

Respuestas a un mundo inseguro: el conjuro en la Diócesis de Pamplona durante el siglo XVII¹

(Answers to an insecure world: conjurations in the Diocese
of Pamplona during the 17th century)

Segura Urra, Félix M.^a 2

Univ. de Navarra
Dpto. de Historia
31080 Iruñea

BIBLID [1137-439X (1999), 18; 219-236]

Las características propias del conjuro, rito propiciatorio del tiempo, son estudiadas a partir de diversas fuentes de la Diócesis pamplonesa durante los siglos modernos, para conocer el rito en sus dos vertientes, una estrictamente ceremonial y otra ligada a su simbolismo e interpretación, y además para comprobar el grado de interacción cultural que se produjo entre los ámbitos populares y oficiales de la sociedad posttridentina.

Palabras Clave: Conjuro. Edad Moderna. Diócesis de Pamplona. Agricultura. Mágico-religioso. Meteorología.

Eguraldia aldatzeko errito edo konjuroaren ezaugarri bereziak aztertzen dira lan honetan, Iruñeko Elizbarrutiko mende modernoei dagozkien hainbat iturritan oinarri harturik. Erritoaren bi alderdiak ezagutu nahi dira: zeremoniari hertsiki loturikoa eta simbolismo eta interpretazioarekin zerikusia duena. Horretaz gainera, Trento ondoko gizarteko herri-inguruen eta ofizialen arteko elkarrekintza kulturalaren maila egiaztatu nahi izan dugu.

Giltz-Hitzak: Konjuria. Aro Modernoa. Iruñeko Elizbarutia. Nekazaritza. Magiko-erlijiozkoa. Meteorologia.

Les caractéristiques propres au sort, rite propitiatoire du climat, sont étudiées à partir de diverses sources du Diocèse de Pampelune au cours des temps modernes, pour connaître le rite dans ses deux variantes, l'une strictement cérémoniale et l'autre liée à son symbolisme et à son interprétation, et aussi pour vérifier le degré d'interaction culturelle qui se produit dans les milieux populaires et officiels de la société postérieure au Concile de Trente.

Mots Clés: Sort. Temps Modernes. Diocèse de Pampelune. Agriculture. Magico-religieux. Météorologie.

¹ Esta comunicación forma parte de los proyectos dirigidos por J.M^º USUNÁRIZ GARAYOA "El mundo rural en el norte de España durante la Edad Moderna; transformaciones y permanencias culturales", financiado por un PIUNA de la Universidad de Navarra, y "El mundo rural en Navarra durante la Edad Moderna", financiado por el Gobierno de Navarra.

² Desde estas líneas manifiesto mi agradecimiento a D. Jesús M^º Usunáriz por su constante apoyo y por la supervisión de este trabajo, y a D. José Luis Sales por su ayuda incondicional y su acogida en el Archivo Diocesano de Pamplona.

En la Europa rural de los siglos modernos, al igual que en el resto de las sociedades de base estrictamente agrícola, con el comienzo del período laboral se presentaban dos realidades insolubles, aunque opuestas a los intereses vitales del campesino. Por un lado, las fuerzas fertilizadoras de la naturaleza despertaban y se incorporaban a un nuevo ciclo agrario, capaz de asegurar la ansiada regeneración vegetal. Sin embargo, este paso también suponía el regreso de una inseguridad ya conocida y, en efecto, el tono de la inquietud marcaría la vida campesina hasta la recolección de las cosechas. Los fenómenos atmosféricos podían mostrarse con todo su rigor, y destruir en cualquier momento, los frutos que aseguraban el sustento alimentario de toda una población para el resto del año.

Nos quedaríamos con una idea equivocada si pensáramos que en la Europa Moderna, la anomalía atmosférica era algo excepcional. Por el contrario, desde la Baja Edad Media, la evolución del clima hacia temperaturas más frescas terminó por culminar en el siglo XVII con la llamada “pequeña edad glaciaria”. La cotidianidad campesina se hizo si cabe más dura, como consecuencia de las alteraciones en la duración de las estaciones o en la distribución de las lluvias³.

Si la subsistencia del hombre dependía únicamente de los recursos agrícolas (su dieta era exclusivamente agrícola y carente de vitaminas y proteínas animales⁴), sería erróneo imaginarlo en una actitud relajada e impasible frente a los fenómenos de signo negativo. Gracias a la experiencia cotidiana, conocía causas naturales que podían ser controladas por él mismo⁵; la observación continua de hechos cíclicos y repetitivos, facilitó la compilación de un “corpus” mental a base de pronósticos, presagios y proverbios, que transmitidos oralmente, fueron un frente defensivo contra este tipo de causas⁶.

