

Un tópicu del aquelarre es que sus participantes no podían ver la hostia alzada durante la consagración. Varios acusados en el proceso de Zugarramurdi decían que, en Misa, veían “una nube negra” y no el Santísimo Sacramento. Dicha visión constituye un ejemplo de la inversión de valores de la fantasía del sabbat, perfecta anti-alegoría cristiana y propaganda de la fe verdadera.

Palabras Clave: Aquelarre. Eucaristía. Anti-alegoría. Hostia. Transubstanciación. Creencia. Escepticismo. Visiones.

Akelarreko parte hartzaileek mezako kotsakrazioan ostia altxatua ikusi ezin zutelakoa akelarreaki buruzko topiko bat da. Zugarramurdiko prozesuan akusatuetako batzuek ziotenez, mezerdikoan “hodei beltz bat” ikusten zuten, eta ez sakramentu txit santua. Ikuspen hori sabbat fantasiaren balio inbertsioen adibide bat da, kristautasunaren eta egiazko fedearen antialegoria perfektua.

Giltza-Hitzak: Akelarrea. Eukaristia. Antialegoria. Ostia. Transubstantziatioa. Sinestea. Eszeptizismoa. Ikuspenak.

Un cliché de l’aquelarre affirme que ses participants ne pouvaient pas voir l’élévation de l’hostie durant la consécration. Plusieurs accusés dans le procès de Zugarramurdi disaient que, pendant la Messe, il voyaient “un nuage noir” et non le Saint Sacrement. Cette vision constitue un exemple de l’inversion des valeurs de la fantaisie du sabbat, parfait anti allégorie chrétienne et propagande de la foi véritable.

Mots-Clés : Aquelarre. Eucharistie. Anti allégorie. Hostie. Transubstantiation. Croyance. Scepticisme. Visions.

Brujería y Eucaristía: el aquelarre como antivisión

(Witchcraft and the Eucharist:
the Sabbath as Anti-Vision)

Tausiet, María

CSIC. Centro de Ciencias Humanas y Sociales. Albasanz, 26-28.

28037 Madrid

mariatausiet@yahoo.es

BIBLID [ISBN: 978-84-8419-238-1 (2012); 66-89]

Es muy notable cosa que desde el punto que comienzan a ser brujos dejan de ver la hostia consagrada y cuando, diciendo misa, la alzan los sacerdotes, no ven sino una nube negra¹.

La inversión de valores que tenía lugar en la fantasía del sabbat o aquelarre se expresaba de forma tan sutil como elocuente en la supuesta incapacidad de sus participantes para ver la hostia consagrada durante la celebración de la misa. La ceguera parcial, transitoria e inmediata de los adeptos a la brujería que, en lugar de un círculo blanco, veían una “nube negra” en el momento de la elevación del sacramento, escapaba a cualquier explicación racional y constituía un símbolo claro de la oposición radical entre la ideología cristiana y la de sus enemigos considerados más feroces.

No resulta casual que el informe inquisitorial de 1610 sobre el célebre proceso de Zugarramurdi –que describía en todo detalle las maldades cometidas por la “abominable secta de los brujos”– empezara haciendo mención a la ceguera simbólica de una joven acusada de brujería. Según dicho informe, la pista que había llevado a que se descubrieran los atroces crímenes cometidos en la zona por los seguidores de Satanás la había proporcionado la confesión de María de Ximildegui, de veinte años, hija de padres franceses y criada en Zugarramurdi. De acuerdo con las declaraciones de la joven, ella había sido bruja durante un año y medio, para lo cual había renegado de Dios y recibido como señor al demonio. Durante todo ese tiempo había asistido al aquelarre, pero también a la celebración de la eucaristía. En principio, una cosa no contradecía a la otra. No obstante:

Habiendo un día llegado a se comulgar, como no vio la forma consagrada que el sacerdote le daba, recibió gran dolor en su corazón y comenzó a pensar que por se haber hecho bruja no merecía ver la hostia consagrada como la veía antes, porque sólo veía –cuando oía las misas– que los sacerdotes, cuando alzaban, llevaban en sus manos una como nube negra².

1. *Informe de las personas que saldrán al auto en 7 de noviembre 1610*. AHN, Inquisición, Libro 835, fol. 346 v. En HENNINGSEN, Gustav (ed.). *The Salazar Documents. Inquisitor Alonso de Salazar Frías and Others on the Basque Witch Persecution*. Leiden: Brill, 2004; pp. 119-121.

2. *Ibidem*, p. 109.

El escarmiento de la joven, según el relato, se habría producido principalmente debido al “dolor y la pena” que sentía por el hecho de no poder contemplar “el cuerpo de Cristo”:

Mientras más pensaba en esto y [en] cómo, por ser bruja, no merecía ver el cuerpo de Cristo, Nuestro Redentor, le crecían el dolor y la pena, de manera que dentro de pocos días cayó mala³.

Pese a todo, había seguido siendo vasalla del demonio durante un tiempo hasta que, no pudiendo resistir más su dolor físico y moral, había acudido a confesarse con un sacerdote de Hendaya, recibiendo posteriormente la absolución del obispo de Bayona. A partir de ese momento, el demonio dejó de aparecérselo, “y comenzó a ver la hostia consagrada como la veía antes de que se hiciese bruja”⁴.

Evidentemente, dicho relato de sufrimiento, arrepentimiento y conversión se servía del mito de la brujería como epítome del mal para subrayar la necesidad de la religión establecida, identificada con el único consuelo realmente eficaz. En ese sentido, la visión sabática o el aquelarre de las brujas –cuyas descripciones incluían los detalles más macabros, repelentes y sombríos imaginables– representaba la perfecta anti-alegoría cristiana, utilizada como contraste y propaganda de la fe considerada como verdadera. De hecho, el aquelarre o reunión de los adoradores del demonio no era sino un negativo de las ceremonias de la Iglesia. Al igual que el reflejo de un espejo colocado al revés, cada uno de los elementos sabáticos se correspondía con un ritual de la liturgia cristiana presentado como su opuesto⁵.

Desde finales del siglo XV, la brujería se construyó dialécticamente como un sistema de oposiciones binarias, convirtiéndose en uno de los ejemplos más extremos de inversionismo de la cultura occidental de la Edad moderna, cuyas secuelas han llegado hasta la actualidad. Materia ideal para la imaginación literaria, el mito de la brujería constituía quizás el ejemplo más evidente del uso del argumento a *contrariis* característico de la época. Por extraño que pueda parecer, la impresión que tenemos al leer las truculentas descripciones sobre las actividades de las brujas es que, en un momento dado, los teólogos (demonólogos) se vieron en la obligación de crear la antítesis de sus propias creencias. En efecto, las perversas actividades de los seguidores del demonio tal y como aparecían descritas por la mayoría de los tratadistas no eran sino un anti-retrato, una especie de imitación burlesca de la religión ortodoxa⁶.

La explicación teológica que subyacía en el trastocamiento mental representado por los aquelarres era la pretendida obsesión del diablo por emular a Dios, si bien, por ser su adversario o enemigo, sus imitaciones simiescas terminaban

3. *Ibidem*, p. 109.

4. *Ibidem*, p. 109.

5. Sobre la brujería entendida como una construcción cultural o sistema de representación basado en la lógica de los contrarios, véase CLARK, Stuart. *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

6. Véase CLARK. *op. cit.*, pp. 80-93.

plasmándose en todo tipo de inversiones perversas⁷. De este modo, cada ceremonia diabólica encontraba su fundamento en la Biblia y en la liturgia eclesial. Así, por ejemplo, el pacto con el diablo no era sino un remedo de las antiguas alianzas entre Dios y los hombres (“el demonio es muy amigo [...] de hacer tratos y convenios con los hombres para imitar en esto el estilo de Dios, cuya honra siempre apetece”⁸), y la reverencia que hacían los brujos al saludar a su nuevo amo y señor (el beso en el culo), una imitación despreciable del signo de veneración más sagrado entre los cristianos. En palabras del franciscano Martín de Castañega:

En la Iglesia católica, en señal de obediencia y reverencia espiritual y temporal, besan los súbditos la mano a sus mayores y señores espirituales y temporales, y al Papa le besan el pie, en señal de absoluta y total obediencia y reverencia. Y a Dios, en la boca, en señal de amor, como lo pide la esposa en los Cantares, y en la iglesia se muestra en la paz. Pues para el demonio, que es tirano y señor que de sus súbditos hace burla y escarnio, no resta salvo que le besen en la parte y lugar más deshonesto del cuerpo⁹.

Ningún rito del sabbat, por más estrambótico que pudiera parecer, dejaba de estar inspirado en su correspondiente elemento del imaginario cristiano. Así, los sacrificios de los niños cuyos cerebros habían sido chupados por las brujas evocarían los sacrificios ofrecidos a Dios en el Antiguo Testamento¹⁰; los demonios familiares –que en el proceso de Zugarramurdi se encarnaban en sapos vestidos–, a los ángeles de la guarda que protegían a cada creyente¹¹; las señales con que el diablo marcaba a los nuevos adeptos, a los estigmas de los santos¹²; etc. La lista sería interminable.

Por un lado, las fantasías sabáticas, en tanto que invenciones, poseían un carácter ilimitado; pero, por otro lado –dada su función, al servicio de la ideología cristiana–, se centraban en los aspectos más controvertidos de la doctrina o la liturgia, siendo su anti-representación una forma de promover ciertos dogmas de difícil aceptación o determinados rituales todavía no asentados. Según Stuart Clark, tanto la brujería como la demonología en general eran poderosos recursos al servicio de la ortodoxia. A pesar de su estética transgresora e iconoclasta, lo que en realidad perseguían los espantosos relatos sobre brujas y espectros malignos era

7. Véanse CLARK. op. cit., pp. 11-30, y TAUSIET, María. “La imagen del sabbat en la España de los siglos XVI y XVII a través de los tratados sobre brujería y superstición”. En: *Historia Social*, 17, 1993; pp. 3-20.

