a la comunidad. Básicamente, podría decirse que constituía el cemento sagrado de la vida humana en sociedad. Pues bien, fuera de este modelo, los inquisidores y el resto de la Iglesia en general entendían que habitaba la fornicación. Un ejercicio sexual sinónimo de egoísmo e individualismo, de esterilidad sin sentido, de sensualidad y placer personal que distraía del amor debido a Dios, por lo que era valorado como una suerte de pecado grave que hacía tambalear los cimientos del sacrosanto orden social.

Si entramos a analizar las denuncias conservadas para Ciudad Rodrigo, lo primero que conviene destacar es que todas las proposiciones proceden de hombres (12 en total). El segundo rasgo llamativo muestra cómo los denunciados parecieron asumir que, sobre cada una de sus aseveraciones, sobrevolaba la noción de pecado. Si bien entendían que la existencia del mismo dependería de determinadas circunstancias. Así, por ejemplo, seis de ellos consideraban que no era pecado tener *quenta carnal con una mujer pagándoselo*. La razón esgrimida en su descargo por uno de ellos era clara: *fundándose en las casas públicas que se permiten en las Repúblicas*. Es decir, los prostíbulos o mancebías que estaban legalmente constituidos en los reinos de España. Esta clase de locales de alterne abundaban dentro de cada ciudad y permanecían sometidos a regulación local<sup>28</sup>. Difícilmente podría tacharse de inmoral aquello que era consentido desde el ordenamiento público. Por otra parte, muchos teólogos y eclesiásticos en general aceptaban e incluso

<sup>28</sup> Sirva de ejemplo la ciudad de Sevilla estudiada por MORENO MENGIBAR Andrés y VÁZQUEZ GARCÍA Francisco: "Poderes y prostitución en España (siglos XIV-XVII). El caso de Sevilla", *Criticón*, 69 (1997) pp. 33-49

alentaban el tratar con prostitutas, puesto que de este modo, los hombres encontraban con quien desfogar su naturaleza indómita, mientras que las doncellas mantenían a salvo su virtud hasta el casamiento en perjuicio de las prostitutas<sup>29</sup>. Además, resultaba de dominio público que las grandes familias del reino, incluidos los monarcas, acostumbraban a tener amantes y queridas fuera del matrimonio, una conducta poco ejemplar que también era empleada por el vulgo como justificación de su comportamiento<sup>30</sup>.

Pero, al margen de esta fornicación remunerada, otros de los denunciados realizaban manifestaciones del siguiente estilo: *que no es pecado tener cuenta carnal con dos hermanas, y que con el agua bendita se quitaba; que si fuera con hermana o prima hermana que era pecado; dijo que era peccado pero no tan grande como si tratara con muger cassada o doncellas; no era pecado tratar con una muger que trataban con ella muchos...*

Todo este conjunto de afirmaciones denotan el modo en el que estaba hilvanada parte de la mentalidad masculina de la época. En primer lugar, parece discernirse que la pureza o vicio de la fornicación no dependía tanto del acto en sí, sino de con qué clase de mujer fuera efectuado. Implícitamente se hacía recaer la responsabilidad del pecado en la condición, virtud o dignidad de dicha dama, nunca en el hombre. Semejante planteamiento, por añadidura, servía para reforzar otro bien conocido y dominante desde hacía siglos: El sexo femenino era un transmisor de pecados y la fornicación podía ser uno de sus canales contaminantes, ligado además a lo sucio. Según la escala de pureza que destilan las actas inquisitoriales mirobrigenses y que parece interiorizada por esos hombres denunciados, ocuparían la posición más inmaculada las doncellas y esposas. En un peldaño inferior estarían las hermanas y demás parientes femeninos próximos. Mientras que en la base del conjunto yacerían las prostitutas junto con cualquier otra mujer que hubiera conocido varón repetidas veces sin estar casada con él. En la medida en la cual los hombres subieran o bajaran por dicha escala en sus tratos con mujeres, correrían mayor o menor peligro de caer en pecado. Subyacía así una visión sanitaria de lo pecaminoso como mal inoculable de unas personas a otras, aunque en este caso, las portadoras iniciales siempre pertenecerían al género femenino.

<sup>29</sup> BRUNDAGE, James A.: *La ley, el sexo y la sociedad cristiana en la Europa medieval*, FCE, México, 2000.

<sup>30</sup> CHAVARRÍA MÚGICA, Fernando: "Mentalidad moral y Contrarreforma en la España Moderna (Fornicarios, confesores e inquisidores: el Tribunal de Logroño, 1571-1626)", *Hispania Sacra*, 53 (2001) pp. 725-759; SCHWARTZ, S. B.: "Pecar en las colonias. Mentalidades populares, Inquisición y actitudes hacia la fornicación simple en España, Portugal y las colonias americanas", *Cuadernos de Historia Moderna*, 18 (1997) pp. 51-67.