Pero como apuntábamos, siempre aparecían otros condicionantes imposibles de superar con la experiencia, y que rompían el leve control que el campesino había logrado establecer frente a los peligros cotidianos⁷. Ante esta constante amenaza de origen desconocido, el hombre construyó todo un sistema defensivo apoyándose en los cimientos de la religión, la magia y el ingenio científico⁸.

En la cultura popular bajomedieval y moderna, estos tres sistemas actuaron ensamblados en un conjunto único de creencias. De hecho para esa época, el cristianismo era una religión en la que los aspectos mágicos jugaban un papel de importancia clave, y difícilmente podían diferenciarse unos de otros. Esta distinción, tan lógica para los criterios actuales, comenzó a perfilarse en la alta cultura europea desde el siglo XVII para consolidarse después, al tiempo que ocurría lo mismo entre los conceptos de magia y ciencia⁹. De esta forma pensar en un campesino del Seiscientos intentando dominar por sí sólo la naturaleza, sin reconocer sus limitaciones en ciertos aspectos y sin recurrir a la ayuda sobrenatural, sería un grave anacronismo.

³ G. CASSIANI, “Gli occhi rivolti al cielo. Cultura agraria e presagi climatici nell’Italia Moderna”, *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, Roma, v. XLVII, 1995, p. 54.

⁴ G. CASSIANI, *op. cit.*, p. 56.

⁵ B. MALINOWSKI, *Magia, ciencia, religión*, Ariel, Barcelona, 1994, p. 22.

⁶ G. CASSIANI, *op. cit.*, p. 58.

⁷ B. MALINOWSKI, *op. cit.*, p. 22.

⁸ L. STONE, *El pasado y el presente*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986, p. 181. También puede consultarse la edición revisada *The past and the present revisited*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1987, 440 pp.

⁹ C. GINZBURG, “Stregoneria, magia e superstizione in Europa fra Medioevo ed età Moderna”, *Ricerche di Storia Sociale e Religiosa*, Roma, v. II, 1977, p. 128.

No obstante, si pretendemos definir el cristianismo en unos términos mágico-religiosos¹⁰, debemos alejarnos de la difundida idea de considerar los aspectos mágicos, como supervivencias o supersticiones que conviven en una mezcla heterogénea. En palabras de C. Ginzburg, sería deseable aceptar este cristianismo como un "complejo orgánico" donde las supervivencias están perfectamente reinterpretadas y ensabladas, y los propios cristianos son incapaces de separarlas o reconocerlas como tales¹¹.

Este pensamiento fue la característica principal del cristianismo medieval¹². La Iglesia en su papel de nexo entre lo humano y lo divino, utilizó un aparato ritual desarrollado desde sus orígenes, con la función de canalizar la Gracia divina, y dirigirla hacia unos creyentes necesitados de ayuda sobrenatural en su lucha contra el origen desconocido de sus desgracias¹³. A los ojos del cristiano, la Iglesia fue una agencia dispensadora de poder sobrenatural¹⁴, y tanto la Misa como los Sacramentos se observaron en tanto que medios necesarios para obtenerlo. La mayoría de las oraciones, objetos y signos de la liturgia eclesiástica, se interpretaron según el poder místico que poseían o que el piadoso creyente necesitaba.

De este modo, la inseguridad que rodeó al campesino y que generó peligros como lluvias excesivas, sequías, rayos, granizo, enfermedades o epidemias, fue solventada con los medios facilitados por la Iglesia. Estos medios, extraídos de los rituales eclesiásticos y con unas medidas creenciales específicas, se desplegaron en la vida del cristiano con una carga altamente profiláctica. Es lo que ocurrió con la observación de la fertilidad y el bienestar de las cosechas, que fueron preservadas e incluso animadas desde la esfera religiosa.

El comienzo del gran período estival (si pensamos en un calendario popular estructurado en dos estaciones¹⁵), que ha sido fijado tras el domingo de Resurrección¹⁶, era recibido, tal y como planteábamos en la primera líneas, con la ilusión de una nueva regeneración natural y agrícola, y al mismo tiempo con la angustia de una posible derrota ante las adversidades atmosféricas. Por este motivo, en esos meses se celebraban las grandes festividades de signo propiciatorio, fijadas en los tres días precedentes a la Ascensión, en las temporadas de Pentecostés, en San Marcos, San Pedro Mártir, la Invención de la Santa Cruz, y bien entrada la Edad Moderna en San Isidro. Entonces se bendecían los campos, se protegían del mal y se celebraban procesiones, con la ayuda de unos instrumentos litúrgicos que adquirirían un significado intimista y doméstico para realizar multitud de prácticas de carácter mágico-religioso¹⁷. Además comenzaban entonces las intensas oraciones para la inter-

¹⁰ Utilizaremos la expresión "mágico-religioso" para facilitar la comprensión de este pensamiento, pero recordando que el cristiano lo concibió siempre como un sistema religioso único.