8. BLASCO DE LANUZA, Francisco. *Patrocinio de ángeles y combate de demonios*. San Juan de la Peña, 1652; p. 787.

9. CASTAÑEGA, Martín de. *Tratado muy sutil y bien fundado de las supersticiones y hechicerías, y vanos conjuros y abusiones, y otras cosas al caso tocantes, y de la posibilidad y remedio dellas* [1ª ed., Logroño, 1529]. Madrid: Sociedad de bibliófilos españoles, 1946; p. 51.

10. Véanse CASTAÑEGA. op. cit., p. 53, y TAUSIET, María. “Por el sieso y la natura. Una lectura literaria de los procesos por brujería”. En: *Edad de Oro*, 17, 2008; pp. 339-364.

11. Véanse NAVARRO, Gaspar. *Tribunal de superstición ladina*. Huesca, 1632, fol. 52r.

12. Véanse NAVARRO. op. cit., fol. 53v. y DELPECH, François. “La ‘marque de sorcières’ : logique(s) de la stigmatisation diabolique”. En: JACQUES-CHAQUIN, Nicole; PRÉAUD, Maxime (eds.). *Le sabbat des sorcières en Europe (XVe-XVIIIe siècles)*. Grenoble: Jérôme Million, 1993; pp. 347-368.

un efecto conservador: esto es, mantener las normas al uso representándolas en sus opuestos demoníacos¹³. Siguiendo dicha lógica de la inversión, insistir, por ejemplo, en la corporeidad de los demonios, y en las relaciones sexuales que mantenían con los brujos –y especialmente con las brujas–, suponía en el fondo una forma de defender la realidad de la religión oficial, demasiado abstracta e inmaterial y, a menudo, imposible de asimilar por la mayoría de la población¹⁴.

Tal y como subraya Walter Stephens, a finales de la Edad Media, en medio de una crisis de fe generalizada, ante la enorme dificultad experimentada por muchos para creer en la existencia de seres espirituales y, en última instancia, en el mismo Dios, los teólogos se vieron en la necesidad de hacer hincapié en la realidad del mundo del espíritu. Repetir una y otra vez que Satanás se encarnaba y, más aún, que mantenía relaciones sexuales con ciertas mujeres depravadas, tan dispuestas a maleficar a sus vecinos como a entregarse a todo tipo de perversiones con el diablo, venía a ser la mejor demostración de que éste era real. El énfasis en el tamaño de sus genitales –entre otros rasgos que lo hacían tan terrorífico como poderoso– no sería, por tanto, una demostración de la represión sexual de los teólogos y de su obsesión por eliminar todo tipo de conductas obscenas, como tantas veces se ha dicho, sino más bien una forma de materializar una presencia que ya no debía ponerse más en duda.

Atrás quedaban las disquisiciones medievales sobre la naturaleza de los ángeles, incluidas las célebres discusiones bizantinas sobre su sexo¹⁵. Durante muchos siglos no se había llegado a un acuerdo sobre si los ángeles eran espíritus puros o tenían un cuerpo más o menos sutil (formado, por ejemplo, de aire o fuego), mientras que a finales de la Edad Media se aceptaba como incontrovertible el hecho de que al menos los llamados ángeles caídos creaban “cuerpos virtuales” hechos de aire condensado. De este modo, podían tener acceso carnal con seres humanos, en particular con las brujas, acusadas de ser “amantes del demonio”¹⁶.

Al igual que la fantasía sobre la cópula o unión sexual de las brujas con Satanás venía a ser una forma indirecta de demostrar la realidad del cuerpo del demonio (y, por ende, de Dios), los relatos sobre la negación y/o profanación de la hostia consagrada constituían asimismo un recurso dirigido a demostrar la presencia del cuerpo de Cristo en la eucaristía. Se suponía que las brujas bien no podían participar de los sacramentos de la Iglesia, o bien los utilizaban con la intención de depravarlos. En ambos casos, lo que quedaba subrayado por encima de todo era el poder de dichos sacramentos frente a las numerosas voces que se atrevían a dudar de su eficacia. Como afirma Stephens, “la noción de que los maleficios de la brujería se producían al pervertir las energías de los beneficios sa-

13. Véase CLARK. op. cit., pp. 69-79.

14. Véase TAUSIET, María. “Sexo, retórica y demonio”. En: *Revista de Libros*, 85, 2004; pp. 17-18.

15. Véase KECK, David. *Angels and Angeology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

16. Véase STEPHENS, Walter. *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, and the Crisis of Belief*. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 2002; pp. 87-124.

cramentales era útil para mantener la creencia en la fuerza de los sacramentos y en sus efectos”¹⁷.

La visión del aquelarre como perfecta alegoría anti-sacramental aparecía formulada con claridad por Martín de Castañega en su *Tratado de las supersticiones y hechicerías*, primer libro escrito en romance castellano sobre el tema. Nada más expresivo que el título que servía de encabezamiento al capítulo tercero: “Que como hay sacramentos en la Iglesia Católica, así hay execramentos en la Iglesia Diabólica”. Según se explicaba a continuación:

Como en la Iglesia Católica hay sacramentos por Cristo [...] ordenados y establecidos, así en la Iglesia Diabólica hay execramentos, por el demonio y por sus ministros ordenados y señalados [...] Llámense las tales ceremonias execramentos, que son contrarios a los sacramentos, porque los sacramentos son vasos de gracia por la virtud que mediante ellos los que los reciben la consiguen; y los que reciben los execramentos, no sólo no alcanzan ni gracia ni virtud, mas incurrn en pecado de infidelidad, que es el mayor de los pecados¹⁸.

Para Castañega, los sacramentos de la Iglesia eran desfigurados y tergiversados por los brujos siguiendo órdenes de su amo de una forma irreverente y sarcástica (“El demonio [...] contrahace a los sacramentos como haciendo burla de ellos”). Así, por ejemplo, la extremaunción (o unción con el óleo sagrado hecha por el sacerdote a los moribundos) en manos de los brujos se convertía en la costumbre de untarse con sustancias alucinógenas antes de acudir al aquelarre:

Estas ceremonias y execramentos muchas veces son en unciones corporales, a imitación de los sacramentos, que también los más dellos se celebran con unciones, porque Cristo quiere decir ungiódo [...]¹⁹.

Sin embargo, la fuerza y el poder de los sacramentos no admitía ninguna duda para el fraile, quien, en tono triunfal, acababa admitiendo su indudable superioridad sobre los llamados execramentos diabólicos:

Es de notar que, no habiendo falta en el sacramento ni en el que lo recibe, sin falta se sigue la gracia a que el sacramento es ordenado. Mas en los execramentos y ceremonias diabólicas, aunque se guarden todas las cosas posibles, no siempre se sigue el efecto [...] Los sacramentos son señales eficaces [...] y los execramentos diabólicos son señales no eficaces²⁰.

Lo cierto es que, pese a la seguridad mostrada por Castañega, a muchos creyentes les resultaba difícil creer en el poder y la eficacia de los sacramentos como administradores de la gracia divina. No sólo se cuestionaba la intermediación de los sacerdotes (en la confesión y el matrimonio, especialmente), sino los

17. “The notion that witchcraft *maleficia* were produced by perverting the energies of sacramental beneficencia was useful for maintaining credence in sacramental energies and effects”. (Stephens, op. cit., p. 207).

18. CASTAÑEGA. op. cit., pp. 25-26.

19. *Ibidem*, p. 29.

20. *Ibidem*, p. 30.

fundamentos mismos de la teología sacramental²¹. Ya desde el siglo XI, pero sobre todo a partir del siglo XIII, las principales dudas se habían ido centrando en la eucaristía, en especial en torno a la supuesta *praesentia realis* (presencia real) de Cristo. No obstante, como resultado de los numerosos debates entre los partidarios de diferentes posturas, el culto a la eucaristía –y, en particular, a la hostia consagrada– terminó saliendo reforzado.

El creciente protagonismo de la eucaristía se plasmó en los relatos de brujería en general –y en la fantasía del aquelarre en particular– siguiendo la retórica de la inversión. Si a algo se parecían las reuniones de las brujas y brujos presididas por el demonio era a la misa dominical oficiada por los sacerdotes cristianos. Ciertamente es que el parecido radicaba en la oposición sistemática. No obstante, cada uno de los elementos presentes en la eucaristía resultaba reconocible bajo su nuevo disfraz. Según el informe inquisitorial sobre el proceso de Zugarramurdi, los aquelarres más importantes tenían lugar de noche, coincidiendo con “las tres pascuas del año [Navidad, Domingo de Resurrección y Pentecostés]” y con “las fiestas principales de la Ascensión, Corpus Christi, Todos los Santos, la Purificación, Asunción y Natividad de Nuestra Señora”, además de con la festividad de San Juan Bautista. En tales ocasiones, antes de asistir al aquelarre, los asistentes se confesaban con el demonio, acusándose “por culpas y pecados de las veces que han entrado en la iglesia y misas que han oído, y de todo lo demás que han hecho de cristianos, y de los males que, pudiendo, han dejado de hacer. Y el Demonio los reprende gravemente por ello, y les dice que no han de hacer cosa ninguna de cristianos”²².