## 3.4. SEXO EN EL CONFESIONARIO: LA SOLICITACIÓN.

La última cuestión a tratar, centrará el foco de interés en la solicitud. Se producía esta falta cuando un confesor le solicitaba trato carnal al feligrés o feligresa que estaba confesando. Dado que la confesión fue uno de los puntales sobre los que se quería impulsar la contrarreforma católica, el daño que ocasionaba a la imagen de la Iglesia este delito obligó a perseguirlo con especial vehemencia. De ahí que la Inquisición tomara cartas en el asunto y estimulara la denuncia de la solicitud para todo aquel que fuera un afectado directo o tuviera conocimiento de ella<sup>31</sup>.

Lo cierto es que las denuncias contra solicitantes en Ciudad Rodrigo abundan, sin que sea posible entrar en el pormenor de saber el fundamento real de las mismas. No obstante, lo que interesa aquí es rastrear mentalidades y, en ese sentido, tales acusaciones revelan unos patrones de comportamiento y pensamiento francamente interesantes. Sólo a título ilustrativo pondremos el tenor de cuatro de ellas para mostrar el cariz, detalle y riqueza de la información que ofrecen: *Fray Juan de Santisteban, dominico que reside en el monasterio de su orden de Saeliçes, fue testificado por un testigo mujer de que por espacio de dos años que la confesó algunas veces, en tres o cuatro confesiones aviendo comenzado a decir sus pecados, la solicitó para tener cuenta carnal con ella diçiéndola palabras lascivas y deshonestas, tomándole sus manos y poniéndolas en las partes bergonçosas del hasta venir en polución, y asímesmo ésta testifica de que después que se leió el edicto de la fe en Saeliçes la envió a llamar, y persuadió que no viniese a declarar ante el inquisidor lo que entre ellos avía pasado, diçiéndola que eran niñerías, y que en Çibdad Rodrigo una mujer principal que avía tratado cosas más graves con otro Fraire no las avía manifestado al inquisidor; esta mujer es tenuta por doncella y muy recogida, y es hija de padres honrrados, no dio contestes*<sup>32</sup>.

La segunda más breve dice así: *Fray Juan Sanchez, Prior que fue del monasterio de Sancto Domingo de Çibdad Rodrigo fue testificado por un testigo mujer de que estándola confesando en la capilla maior del dicho monasterio, la dixo palabras de amores, y la tocó las manos el dicho Fraire a las partes bergonçosas, y llegó a tocar sus partes del con las della, y aunque la que testifica diçe que esto fue sin tener en quenta con ella; no dio contestes, y esta mujer es hija de gente muy ordinaria, y ella deshonesta en su vivir*<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> HALICZER, Stephen: *Sexualidad en el confesionario. Un sacramento profanado*, Siglo XXI, Madrid, 1998 y ALEJANDRE GARCÍA, Juan Antonio: *El veneno de Dios. La Inquisición de Sevilla ante el delito de solicitud en confesión*, Siglo XXI, Madrid, 1994.

<sup>32</sup> SIERRO MALMIERCA, Feliciano: *op. cit.*, p. 119.

<sup>33</sup> *Ibid.*, pp. 104.

En la tercera denuncia escogida, *Fray Bartolomé Hermangas, professo de la Orden de la Stam. Trinidad y residente en el monasterio de su orden de Çibdad Rodrigo fue testificado por un testigo muger de que en el acto de la confession la dixo si avía menester algo que se lo daría, y que tomando principio de aquí la fue a ver y la conosçió y trató carnalmente por spacio de dos años, hasta que estando una vez con ella en la cama, intentó de tener quenta con ella contra natura y no por el baso natural, y que entonces cansada desto le dejó y no le trató más; no dio contestes y esta es muger de un pastor y de la honestidad que confesó*<sup>34</sup>.

Por último, seleccionamos la detallada denuncia contra *Fray Alonso Rodriguez, profeso de la orden de Sancto Domingo, que reside en el monasterio de su orden de Saeliçes, fue testificado por un testigo muger de que estándola confesando y aviendo ya començado a decir los pecados, la puso la mano en le pescueço, y la preguntó si traía galana gargantilla, y luego la abajó la mano más abajo y se la puso en los pechos a rraiz de la carne, y casi todo el tiempo que estuvo a sus pies la tubo puesta la mano en la barba y la preguntó que si se holgaba quando su marido tenía parte con ella, y si era vestidos o desnudos, y que si respingaba primero que tuviese parte con ella, y más dixo que también él se holgara de conosçerla carnalmente, y que como esto oió se levantó de sus pies y se fue a confesar con otro, declaró esta mujer aver oído que a otra que nombró avía solicitado el dicho Fraire confesándola, y examinada no dixo cosa alguna; ésta que testifica aunque es de gente ordinaria vive honesta y honrradamente*<sup>35</sup>.

Los cuatro ejemplos anteriores son representativos de las 26 denuncias conservadas, las cuales manejan un formalismo notarial lleno de prejuicios interesados y una doble vara de medir.