¹¹ C. GINZBURG, *op. cit.*, p. 130.

¹² L. STONE, *op. cit.*, p. 181.

¹³ K. THOMAS, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England*, Weidenfeld and Nicolson, Londres, 1971, p. 47.

¹⁴ K. THOMAS, *op. cit.*, p. 29.

¹⁵ J.M. SATRÚSTEGUI, *Solsticio de invierno, (Fiestas populares, Olentzero, Tradiciones de Navidad)*, Pamplona, 1988, p. 38.

¹⁶ B. BENASSAR, *Los españoles. Actitudes y mentalidad; desde el s.XVI al s.XIX*, Swan, Madrid, 1985, p. 41.

¹⁷ Para el estudio de estos aspectos de la religiosidad popular en Navarra, veanse, J.M. SATRÚSTEGUI, *Mitos y creencias*, Txertoa, San Sebastián, 1980, pp. 90-109; J.M. JIMENO JURÍO, *Calendario Festivo. Primavera*, Panorama, Gobierno de Navarra, Pamplona, 1990, 78 pp.; J.M. USUNARIZ, "Romerías y Rogativas", en M.A. BEGUIRISTÁIN (dir.), *Etnografía de Navarra*, Diario de Navarra, Pamplona, t. II, 1996, pp. 497-510.

cesión de los santos especializados en las tormentas, como Santa Bárbara, Santa Brígida, San Telmo¹⁸ o Santa Quiteria¹⁹.

1. EL CONJURO, RITO PROPICIATORIO DEL TIEMPO

Dentro de esta red de medios defensivos y protectores, una de las prácticas más comunes y sin duda alguna la más cotidiana de todas, fue el conjuro contra las tempestades, muchas veces citado como “conjuro” o “esconjuro”. Este rito y oración imprecativa²⁰, dentro de la ortodoxia católica, es en esencia una orden dirigida por un sacerdote a los espíritus malignos en nombre de Dios, con el fin de alejarlos²¹. En realidad las variaciones con las que encontramos esta fórmula son amplísimas, según su distanciamiento del control eclesiástico: el ejecutante muchas veces no era un personaje clerical, y la invocación del poder podía hacerse igualmente en nombre de santos, personajes sagrados o portadores de algún poder sobrenatural. Sólo un aspecto se mantiene invariable en todos los casos posibles, y es en efecto la acción de ordenar. El conjuro rebasa entonces los límites de una plegaria religiosa y cobra un tono mágico, manifestado en la idea de que el mal tiene algún tipo de responsabilidad, y que por ello puede obedecer al mandato²². Además el hombre se resiste a aceptar los designios sobrenaturales y adopta una postura participadora; él es quien ordena, claro está en nombre del ser supremo, porque necesita intervenir en la solución de las fatalidades que le rodean.

Para el estudio del conjuro hemos utilizado dos tipos de fuentes: los manuales eclesiásticos que estuvieron vigentes en el siglo XVII en la Diócesis de Pamplona (en concreto el “Manual Pampilonense” de 1561), y la documentación procedente de la actividad procesal del Tribunal Eclesiástico de Pamplona. De este modo hemos podido acercarnos a la visión oficial católica del conjuro en sus dos vertientes, ceremonial y simbólico-interpretativa, y estudiar a continuación en las conciencias populares la articulación de dichos ámbitos. El objetivo es doble: profundizar en el significado del conjuro, y determinar las relaciones existentes entre cultura oficial y cultura popular. Recurrir a estas fuentes nos ha impedido ampliar el estudio al conjunto territorial navarro, porque como es sabido, la jurisdicción administrativa eclesiástica no coincidió con la política, y mientras territorios argoneses, guipuzcoanos y alaveses estaban incluidos en la Diócesis de Pamplona, otros como la Ribera tudelana pertenecieron a diócesis fronterizas²³.

2. LA POSTURA OFICIAL

Respecto a las prácticas establecidas para conjurar, la Iglesia dispuso de dos fórmulas en base a necesidades y ocasiones diferentes. La primera de ellas no requería la existencia de una tempestad o mala nube, se circunscribía a un período concreto del año, y su contenido de carácter profiláctico no excedía de la continua súplica a Dios. La segunda actuaba

¹⁸ E. CASAS GASPAS, *Ritos agrarios. Folklore campesino español*, Escelicer, Madrid, 1950, p. 64.

¹⁹ J.M. JIMENO JURÍO, *op. cit.*, p. 57.