En sentido estricto, los citados aquelarres eran una misa al revés en la que no faltaban ni el altar, ni el mantel que lo cubría, ni las vestiduras sacerdotales, ni el resto de componentes litúrgicos necesarios para la celebración de la eucaristía. Según el informe referido, mientras los asistentes al aquelarre se confesaban con el demonio, sus criados iban preparando:

[...] un altar con paño negro, viejo, feo y deslucido por dosel; y en él, unas imágenes con figuras del Demonio; y cáliz, hostia y misal, vinagreras, y unas vestiduras como las que se usan en la iglesia, mas de que son feas, negras y sucias²³.

A partir de ese momento, la reunión pasaba a denominarse directamente “misa”. Utilizando la antítesis en un sentido literal, cada acto de la celebración aparecía detallado en la figura de su opuesto:

El Demonio se viste ayudándose de sus criados [...] y le ofician la misa cantando con unas voces bajas, roncas y desentonadas, y él la va cantando por el misal. Y les predica un sermón, en que les dice que no sean vanagloriosos en pretender otro dios sino a él,

21. Véase FERRÁNDIZ GARCÍA, Aurelio. *La teología sacramental desde una perspectiva simbólica*. Barcelona: Centro de pastoral litúrgica, 2004.

22. Véase el *Informe de las personas que saldrán al auto en 7 de noviembre 1610*. AHN, Inq., Lib. 835, fols. 346 v. y 347r. En: HENNINGSSEN (ed.). *The Salazar Documents...*; p. 121.

23. *Ibidem*, p. 121.

que los ha de salvar y llevar al paraíso y que, aunque en esta vida pasarán trabajos y necesidad, en la otra él les dará mucho descanso, y que hagan a los cristianos todo cuanto mal pudieren²⁴.

Para subrayar la oposición bien/mal aún más, si cabe, ciertos símbolos sensuales como el contraste visual blanco/negro, la posición derecho/izquierdo o el binomio fragancia/hedor expresaban la simetría buscada de la forma más gráfica posible:

Y luego prosigue su *misa* y le hacen ofertorio, sentándose para ello en una silla negra que allí le ponen [...] Y todos los brujos, comenzando por sus antigüedades y preeminencias, van a ofrecer, cada uno por sí, haciendo tres reverencias al Demonio con el pie izquierdo, hasta llegar a hincar la rodilla en el suelo [...] Y se hincan de rodillas junto a él, y le besan la mano izquierda y los pechos encima del corazón. Y dos brujos que hacen oficio de caudatarios le alzan las faldas para que le besen en las partes vergonzosas. Y, revolviéndose el demonio sobre la mano izquierda, le alzan la cola y descubren aquellas partes que son muy sucias y hediondas. Y al tiempo que le besan debajo de ellas, tiene prevenido que les da una ventosidad de muy horrible olor, lo cual, en la mayoría de los casos, hace casi siempre que le besan en aquellas partes²⁵.

Finalmente, el momento cumbre de la celebración, esto es, la consagración y consiguiente elevación del pan y el vino convertidos en cuerpo y sangre (en este caso, del demonio), se describía como sigue:

Y, hecha la ofrenda, prosigue la *misa* y alza una cosa redonda como si fuera suela de zapato, en que está pintada la figura del Demonio, diciendo: Éste es mi cuerpo. Y todos los brujos, puestos de rodillas, le adoran dándose golpes en los pechos, diciendo: ¡Aqueragoiti, aquerrabeiti!, que quiere decir ¡Cabrón arriba, cabrón abajo!. Y lo mismo hacen cuando [el Demonio] alza el cáliz, que es como de madera, negro y feo. Y [a continuación, el Demonio] come la hostia, y bebe lo que hay en el cáliz. Y después se ponen todos los brujos alrededor y los va comulgando, dando a cada uno un bocado negro en que está pintada la figura del Demonio, que es muy áspero y malo de tragar. Y luego les da un trago de una bebida muy amarga que les enfría mucho el corazón²⁶.

Según el informe inquisitorial, la *misa* del demonio (que, a diferencia de la *misa* cristiana, dejaba a sus asistentes con el ánimo frío y descompuesto) terminaba con una monstruosa orgía sexual:

En acabando la *misa*, el Demonio los conoce a todos, hombres y mujeres, carnal y sodomíticamente. Y los brujos y brujas se mezclan unos con otros, y también hombres con hombres. Y hacen abominables y torpísimos actos deshonestos, sin tener consideración a grados de parentesco. Y lo mismo hacen todas las demás noches que se juntan en aquelarres²⁷.

La mezcla sexual de los asistentes a la ceremonia, entre sí y con el demonio, representaba el perfecto antejemplo de la ardiente unión (o “comuni3n”) m3s-

24. *Ib3dem*, pp. 121-123. La cursiva es nuestra.

25. *Ib3dem*, p. 123. La cursiva es nuestra.

26. *Ib3dem*, p. 123. La cursiva es nuestra.

27. *Ib3dem*, p. 125. La cursiva es nuestra.

tica experimentada por los devotos al recibir el cuerpo y sangre de Cristo. Como ha señalado el historiador John Bossy inspirándose en el trabajo de los antropólogos Hubert y Mauss, la misa constituía ante todo un sacrificio y, por tanto, su función principal era que los participantes del rito se acercaran a Dios, pero también entre sí²⁸.

Conseguir unir al hombre con Dios y, al mismo tiempo, eliminar las hostilidades entre quienes participaban de la eucaristía era un ideario ciertamente ambicioso. El ritual de la misa, capaz de transformar el pan y vino en el cuerpo y sangre del Hijo de Dios, además de promover la paz en las comunidades, acabó por convertirse en la piedra angular de la cristiandad. En palabras de la medievalista Miri Rubin, se trataba fundamentalmente de traer a “Dios entre los mortales”:

En el centro de todo el sistema religioso de la Baja Edad Media, había un ritual que convertía el pan en carne: un pequeño y frágil círculo de trigo, en Dios. Eso era la eucaristía: hostia, ritual, Dios entre los mortales. En nombre de la eucaristía, se hicieron tanto las más humildes como las más atrevidas reivindicaciones: que Dios y los hombres pudieran encontrarse y unirse, mezclarse y fundirse; que un disco de trigo amasado y cocido pudiera encarnar el cuerpo salvador de Cristo; que las vidas de los hombres y mujeres de distintas ciudades y naciones pudieran integrarse, redimirse, transformarse o incluso liberarse gracias a ella²⁹.

1. Ceremonias colectivas, visiones individuales

El énfasis en la unión espiritual de Dios y los hombres a través de la eucaristía (“unión sexual”, traducida en el lenguaje diabólico de la inversión) había sido prioritario en los primeros siglos del cristianismo. Hasta tal punto se empezó poniendo el acento en la “comunión” de los fieles que la expresión “cuerpo de Cristo” designaba no tanto a la eucaristía como a la Iglesia o comunidad de creyentes. La unión con Cristo se creía efectiva no precisamente por la presencia real de su cuerpo y su sangre, sino más bien por el sentimiento de participación o empatía de los fieles entre sí. De este modo, la gracia sacramental no era entendida como algo estrictamente individual, sino más bien como una fusión colectiva inspirada en la figura de Cristo³⁰.

28. Véanse HUBERT, Henri; MAUSS, Marcel. *Sacrifice. Its Nature and Functions*, 1ª ed., 1968. Chicago; Londres: University of Chicago Press, 1981, y BOSSY, John. “The Mass as a Social Institution, 1200-1700”. En: *Past and Present*, 100, 1983; pp. 29-61.

29. “At the center of the whole religious system of the later Middle Ages lay a ritual which turned bread into flesh –a fragile, small, wheaten disc into God. This was the eucharist: host, ritual, God among mortals. In the name of the eucharist some of the most humbling, and the most audacious, claims have been made: that God and humans could meet and unite, mix and merge, that a disc of baked wheaten dough could embody the saving body of Christ, that the lives of men and women, of cities and nations, could be encompassed, redeemed, transformed or forsaken through it.” Véase RUBIN, Miri. *Corpus Christi. The Eucharist in the Late Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991; p. 1.

30. Véase LUBAC, Henri de. *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*. París: Aubier, 1949.

El misterio de la eucaristía (*mysterium unitatis*) radicaba no tanto en la pretendida transformación mágica de las especies sacramentales como en la perfecta comunión o comunicación de quienes se reunían para oficiarla³¹. No hay que olvidar que, en la Iglesia primitiva, la celebración de la eucaristía implicaba la organización de una comida de hermandad, lo que parecía obvio dado que Jesús había instituido el sacramento en el contexto de la comida pascual judía. La eucaristía tenía un significado principalmente conmemorativo y subrayaba el recuerdo o presencia de Cristo como alimento para el alma³²; ello se unía a la convicción de que la redención se reactualizaba una y otra vez en el corazón de cada uno de los asistentes al sentirse en paz interiormente, pero también en la relación entre unos y otros³³.

Andando el tiempo, no obstante, la comida real terminó transformándose en comida sacramental o simbólica. Ello supuso un incremento de las partes ceremoniales y, en consecuencia, de las interpretaciones alegóricas de cada uno de los actos del ritual³⁴. Uno de los primeros síntomas de esta reorientación puede observarse en los escritos del obispo Teodoro de Mopsuestia (350-428), quien contemplaba la liturgia eucarística como una alegoría destinada a reactivar el sufrimiento, la muerte, el entierro y la resurrección de Cristo. De acuerdo con su testimonio, el mantel blanco que se ponía sobre el altar ya no era parte de la preparación de la mesa para la comida que tendría lugar después, sino un cubrimiento del féretro imaginario, donde se colocaba el pan como un símbolo de Cristo resucitado³⁵.