Los confesores solicitantes gozaban de una cierta protección. Si ante otros delitos de igual gravedad, el Santo Oficio se conformaba con pruebas parciales, para iniciar el proceso acusatorio en el caso de la solicitud, la causa sólo echaba andar cuando había al menos dos testigos informando del mismo suceso. Esta norma impidió a veces reunir la evidencia necesaria para procesar a clérigos corruptos o generó importantes retrasos hasta que llegaba el arresto.

Bien distinto era el tratamiento dado a la víctima solicitada porque, en el fondo, a los jueces les importaba muy poco si había habido o no consentimiento por su parte. Lo verdaderamente importante aquí era determinar si se había sido mancillado o no el sacramento de la confesión y un espacio

<sup>34</sup> *Ibid*, pp. 103.

<sup>35</sup> *Ibid*, pp. 119.

sagrado. De ahí que preocuparan tanto los términos exactos en los que se produjo la solicitación y resultara vital determinar el momento y lugar donde se cometió dicho acto. Eso explica que el interrogatorio inquisitorial fuera tan meticuloso y detallista en sus descripciones. Abundaban entre teólogos y notarios las disquisiciones eruditas acerca de si una solicitación propuesta antes o después de la confesión misma, merecía idéntico castigo o inferior que la planteada durante el ejercicio del sacramento.

El Santo Oficio temía mucho las falsas acusaciones vertidas contra los miembros de la Iglesia, así que trató de que estuvieran respaldadas con algo más que el relato de una presunta devota agraviada. Por eso, la valía de cada denuncia era puesta en tela de juicio no solo por lo que en ella se decía, sino, especialmente, por la condición social de la persona que lo afirmaba. De este modo, la credibilidad de la penitente dependía de la fama pública que tuviera en el vecindario y de la honestidad personal que otros le atribuyeran, además de la categoría y condición de la familia de la cual formara parte. Para satisfacer todas estas incógnitas ajenas al incidente en sí, la Inquisición acudía a su extensa red de *familiares* quienes, a modo de verdaderos agentes secretos de información, remitían al tribunal su opinión sobre la denunciante. Por esta razón, acostumbramos a ver en Ciudad Rodrigo, junto al testimonio escrito de una víctima, expresiones del tipo: *esta mujer es tenida por doncella y muy recogida, y es hija de padres honrrados, no dio contestes; ésta que testifica aunque es de gente ordinaria vive honesta y honrradamente; y esta mujer es hija de gente muy ordinaria, y ella deshonesta en su vivir*, etc.

Mediante dicho sistema, los inquisidores fijaban el grado de consistencia de una denuncia. Pero, en el fondo, se trataba más bien de una suerte de tribunal social paralelo donde se evaluaba la moralidad pública de la víctima con independencia de la transgresión moral padecida durante la confesión. El valor del testimonio dependía de la reputación que tuviera la denunciante en la localidad, sin atender a otras pesquisas. Un procedimiento totalmente ajeno a los hechos en sí y repleto de ideas preconcebidas.

Al margen del dolor infligido a las penitentes, los procesos de solicitación ofrecen al historiador una fuente inestimable para aproximarnos a los gestos y conductas sexuales de la época. Resultan documentos mucho más fieles a la realidad que los textos literarios o los tratados eruditos. Por esta vía, conseguimos atisbar la sensualidad popular en su expresión más descarada. Afloran las armas de seducción del confesor cuando emplea palabras insinuantes para cortejar a su víctima o atraerla con regalos variopintos desde bizcochos hasta dinero, pasando por chantajearla, concediéndole o no la absolución de sus pecados en función de que consintiera o se negara a satisfacer sus deseos íntimos.

Igualmente, a través de los tocamientos denunciados para el caso de Ciudad Rodrigo percibimos el valor superior dado a algunas partes del cuerpo como los pechos y los genitales o a trabar contacto físico directamente piel con piel frente a realizarlo sobre la vestimenta. También los besos en el rostro o los labios tenían su acomodo en este ramillete de comportamientos eróticos. Pero los legajos recogen, asimismo, tratos carnales completos en la cama o fuera de ella diferenciando si los participantes copulaban vestidos o desnudos. Y, por encima de todo, abundaban las masturbaciones y las simples caricias bien como juego excitante o bien de mayor intensidad hasta terminar en orgasmo. Menos referencias hay a coitos completos, sexo oral y penetraciones denominadas entonces *contra natura*. Prácticas todas ellas que rompían las bridas de una moral católica que la Iglesia no era capaz de imponer sin fisuras a sus fieles.

No obstante, la sollicitación mantenía su propia lógica. A la luz de los testimonios pareciera haber un cierto respeto, imposibilidad o distinción entre espacios a la hora de consumir un encuentro carnal. Al entorno más sagrado y expuesto del confesionario correspondían las palabras seductoras, los regalos y los tocamientos simples, aunque algunos acabaran en eyaculación. Mientras que dentro del entorno más profano y discreto del recinto doméstico se hacía disfrute del acto sexual pleno, aprovechando que el eclesiástico acudía a la casa o alcoba de una dama para confesarla.