La tendencia a explicar la eucaristía mediante alegorías fue en aumento a lo largo de la Edad Media: si la mesa o altar eran vistos ahora como una tumba alegórica, la misa en general se interpretó cada vez más como una representación de la pasión en la que cada mínimo gesto tenía un significado preciso (el Introito se identificaba con los profetas anunciando la llegada del Mesías; el cántico del Gloria con la voz de los ángeles; el diácono que leía la Epístola antes de que el sacerdote leyera los Evangelios, con la figura de Juan Bautista, en tanto que precursor, etc.). Según Bernold de Constanza (1054-1100), el sacerdote con los brazos abiertos simbolizaba la figura de la cruz y, para Roberto de Deutz (1075-1129),

31. San Ildefonso de Toledo (607-667) en el cap. 87 de su libro *De cognitione baptismi* lo expresaba con estas palabras: "Quod videtur, speciem habet corporalem; quod intelligitur, fructum habet spiritalem. Corpus ergo Christi si vis intelligere, Apostolum audi dicentem fidelibus: Vos estis corpus Christi et membra [...] Unus panis, unum corpus multi sumus". Citado en *Lubac*, op. cit., p. 24.

32. Véase CAMPORESI, Piero. "La hostia consagrada: un maravilloso exceso". En: FEHER, Michel; NADDAFF, Ramonna; TAZI, Nadia (eds.). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, 3 vols. Madrid: Taurus, vol. I; pp. 227-246.

33. Véase RODRÍGUEZ DE LA FLOR, Fernando. "Mysterium tremens. Mito y poética de lo eucarístico en la Contrarreforma hispánica". En: GÓMEZ CANSECO, Luis (ed.). *Fragmentos para una historia de la mierda. Cultura y trasgresión*. Huelva: Universidad de Huelva, 2010; pp. 135-163.

34. Véase SNOEK, Godefridus J. C. *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A process of mutual interaction*. Leiden: Brill, 1995.

35. Citado en SNOEK, op. cit., p. 34.

el recitado del Canon representaba episodios tan concretos como la subida de Jesús al monte de los Olivos, la traición de Judas, el reconocimiento de la divinidad de Cristo por parte del centurión, etc.³⁶

En 1216, el papa Inocencio III intentó poner un freno al exceso de imaginación en las lecturas alegóricas de la misa. No sólo no obtuvo ningún éxito, sino que a partir del siglo XIII el interés por hacer de la eucaristía un símbolo visible de lo invisible se incrementó considerablemente. Las interpretaciones que en un principio habían sido alegóricas cobraban un significado cada vez más realista para muchos creyentes, lo que generó debates entre diferentes posturas. Si los Padres de la Iglesia habían empezado utilizando de forma simbólica la expresión “cuerpo y sangre de Cristo” referida al pan y el vino, sus palabras fueron interpretadas de manera cada vez más literal. Poco a poco, dicha fórmula acabó por identificarse con la presencia real y material del cuerpo y la sangre de Cristo, lo que implicaba la aceptación de una transformación sustancial de las ofrendas eucarísticas³⁷.

El cambio definitivo de orientación se produjo a raíz de la negación radical de la *praesentia realis* por Berengario de Tours (999-1088). Según su argumentación, la relación de Cristo con la eucaristía era meramente figurativa, pues su cuerpo era incorruptible y residía en el cielo, no en ningún altar particular. Dichas afirmaciones funcionaron como un auténtico revulsivo durante los dos siglos posteriores, y Berengario terminó siendo considerado un peligroso hereje por sus puntos de vista altamente amenazantes para la institución sacerdotal. Las reacciones que siguieron a su valiente postura (entre las que hay que incluir las voces de pensadores de la talla de Alberto Magno, Tomás de Aquino e incluso Buenaventura) acabaron conduciendo a la cristalización de la doctrina de la transubstanciación, que fue aprobada como dogma por el IV Concilio de Letrán en 1215³⁸. Ello supuso no sólo una nueva concepción teológica de la eucaristía, sino también el nacimiento de un culto hacia la hostia consagrada como objeto separado del resto del ritual, que terminó por convertirse en la más popular de todas las devociones medievales³⁹.

La vía más eficaz de promover la creencia en la controvertida “presencia real” de Cristo en la eucaristía fue la transmisión de relatos sobre milagros operados por las hostias o formas consagradas. Según algunos testigos, algunas de ellas emitían una luz deslumbrante, otras sangraban como si se tratara de un cuerpo vivo, y otras llegaban incluso a convertirse en la figura del niño Jesús, cuando no del Cristo de la Pasión mostrando todas sus llagas. Por si fuera poco, las hostias se creían resistentes al fuego (y protectoras frente a posibles incendios), además de

36. *Ibidem*, pp. 34-35.

37. Véase JUNG, Carl Gustav. “Transformation Symbolism in the Mass”. En: ADLER, Gerhard; HULL, R. F. C. (eds.). *Collected works of C. G. Jung*, 20 vols. Princeton: Princeton University Press, vol. 11 (Psychology and Religion. West and East); pp. 201-315.

38. Véase RUBIN. *op. cit.*, pp. 14-35.

39. Véase SNOEK. *op. cit.*, p. 360.

curativas y capaces de expulsar los demonios de los cuerpos de los posesos⁴⁰. Los milagros atribuidos a la hostia consagrada, especialmente abundantes a partir del siglo XIII, servían sobre todo como confirmación de la presencia de lo sobrenatural ante el escepticismo, la incredulidad y la duda mostrados por ciertos fieles respecto al poder de la eucaristía. En España, la leyenda de los corporales de Daroca (Zaragoza), según la cual en 1239 aparecieron manchados de sangre los paños de altar en que se habían envuelto seis formas eucarísticas, supuso la instauración de la primera fiesta conocida en honor del Santísimo Sacramento⁴¹.

Si en aquel caso el milagro resaltaba el poder del cristianismo frente al islam (en el contexto de la reconquista, el triunfo cristiano en una batalla decisiva se asoció a la celebración del sacramento), en otro famoso milagro eucarístico, el sucedido en 1263 en Bolsena (Italia), el relato se centraba en disipar las dudas del escéptico presbítero que oficiaba la misa sin ser capaz de creer literalmente en la transubstanciación. Según la leyenda, dicho presbítero había pedido a Dios una prueba que lo convenciera de su presencia real en el sacramento y, nada más pronunciar las palabras “éste es mi cuerpo...”, la hostia que sostenía entre sus manos empezó a manar sangre, despejando todas sus dudas. Gracias a la enorme publicidad del milagro, un año después, en 1264, el papa Urbano IV decidió instaurar la festividad del Corpus Christi⁴².

El relato de Bolsena inspiró muchas otras historias sobre milagros similares, tanto contemporáneas como posteriores, pero también la recuperación de una leyenda según la cual en el siglo VI el papa Gregorio Magno, debido a las dudas de uno de sus fieles, había visto aparecerse en carne y hueso a Jesucristo bajo la efigie de Varón de Dolores en el instante mismo de la consagración. Dado que no existe constancia documental de la leyenda hasta el siglo XIV, todo parece indicar que se trató de una incorporación más de la época, al amparo precisamente de las polémicas del momento. Sea como fuere, la llamada “Misa de San Gregorio” iba a convertirse durante los siglos XV y XVI en uno de los temas iconográficos de mayor éxito en la pintura europea⁴³.

Los relatos sobre milagros operados por la hostia solían tener como protagonistas a ciertos fieles incrédulos o escépticos, pero también a otros personajes mucho más reprobables que venían a representar a los enemigos de la fe por ex-

40. Véanse CAMPORESI, Piero. *L'enfer et le fantasma de la hostie. Une théologie baroque*. París: Hachette, 1989, y BACKUS, Irena. *Le miracle de Laon. Le déraisonnable, le raisonnable, l'apocalyptique et le politique dans les récits du miracle de Laon (1566-1578)*. París: Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

41. Véanse, de CORRAL LAFUENTE, José Luis. “Una Jerusalén en el occidente medieval: la ciudad de Daroca y el milagro de los Corporales”. En: *Aragón en la Edad Media*, 12, 1995; pp. 61-122, y *Mitos y leyendas de Aragón*. Zaragoza: Leyere, 2002; pp. 116-120.

42. Véase FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo; MARTÍNEZ GIL, Fernando (eds.). *La fiesta del Corpus Christi*. Cuenca: Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

43. Véase POZA YAGÜE, Marta. “La misa de San Gregorio. Algunas reflexiones sobre los precedentes ideológicos de una exitosa iconografía bajomedieval”. En: *Centro Virtual Cervantes*, diciembre, 2009 y GÖTTLER, Christine. “Is Seeing Believing? The Use of Evidence in Representations of the Miraculous Mass of Saint Gregory”. En: *Germanic Review*, 76, 2001; pp. 12-142.

celencia: judíos, herejes y, con el tiempo, brujas⁴⁴. Dichos relatos insistían en la mala intención de quienes abusaban de la eucaristía y la profanaban para sus depravados intereses y solían estar protagonizados, en el contexto español, por judaizantes y moriscos que, en secreto, se resistían a aceptar la fe verdadera. Nada más significativo, en este sentido, que los dos relatos incluidos por el canónigo zaragozano Diego de Espés en la historia eclesiástica de su ciudad para justificar el establecimiento de la Inquisición en Aragón, cuya actuación consideraba urgente dadas las amenazas que acechaban por doquier.

Según el primero de los relatos, en 1480 un grupo de judíos conversos había comprado por treinta reales al sacristán de La Guardia (Toledo) –que también era nuevo convertido– una hostia consagrada para, junto con un corazón de niño, hacer “un hechizo para que rabiassen los cristianos”⁴⁵. Dicha narración servía de preámbulo a otra muy semejante, aunque más detallada y localizada esta vez en tierras aragonesas, que hacía referencia no a un sacristán judeoconverso, sino a un alfaquí musulmán, practicante de una magia que pretendía basar su eficacia en la profanación del sacramento de la eucaristía. Tal y como relataba el canónigo Espés,

En Çaragoça, çerca los años 1427 [...] una muger a quien su marido la tratava mal se aconsejo con un alfaquí [...] qué remedio y expediente le daría para suportar y reprobar la condición de su marido. Dixo el moro [...] que ella le traxesse el Santíssimo cuerpo de Nuestro Señor Jesucristo que los cristianos adoramos en la hostia consagrada [...]. Esta mala hembra [...] reçivió falsamente el Santíssimo Sacramento [...] cogió la hostia y púsola en un cofrecillo [...]. Abrió la arquilla y vio que la hostia se había transformado en un niño hermoso [...] El moro malvado dixo que se bolviesse y lo quemasse todo, que el provehería por otra vía. La endemoniada muger hizo un grande fuego y pusso en medio de el la arquilla [...] y quemósse toda la arquilla. Y el cuerpecillo del niño quedó ilesos e inmune del fuego, estando en él muy resplandeciente, pareciendo vivo en medio de las aguas sin quemarse ni tiznarse⁴⁶.

La mujer, llena de estupor, pero también “ciega de ira”, acudió entonces a la mezquita del alfaquí y le relató “el daño que su consejo le había causado.” Am-

44. Véanse, de RUBIN, Miri. “Teaching the Eucharist with Miracles”. En: *Corpus Christi...*, pp. 108-129, y *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. New Haven: Yale University Press, 1999; pp. 36-48. Véase también MOORE, Robert Ian. *The Formation of a Persecuting Society. Authority and Deviance in Western Europe, 950-1250*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007, 1ª ed. 1987, (trad. esp., *La formación de una sociedad represora. Poder y disidencia en la Europa Occidental, 950-1250*. Barcelona: Crítica, 1989).

45. Véase ESPÉS, Diego de. *Historia eclesiástica de la ciudad de Çaragoça desde la venida de Jesu Christo, Señor y Redemptor nuestro, hasta el año de 1575*. Manuscrito conservado en el Archivo Capitular de La Seo de Zaragoza, fol. 662r.

46. *Ibidem*, FOLS. 662v.-663r. Sobre el poder mágico atribuido a la eucaristía para conseguir el amor o el buen trato de otras personas, resulta interesante el caso del también zaragozano Jorge Núñez Pineyro. Según consta en la relación de su causa inquisitorial (1636), el reo “en muchas ocasiones, para que las mugeres con quien[es] trataba le quisiesen mucho, decía –estando en el mismo acto y cópula con ellas– las palabras de la consagración *Hoc est corpus meum*, y que lo enseñaba a otros para que hiciesen lo mismo”. (Archivo Histórico Nacional, Inquisición, Libro 992, fol. 233r.). Véase TAUSIET, María. *Abracadabra Omnipotens. Magia urbana en Zaragoza en la Edad Moderna*. Madrid: Siglo XXI, 2007; p. 79.

bos se dirigieron a la iglesia mayor a dar noticia de lo sucedido, ante lo cual el obispo envió a varios testigos a casa de la mujer, y enseguida confirmaron el prodigio. La segunda parte del relato contaba cómo habían llevado al niño en procesión, sobre un plato de oro, y lo habían puesto en el altar principal de la iglesia para, a continuación, celebrar una misa dedicada al Santo Sacramento. En el momento del ofertorio, justo antes de la consagración, el niño se reconvirtió de nuevo en hostia y, como una prueba más del poder de la eucaristía, la mujer acabó siendo castigada por un rayo⁴⁷.

Del mito de la “mala hembra” (ya fuera musulmana, judía, morisca o judaizante) al de la bruja no había más que un paso. Las historias sobre la forma en que las brujas mancillaban la eucaristía (insultándola, pisoteándola y convirtiéndola en un ingrediente más para sus pociones ponzoñosas) caracterizaron los relatos de brujería desde un estadio muy temprano⁴⁸. Según Walter Stephens, a partir del siglo XV, las brujas vinieron a representar un nuevo tipo de hereje sacrílego. Se las imaginaba como más amenazadoras que el judío estereotípico y, además, eran mucho más numerosas. A ello se sumaba el hecho de que, por ser cristianas –aunque, en teoría, renegadas– tenían un acceso mucho más fácil a la hostia consagrada.⁴⁹ En palabras de Stephens,

[...] las brujas eran mucho más espantosas que los herejes tradicionales, pues su alianza con Satanás era intencionada y odiosa, y no producto de ciertos malentendidos sobre la doctrina debidos a su ignorancia. Y, sin embargo, la sensación de amenaza y de espanto no era totalmente desagradable; tenía su utilidad emocional y era activamente buscada a través de la repetición de ciertas historias. Lejos de estar auténticamente asustados o escandalizados, algunos clérigos se sentían obviamente reconfortados⁵⁰.

El paradójico consuelo aportado por los mitos sobre la eucaristía denigrada se entiende teniendo en cuenta que los relatos sobre brujas sacrílegas suponían una manera indirecta de defender el sacramento frente a cualquier posible duda acerca de su eficacia. No en vano, en dichos relatos la hostia siempre reaccionaba contra los maltratos de que era objeto transformándose en algo que impresionaba a los sentidos y provocaba una sorpresa abrumadora. Gracias a las exageraciones y a las supuestas afrentas cometidas por las brujas, los poderes benéficos de la eucaristía se manifestaban de forma meridianamente clara. Como insiste Step-

47. *Ibidem*, fols. 663v.-664r. Véase TAUSIET, María. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner, 2004; pp. 83-85.

48. Véanse OSTORERO, Martine; PARAVICINI BAGLIANI, Agostino; UTZ TREMP, Kathrin (eds.). *L'imaginaire du sabbat : Edition critique des textes les plus anciens (1430 c.-1440 c.)*. Lausanne: Université de Lausanne, 1999, y OSTORERO, Martine. *Folâtrer avec les démons : Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey (1448)*. Lausanne: Université de Lausanne, 1995; pp. 71-73.

49. Véase STEPHENS, op. cit., p. 221.

50. “Witches were more dreadful than traditional heretics, for their alliance with Satan was willfull and hateful, not the result of ignorant misunderstandings over doctrine. But the sense of threat and dread was not entirely unpleasant; it had its emotional utility, and it was actively sought out through the repetition of stories. Rather than being authentically frightened or outraged, some clerics were obviously comforted.” *Ibidem*, p. 221.

hens, “la *perversión* del sacramento se traducía en una *inversión* de sus características. Las energías espirituales se materializaban; lo imperceptible se hacía detectable”⁵¹.

Un ejemplo especialmente elocuente de la simetría imaginaria entre el poder maléfico de las brujas y el poder benéfico de la eucaristía aparecía incluido en el célebre *Malleus maleficarum*. En el capítulo V, “Acerca del modo general con que las brujas realizan sus maleficios sobre todas las criaturas, utilizando sobre todo los sacramentos de la Iglesia”, se narraba la historia de una bruja que podría considerarse modélica. Tal era su depravación que no contenta con profanar la forma consagrada recibida en la comunión, la había mezclado con uno de los animales que solía utilizar para confeccionar sus venenos. De este modo, dos parejas de conceptos opuestos pero demasiado abstractos (bien/ mal; sacramento/sacrilegio) aparecerían materializados en el binomio hostia/sapo⁵² de manera inequívoca y absolutamente gráfica:

En una ciudad que la caridad y la razón me impiden nombrar una bruja recibió el cuerpo de Cristo. Después, según la detestable costumbre de las mujeres, se puso su velo delante de la boca. A continuación, extrayendo el cuerpo de Cristo a través de sus labios, lo envolvió en un pequeño paño y se lo llevó a su casa. Siguiendo una indicación del demonio, lo arrojó en una olla en la que había un sapo, y después la enterró en el establo, cerca del granero, con otras muchas cosas de utilizaba para sus maleficios. Pero, gracias a la misericordia divina, el crimen fue descubierto y puesto a la luz.

Pues, al día siguiente, un campesino iba de camino a su trabajo cuando, al pasar cerca del establo, oyó una voz como la de un niño llorando, y cuanto más se acercaba al lugar donde estaba enterrada la olla, más claramente oía la voz. Pensando, entonces, que algún niño habría sido enterrado ahí por la dueña de la casa, el campesino acudió al magistrado de la localidad y le contó lo que había hecho la infanticida. Inmediatamente, el alcalde envió a sus hombres y éstos comprobaron que todo coincidía con el relato del testigo. Pero ninguno quería desenterrar al niño, pensando sabiamente que sería mejor montar guardia y esperar a ver si la mujer volvía al lugar de los hechos.

No sabían que lo que había sido ocultado allí era el cuerpo del Señor. Pasado un tiempo, la bruja volvió al establo y, ante los ojos de los guardianes ocultos, sacó la olla y la puso bajo su manto. Entonces la detuvieron y la interrogaron. Ella reveló su crimen, diciendo que había ocultado el cuerpo del Señor junto con el sapo con la intención de hacer una mezcla y reducirla a ciertos polvos capaces de dañar tanto a los seres humanos como a cualquier otra criatura⁵³.

51. “That is, *perversion* of the sacrament resulted in an *inversion* of its characteristics. Spiritual energies became materialized; the undetectable became detectable”. *Ibidem*, 209.

52. Sobre el mito de los sapos como animales diabólicos y venenosos, compañeros inseparables de las brujas, véase TAUSIET, María. “Serpientes sibilantes y otros animales diabólicos”. En: MORGADO GARCÍA, Arturo; RODRÍGUEZ MORENO, José Joaquín (ed.). *Los animales en la historia y en la cultura*. Cádiz: Universidad de Cádiz, 2011.

53. Véase JIMÉNEZ MONTESERÍN, Miguel (trad.). KRAMER, Heinrich; SPRENGER, Jacob. *El martillo de las brujas. Para golpear a las brujas y sus herejías con poderosa maza*, 1ª ed., ca. 1487. Madrid: Felmar, 1976; pp. 254-255.

Frente a la primitiva concepción de la eucaristía como una ceremonia colectiva en la que lo esencial era el sentimiento de unión entre los participantes, el creciente protagonismo de la hostia como algo independiente del resto del ritual supuso un cambio de mentalidad decisivo. Especialmente a partir del siglo XIII, con el énfasis en la doctrina de la transubstanciación o presencia real de Cristo en el pan y el vino, la hostia consagrada fue perdiendo sus vínculos con el contexto litúrgico de la comida comunitaria y se convirtió en una especie de talismán capaz de obrar todo tipo de prodigios⁵⁴. Como afirma Godefridus J. C. Snoek: “De ser una acción, la eucaristía pasó a convertirse en un objeto”⁵⁵.

La importancia de la hostia como objeto de culto por sí misma terminó por materializarse en un nuevo rito: la *elevatio* (elevación) o alzamiento de las especies del pan y el vino justo después de la consagración. Ya fuera como una forma didáctica de contrarrestar a los herejes que negaban la presencia real de Cristo, ya fuera como una forma de alegorizar-dramatizar la pasión y resurrección de Jesús⁵⁶, ya fuera por una demanda popular que pedía “ver” a Dios, lo cierto es que a partir del siglo XIII, fue generalizándose la costumbre de que, tras la consagración, se tocara una campanilla, el sacerdote hiciera una genuflexión y, a continuación, elevara la hostia mostrándola a los fieles durante unos segundos, para acabar el acto de adoración con una nueva genuflexión⁵⁷.

El espectáculo litúrgico de la elevación (con sus nubes de incienso, la luz tenue de las velas y el sonido de la campanilla) proporcionó a los fieles una oportunidad de participar en la misa de forma más activa que antes, pues en ese momento los asistentes solían mostrar su reverencia por el sacramento arrodillándose, inclinándose, besando la tierra, o haciendo algún otro gesto reconocible de adoración⁵⁸. La intensa devoción que dicho espectáculo fomentaba dio lugar asimismo a frecuentes fenómenos visionarios, como los experimentados por Juliana

54. En relación con los prodigios atribuidos a la eucaristía, a finales de la Edad Media era voz común que, después de comulgar, algunas mujeres conservaban la hostia debajo de la lengua para tratar de ganar el amor de su pareja con un beso (según los autores del *Malleus maleficarum*, “las brujas, cuando comulgan [...], observan la costumbre de recibir el cuerpo del Señor no sobre sino bajo la lengua [...] para servirse de él en sus usos.” Véase JIMÉNEZ MONTESERÍN, op. cit., p. 255). También se aseguraba que muchos campesinos esparcían la hostia hecha pedacitos por los campos para hacerlos fértiles, y que había quienes incluso la cosían a ciertas prendas para asegurarse la adquisición de riquezas. Véase SNOEK, pp. 49-50.

55. “From being an ‘action’ the Eucharist became an ‘object’”. Véase SNOEK, op. cit., p. 4.

56. Sobre el misterio de la misa como actualización (y no repetición) del sacrificio de la pasión o, dicho de otro modo, sobre la crucifixión como acontecimiento cósmico al que se accedía cada vez que se celebraba la misa, véase RACAUT, Luc. “The Sacrifice of the Mass and the Redefinition of Catholic Orthodoxy during the French Wars of Religion”. En: *French History*, 24, 1, 2010; pp. 20-39.

57. Véase RUBIN, *Corpus Christi...*, pp. 55-63.

58. La genuflexión o costumbre de arrodillarse durante la elevación se generalizó entre los laicos a partir del siglo XIII. En realidad, el origen de este gesto se encontraba en los monasterios. A mediados del siglo XII, las ordenanzas de los cistercienses obligaban a sus monjes a postrarse cuando la campanilla anunciaba la *elevatio*. En aquel tiempo, ello suponía arrojarse al suelo con la cabeza completamente inclinada hacia abajo, pero en 1215 la *postratio* se sustituyó por una genuflexión, lo que permitía que la hostia elevada pudiera “contemplarse” durante su adoración. Véase SNOEK, op. cit., p. 240.

de Lieja (1193-1252), María de Oignies (1213-1244) o Erminia de Reims (1347-1396), además de por un buen número de monjas cistercienses entre los siglos XIII al XV⁵⁹.

El intenso deseo de “ver” la hostia por parte de los asistentes a la misa se tradujo en cuestiones prácticas, como el hecho de que, a partir del siglo XIII, en muchas iglesias se abrieran por primera vez las pantallas que separaban el coro de la nave principal, se descorrieran las cortinas que protegían algunos altares o, en ocasiones, se prohibiera echar incienso para que el humo no impidiera la visión del sacramento⁶⁰. A comienzos del siglo XVI en España, Inglaterra y Francia llegó incluso a colocarse una gran cortina negra o morada detrás del altar, para que así la hostia blanca pudiera distinguirse mejor, vista desde la distancia⁶¹.

El énfasis en el contacto visual con la hostia, que cada creyente experimentaba a su manera, representaba un paso más desde la concepción de la eucaristía como algo esencialmente comunitario a la vivencia del sacramento como algo individual e íntimo. La adoración visual del Santísimo Sacramento llegó a entenderse como un encuentro personal de cada fiel con Jesucristo, hasta el punto de que casi llegó a reemplazar a la comunión sacramental o ingestión de las especies del pan y el vino. No hay que olvidar que, por lo general, los laicos recibían la hostia consagrada solamente una vez al año, el domingo de Pascua, y que el resto del tiempo tenían que limitarse a observarla desde lejos⁶². A finales de la Edad Media, muchos tratados teológicos y sermones animaban a los fieles a practicar la *manducatio spiritualis* o “comunión espiritual”, consistente en mirar fervorosamente a la hostia, lo que conducía a un estado de gracia intensa e inefable. Dicha *manducatio per visum* (opuesta a la *manducatio per gustum*) llegó a adquirir un estatus prácticamente igual al de la comunión tradicional, de manera que a los moribundos incapaces de recibir las especies sacramentales se les mostraba la hostia como un consuelo final y una forma de permitirles su unión definitiva con Cristo⁶³.

59. Véase SNOEK. op. cit., p. 370. Sobre visiones eucarísticas, consúltense asimismo: WARD, Benedicta. *Miracles and the Medieval Mind. Theory, Record and Event, 100-1215*. Londres: Scholar Press, 1982; pp. 13-18; DUFFY, Eamon. *The stripping of the Altars. Traditional Religion in England, 1400-1580*. New Haven; Londres: Yale University Press, 1992; pp. 95-107, y GWENFAIR, Adams. *Visions in Late Medieval England: Lay Spirituality and Sacred Glimpses of the Hidden Worlds of Faith*. Leiden; Boston: Brill, 2007; pp. 151-159. Sobre las visiones de Erminia de Reims, véase BLUMENFELD-KOSINSKI, Renate. “The Strange Case of Ermine de Reims (c. 1347-1396): A Medieval Woman between Demons and Saints”. En: *Speculum*, 85, 2010; pp. 321-356.

60. Sobre la importancia decisiva de la visión en la cultura de la Edad Moderna europea, véase CLARK, Stuart. *Vanities of the Eye. Vision in Early Modern European Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2007. Sobre la relación entre visión y creencia, véase asimismo HAMBURGER, Jeffrey F. “Seeing and Believing: The Suspicion of Sight and the Authentication of Vision in Late Medieval Art and Devotion”. En: NOVA, Alessandro; KRÜGER, Klaus (eds.). *Imagination und Wirklichkeit: Zum Verhältnis von mentalen und realen Bildern in der Kunst der frühen Neuzeit*. Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 2000; pp. 47-69.

61. Véase SNOEK. op. cit., p. 58.

62. Véase ADAMS. op. cit., p. 152.

63. Véanse RUBIN. *Corpus Christi...*; pp. 63-65, y SNOEK. op. cit., p. 59.

Más allá de los escritos de los teólogos, era creencia muy extendida que la simple visión de la hostia consagrada aportaba beneficios no sólo espirituales, sino también físicos (protección frente a las enfermedades, frente a la muerte súbita y a catástrofes, como incendios, inundaciones, etc.). Siendo así, no es de extrañar la tendencia, cada vez más creciente, a interpretar el momento de la *elevatio* como un sucedáneo de la misa completa. La obsesión por estar presentes en dicho momento hacía que muchos entraran en la iglesia al oír la campanilla para salir poco después, una vez terminada la *elevatio*. Llegó a haber quejas sobre individuos que iban de iglesia en iglesia para presenciar la *elevatio* una y otra vez, y también sobre ciertos excomulgados que, al no estar autorizados para participar en la misa, hacían un agujero en la puerta de la iglesia para, por lo menos, “ver” el sacramento en el momento en que era alzado. Se conservan incluso testimonios que dan fe de que ciertos animales –caballos– eran llevados a la iglesia en determinadas fiestas para que no se perdieran el milagro de los milagros⁶⁴.

2. Visiones y antivisiones

Un ejemplo de reacción contra la importancia concedida a los rituales religiosos y, en concreto, a la eucaristía y a la *elevatio* se aprecia en España a comienzos del siglo xvi entre los llamados “alumbrados”.⁶⁵ Como muestra de su rechazo a todo lo que no fuera una religión interiorizada, algunos de los perseguidos por la Inquisición como herejes antisacramentarios insistían en defender una actitud completamente diferente a la mostrada por la mayoría de sus contemporáneos⁶⁶.

Según varios testigos, Pedro Ruiz de Alcaraz, “en la misa, cuando se elevaba la hostia consagrada, ni se inclinaba, ni se daba golpes de pecho”⁶⁷. Del mismo modo, Isabel de la Cruz, “mientras oía misa, estaba con la cabeza erguida –en español *sesga* o *yerta*–, mirando de hito en hito al sacramento de la eucaristía, sin darse golpes de pecho”⁶⁸. Un caso claro de desafío a la autoridad y a las buenas costumbres era la actitud del presbítero Gaspar de Bedoya. De acuerdo con un testigo que declaró en su proceso, “el reo decía que tanto se le daba decir misa como no decirla, rezar como no rezar, ofrecer como no ofrecer”⁶⁹ y que, en cierta

64. Véase SNOEK. op. cit., pp. 59-60.

65. Sobre el término “alumbrados”, véase TAUSIET, María. “Espíritus libres: el alumbradismo y Miguel Servet”. En: *Hispania Sacra*, 65, 2012, en prensa.

66. Véase MÁRQUEZ, Antonio. *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*. Madrid: Taurus, 1980; p. 231.

67. Este proceso, que incluye otros dos más contra acusados de alumbradismo, lleva por título en la primera página: “Guadalajara. Año 1529. Contra Pedro Ruiz de Alcaraz e, incidentalmente, contra Isabel de la Cruz y Gaspar de Bedoya, sobre proposiciones escandalosas y heréticas como alumbrados”, Archivo Histórico Nacional (AHN), leg. 106, nº 5. Véase un sumario de dichos procesos en MÁRQUEZ, op. cit., pp. 243-293. La cita corresponde a la p. 255.

68. *Ibidem*, p. 269.

69. *Ibidem*, p. 290.

ocasión en que el sacramento de la eucaristía era llevado en procesión por las calles de Pastrana (Guadalajara), Bedoya le había espetado a una doncella llamada Lucía López:

¿Qué queréis apostar [a] que, aunque pase o traigan por esta calle el santo sacramento de la eucaristía, que no me levanto a *verlo*? Y así lo hizo el reo, que no se levantó del sitio en que estaba sentado para *ver* el sacramento de la eucaristía. Y esta testigo y otro que estaba presente fueron a *verlo*⁷⁰.

Un detalle esencial en la declaración contra el reo consistía precisamente en contrastar su actitud de indiferencia con la manifestada por la testigo –“y otro”– quienes, a diferencia del presunto hereje, habían ido *ex profeso* a “ver” el sacramento. La reverencia generalizada por la eucaristía en el momento de su elevación se aprecia en el escándalo que de tanto en tanto causaban determinados gestos como el de Bedoya. Según el edicto inquisitorial de 1525 acerca de los alumbrados, estos defendían,

[...] que más enteramente venía Dios en el ánima del hombre que estaba en la hostia, si la criatura hacía lo que debía, porque la hostia era un poco de massa, y el hombre era a su semejanza⁷¹.

Algo muy similar iba a exclamar varias décadas más tarde otro famoso juzgado por la Inquisición debido a sus opiniones (y conductas) heréticas. En palabras de Bartolomé Sánchez, un cardador de lana de Cardenete (Cuenca), “en la hostia que alzaban los clérigos no venía Dios, porque una vez que había venido, tal lo habían tratado para que no tornase a venir”⁷². Su incredulidad respecto a la eucaristía y a la transubstanciación se manifestó de forma aún más clara en el curso de su proceso, cuando llegó a afirmar que “Dios es el Santo Sacramento, dondequiera que está, y la hostia que toman los clérigos es un poco de harina masada”⁷³.

Tales declaraciones se efectuaron, no obstante, después del alboroto causado en la iglesia de su pueblo, un día festivo de 1552, cuando los asistentes a la misa “observaron asombrados cómo Bartolomé Sánchez, tenso y crispado, entraba en la parroquia y caminaba hasta colocarse ante el altar mayor”⁷⁴. Su aspecto era bastante extraño, pues iba ataviado como un peregrino (con bordón y sombrero rojo) y al mismo tiempo como un penitente (con una soga al torso y cargando cinco piedras), pero además andaba cojeando, calzado con un solo zapato. No obstante, el auténtico escándalo no se produjo hasta que, en el momento de la *elevatio*, el peregrino cerró los ojos “para *no ver* el supuesto milagro de la pre-

70. *Ibidem*, p. 290. La cursiva es nuestra.

71. “Edicto de los alumbrados de Toledo. Toledo, 23 de septiembre de 1525”, AHN, Inq., leg. 3716, nº 14, fol. 10v. Véase Márquez, op. cit., p. 231.

72. Véase NALLE, Sara Tilghman. *Mad for God. Bartolomé Sánchez, the Secret Messiah of Cardenete*. Charlottesville; Londres: University Press of Virginia, 2001 (trad. esp., *Loco por Dios. Bartolomé Sánchez, el Mesías secreto de Cardenete*. Cuenca: Fundación de Cultura Ciudad de Cuenca, 2009; p. 40.)

73. *Ibidem*, p. 63.

74. *Ibidem*, p. 25.

sencia de Cristo en la hostia⁷⁵. Dicho gesto, interpretado como un insulto al sacramento, fue lo que incitó a varios asistentes a la ceremonia a interrumpirla y dirigirse enojados a Sánchez, quien a su vez respondió con todo tipo de maldiciones y provocaciones, hasta que fue sacado de la iglesia a la fuerza por dos vecinos de la localidad⁷⁶.

Ver o no ver, creer o no creer. Ver para creer y creer sin ver⁷⁷. La dialéctica en torno a la eucaristía y a la visión o antivisión de la hostia consagrada constituyó durante siglos una forma de enfrentar la ortodoxia más exaltada a cualquier amenaza real o imaginaria que pudiera suponer un desafío para la religiosidad oficial. A partir del siglo xv, el mito de la brujería, más que ninguna afirmación doctrinal, representó abiertamente los peligros del descreimiento y la incredulidad, así como los castigos derivados de tales actitudes. El tándem brujería *versus* eucaristía iluminaba a la perfección el contraste entre quienes decidían confiar plenamente en la Iglesia y aceptaban sin vacilar el dogma de la transubstanciación pese a toda evidencia en contrario, y quienes se atrevían a ponerlo en cuestión. De ahí la insistencia en afirmar que las brujas no podían “ver” el sacramento en el momento de su elevación. De ahí, asimismo, el énfasis en que ellas eran las causantes de que otras personas tampoco pudieran “verlo” (o creerlo). Según el artículo segundo de la acusación del fiscal contra Narbona Darcal, de Cenarbe (Huesca), acusada de bruja y juzgada en 1498 por el tribunal inquisitorial de Zaragoza a partir de un proceso seglar,

[...] la dicha denunciada, usando del dicho officio de bruxa, ha dado ponzonyas a muchas personas, y a otras fazía fetillerías y sortilegios, por lo qual algunas de las dichas personas morían y otras quedavan baldadas, otras ladrauan en la yglesia y en otras partes como perros y otros animales. Y otras vezes, estando en la yglesia no veyan el Corpus quando se alçava y, si lo veyan, lo veyan muy negro. Y todo esto prevenía a causa de los fetillos y ponzonyas que la dicha demandada ha dado y dava a la[s] dichas personas. Y esto es verdad⁷⁸.

La incredulidad como una de las principales tentaciones diabólicas fue un tema muy frecuente no sólo en los procesos por brujería sino también en la pintura de la Edad Moderna europea; en particular, en las obras que representaban a San Antonio Abad acosado por innumerables espíritus malignos. Buen ejemplo de ello lo constituye la tabla central del *Tríptico de las Tentaciones de San Antonio* de El Bosco (ca. 1505). En ella, la tensión entre fe y escepticismo se mate-

75. *Ibidem*, pp. 25-26. La cursiva es nuestra.

76. “Aquel insulto al sacramento indujo a varios hombres a hablar a Sánchez, quien [...] los rechazó: ‘¡Déjame estar, no me hable nadie!’”. Luego, prorrumpió en una avalancha de invectivas incoherentes: ‘¡Satanás y Barrabás! ¡Oh, maldito Lucifer! San Francisco fe, y San Pedro, piedra. ¿Hay alguien que quiera debatir conmigo? ¡No me callaré!’”. *Ibidem*, p. 26.

77. Tal y como aparecía formulado en el evangelio de San Juan a propósito de las dudas de Santo Tomás, la esencia de la fe en Cristo radicaba en la confianza plena en él al margen de los datos aportados por los sentidos: “Tú crees porque me has visto. Dichosos los que creen sin haber visto” (Juan 20: 29).

78. Proceso contra Narbona Darcal. Cenarbe (Huesca), 1498. Archivo Histórico Provincial de Zaragoza. C. 23-1, fol. 7v.

realizaba en la contraposición entre el auténtico sacrificio del altar y la celebración de una misa sacrílega en donde una perversa *elevatio* cobraba un papel protagonista (siendo la hostia reemplazada en este caso por un huevo alzado por un sapo que estaba dentro de una bandeja, a su vez alzada por un demonio negro)⁷⁹.

No sólo la Edad Moderna, sino también la Contemporánea continuó siendo testigo del enorme poder simbólico atribuido a la eucaristía como piedra de toque con la que discernir el bien del mal. El énfasis en el carácter portentoso del sacramento, con todas las expectativas que generaba, a menudo hacía de la eucaristía un auténtico disparadero emocional capaz de sacar a la luz conflictos latentes de todo tipo. A comienzos del siglo XIX, durante la Guerra de la Independencia española, en la pequeña localidad de Tosos (Zaragoza), varias mujeres se manifestaron como endemoniadas durante la procesión del Corpus Christi del año 1812. Los gestos furibundos y los movimientos violentos de las energúmenas supusieron un auténtico escándalo y una profanación sacrílega de la ceremonia en adoración del Santísimo Sacramento. Pero además, como si la eucaristía actuara como un auténtico catalizador de emociones (un conducto religioso a través del que podían manifestarse ciertos sentimientos inconfesados), el momento de la *elevatio* acabó siendo aducido como prueba incontestable para justificar la existencia de los supuestos demonios que atenazaban al pueblo. Según Antonia (principal cabecilla de las endemoniadas y enemiga mortal de Joaquina, a quien acusaba de bruja):

Los motivos que tenía para creer que Joaquina Martínez era autora de los maleficios lo eran porque, en el veintinueve de junio del año proximo pasado, estando en la iglesia de su pueblo [...] para oír la Misa Mayor [...], poco antes de la consagración se sintió agitada interiormente con la especie melancólica de que no podría arrodillarse y dar al Señor en este acto la adoración debida, por más que lo deseaba⁸⁰.

De acuerdo con la testigo, tras varios esfuerzos (luchando “con súplicas y deprecaciones” contra el maleficio lanzado por su enemiga), consiguió por fin “arrodillarse y adorar la hostia consagrada”, pero,

[...] en el mismo acto de elevación de la hostia se le representaron clara y distintamente tres personas dentro de la circunferencia de la misma hostia, en figura chiquita, que pudieron caber en ella⁸¹.

Tales personas no eran sino la supuesta bruja, Joaquina, acompañada por su marido y su sobrina, de quienes, según Antonia “con mucho sentimiento

79. Véanse PEREDA, Felipe y Carlos, María Cruz de. “Desalmados: Imágenes del demonio en la cultura visual de Castilla (siglos xiii-xviii). Un itinerario”. En: TAUSIET, María; AMELANG, James S. (eds.). *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2004; pp. 233-235, y KOERNER, Joseph Leo. “Hieronymus Bosch’s World Picture”. En: JONES, Caroline A.; GALISON, Peter (eds.). *Picturing Science, Producing Art*. Nueva York-Londres: Routledge, 1998; pp. 297-323.

80. Véase “Autos de Oficio sobre los energúmenos de Tosos”, 1813. Zaragoza: Archivo Diocesano de Zaragoza, Procesos civiles modernos, caja 7, nº 10, fols. 5v-6r. En TAUSIET, María. *Los posesos de Tosos (1812-1814). Brujería y justicia popular en tiempos de revolución*. Zaragoza: Instituto Aragonés de Antropología, 2002; p. 100.

81. Véase TAUSIET, *Los posesos de Tosos...*, p. 101.

nunca ha podido ni puede sufrir su presencia”⁸². Las declaraciones de la auto-proclamada como endemoniada se vieron confirmadas posteriormente por el párroco de la localidad, quien aseguró

[...] que en el día de la cita es cierto el hecho de haberse llegado Antonia al altar mayor dando alaridos y grandes gritos y que, al mismo tiempo, pegó sobre la mesa altar tan rícos golpes con las dos manos que el celebrante temió se iba a derramar el sanguis, y por ello pidió la retirasen de allí para poder continuar y perfeccionar el santo sacrificio⁸³.

Como contraste frente a la visión de la pretendida endemoniada, el párroco aseguró asimismo que, por su parte, él “*nada vio* en la hostia consagrada”⁸⁴. En pleno siglo XIX los clérigos ilustrados encargados de juzgar el caso, a diferencia de la mayoría de sus feligreses, ya habían dejado de creer en la brujería. Su objetivo consistía, por tanto, en tratar de desterrar aquellas “visiones” que utilizaban el sentimiento religioso en general, y el sacramento de la eucaristía en particular, para dar pábulo a rencillas y a todo tipo de desórdenes entre la población. Según constaba al final del proceso contra los energúmenos-visionarios de Tosos, los principales cabezallas de los supuestos posesos debían abstenerse en lo sucesivo de “infamar a Joaquina Martínez ni otra persona alguna”, así como de “publicar fantasmas antirreligiosos y representaciones y visiones quiméricas”⁸⁵.

El extraordinario poder metafórico de la eucaristía para evocar la tensión entre creencia y escepticismo, entre aceptación de las normas y rebelión contra lo establecido, ha continuado expresándose a través del siglo XX hasta nuestros días. Buena muestra de ello en la literatura es el comienzo del *Ulysses* (1922) de James Joyce⁸⁶, una parodia burlesca de la misa que en sí misma representaba toda una declaración de intenciones acerca del carácter antirreligioso que iba a guiar el resto de la obra⁸⁷. Y, por lo que respecta al cine, resulta imprescindible recordar *Viridiana* de Luis Buñuel (1961), donde aparecía otra parodia, más irreverente aún si cabe, de la Última Cena o de la institución del sacramento de la eucaristía⁸⁸. Paralela-

82. *Ibidem*, p. 101.

83. *Ibidem*, pp. 104-105.

84. *Ibidem*, p. 105. La cursiva es nuestra.

85. *Ibidem*, p. 115.

86. Nada más empezar la novela, el joven Buck Mulligan aparece afeitándose e imitando al mismo tiempo los gestos de la misa (en particular, la *elevatio*) de una forma burlesca: “Solemne, el rollizo Buck Mulligan avanzó desde la salida de la escalera llevando un cuenco de espuma de jabón y, encima, cruzados, un espejo y una navaja. La suave brisa de la mañana le sostenía levemente en alto; detrás de él, la bata amarilla, desceñida. Elevó el cuenco y entonó: – *Introibo ad altare Dei...*”. Véase JOYCE, James. *Ulises*. VALVERDE, José María (ed. y trad.). Barcelona: Lumen, 1989; p. 65.

87. Sobre el motivo de la *elevatio* en el *Ulysses* de Joyce y sobre su evocación del sabbath de las brujas, véase LANG, Frederick K. *Ulysses and the Irish God*. Londres: Associated University Presses, 1993; pp. 204-206.

88. Sobre la “santa cena” convertida en “orgía nocturna”, el propio Buñuel afirmaba con fina ironía en una entrevista que “los mendigos están cenando y *casualmente* forman una composición como el cuadro de Leonardo. [...] Son mendigos españoles, son creyentes, pero al mismo tiempo se toman libertades con la religión. Eso es muy español. No tienen mala intención. Además están borrachos, se divierten. *Viridiana* los ha tenido rezando y trabajando todo el tiempo. Esa *orgía nocturna* es para ellos ...

mente a este tipo de manifestaciones artísticas, la cultura popular ha mantenido la vigencia hasta hace no muchos años de ciertas actitudes sacrofóbicas, a menudo antieucarísticas, que en ocasiones podían llegar a resultar estremecedoras. Es el caso de la conocida como “misa de los endemoniados” que todavía seguía celebrándose en la década de los años sesenta en algunas localidades gallegas, durante la cual los asistentes se lanzaban a ladrar, rebuznar y emitir otros sonidos animalescos en el momento de la elevación del Santo Sacramento⁸⁹.

Si bien es cierto que, a partir de la Edad Moderna, las acusaciones de brujería o maleficio se encarnaron en una serie de mitos demoníacos de inversión que sirvieron para realzar la doctrina cristiana y que poco o nada tenían que ver con la realidad, también es cierto que las reacciones frente a la progresiva imposición de la liturgia eclesíastica debieron de ser muy frecuentes, como lo demuestran algunos ejemplos aislados, pese a la escasez de fuentes estudiadas hasta el momento. La “nube negra” que María de Ximildegui confesó “ver” (muy probablemente bajo tortura⁹⁰) en el proceso de Zugarramurdi de 1610 representaba más bien aquello que no se ve con claridad, ese espacio íntimo de oscuridad y duda que todo creyente alberga dentro de sí y que sólo las brujas podían personificar sin amenazar los fundamentos de la fe, la moral y las buenas costumbres.

... una liberación”. La cursiva es nuestra. Véase PÉREZ TURRENT, Tomás y Colina, José de la. *Buñuel por Buñuel. Entrevistas y conversaciones*. Madrid: Plot, 1993; pp. 122-123.

89. Información oral proporcionada por Gustav Henningsen y Marisa Rey-Henningsen en noviembre de 2010. Resulta interesante contrastarla con los datos ofrecidos por Carmelo Lisón Tolosana sobre los endemoniados que acudían al santuario de O Corpiño (Pontevedra) entre 1964 y 1988 buscando remedio a sus males. En palabras de Carmelo Lisón Tolosana: “Al llegar por primera vez a Corpiño [...] el oído es literalmente bombardeado por un disonante coro de gritos, canturreos, y raros sonidos guturales, inarmónicos, estridentes [...]. Emiten algo entre gemidos, ayes y suspiros con los dientes cerrados, aumentando la estridencia y el volumen y semejando a vacas, cerdos y pichones”. Véase LISÓN TOLOSANA, Carmelo. *La España mental II. Endemoniados en Galicia hoy*. Madrid: Akal, 1990; pp. 164-165.

90. Sobre las amenazas y tormentos a que fueron sometidos la mayoría de testigos –sobre todo niños y jóvenes– en el proceso de Zugarramurdi (por parte de sus padres, parientes, vecinos y representantes de la justicia seglar) para hacerles confesar que eran brujos, véanse la carta y el memorial del jesuita Hernando de Solarte al obispo de Pamplona (Oyarzun, 25-3-1611), así como el informe de dicho obispo presentado a los inquisidores (Pamplona, 1-4-1611), en HENNINGSEN, *The Salazar Documents...*, pp. 202-235.