²⁰ J.M. JIMENO JURÍO, voz “Conjuro”, *Gran Enciclopedia Navarra*, Caja de Ahorros de Pamplona, t. III, 1990, pp. 370-371.

²¹ R. KIECKHEFER, *La magia en la Edad Media*, Crítica, Barcelona, 1992, p. 81.

²² R. KIECKHEFER, *op. cit.*, p. 11.

²³ Sobre los límites de la Diócesis de Pamplona se puede consultar L.J. FORTÚN, “Organización Eclesiástica” en *Gran Atlas de Navarra*, Caja de Ahorros de Navarra, t. II, 1986, pp. 138-143.

siempre que hubiese peligro real, ante una tormenta inminente, y era el conjuro propiamente dicho con una larga exhortación al mal a que se alejase.

Según la primera fórmula, es lícito plantear un “tiempo de conjurar”. No como una fecha clave dentro del calendario litúrgico, ordenado según las solemnidades de la Iglesia. Se trataba más bien de un período religioso, acomodado al ritmo de la fertilidad agrícola y su desarrollo; una fertilidad que cuando entraba en su apogeo, necesitaba la protección divina diaria para llegar fructificada e incólume a las manos del campesino. Es decir con independencia del tiempo, el conjuro se hacía regularmente con un fin preservativo.

El período en el que se operaba de este modo, se inauguraba con una fiesta solemne, el tres de mayo, día de la Invención de la Santa Cruz, y que en realidad conmemoraba su hallazgo en tiempos de Constantino²⁴. La celebración constaba desde el siglo XIV²⁵ de una misa y de la posterior procesión, en la que se colocaban cruces por los términos, y el sacerdote los bendecía y conjuraba con la ayuda del “Manuale”, el agua bendita y un crucifijo que llevaba en la mano derecha. Este período de protección diaria se cerraba con la fiesta homóloga de septiembre, día catorce de la Exaltación de la Santa Cruz. Durante estos cuatro meses, el “Manuale” proponía que todas las mañanas desde la puerta de la iglesia o desde la torre del campanario, se dijese el mismo “conjuro y bendición de términos” practicado en la procesión de la Cruz de Mayo²⁶. En sustancia el objetivo era rogar a Dios para que conservase los campos y sus frutos de cualquier mala tempestad. Esta fórmula, aunque no se puede considerar un conjuro, sí que mantenía en alguna de sus oraciones la característica orden para alejar al maligno, como en el comienzo de la antífona *Ecce crucem domini, Alleluia, fuge partes aduersae...*²⁷.

Además de esto, el “Manuale” también contemplaba una oración en la misa diaria para apaciguar el aire, a la que seguía la lectura de partes escogidas de los cuatro Evangelios: *In principio erat verbum. Missus est angelus. Cum natus esset Iesus. Recumbentibus: o la pasión de sant Iuan*²⁸. Normalmente se solían leer a las cuatro partes del mundo, junto con oraciones contra el rayo y la tempestad. Incluso, los domingos y días de fiesta en la misa mayor y mientras tañía la campana, debía leerse también la Pasión según San Juan, para *rogar por la serenidad del ayre, y por la conseruación delos fructos*²⁹.

Sin embargo la temida adversidad podía ser real en cualquier momento, y manifestarse con todo su rigor, eludiendo el “conjuro o bendición de términos” matutino. Cuando la tormenta parecía inminente, la comunidad se movilizaba y el sacerdote se preparaba para lanzar el conjuro. Bajo la rúbrica “Contra tempestates”, el “Manuale” lo relata así: *...Por lo qual, quando corriere viento solano, o de medio día, especialmente si por alguna parte huuiere nuues gruessas coloradas o negras, y començare a tronar y a llouer vnas gotas grandes y raras: deue luego el sacristán tañer a nubo: porque las campanas son trompetas de Dios, y esfuerçan y animan al pueblo Christiano a deuoción, y llaman lo para que vaya ala iglesia a*

²⁴ J.M. SATRÚSTEGUI, *op. cit.*, 1980, p. 103.

²⁵ M. RIGHETTI, *Historia de la Liturgia*, Católica, Madrid, v. II, 1955, p. 1078.

²⁶ *Manuale Pampilonense*, Estella, imprenta de Adrián de Amberes, 1561, ordenado por d. Alvaro de Moscoso, fol. 136 v.-142 v.

²⁷ *Manuale Pampilonense*, fol. 140 v.

²⁸ *Manuale Pampilonense*. fol. 132 v.

²⁹ *Manuale Pampilonense*, fol. 133 r.

orar. Y delante todos deue yr el Cura o sacerdote ala iglesia, y vestir la sobrepeliz, y estola al cuello, y tomar la Cruz y agua bendita: y teniendo contrición y propósito de confessarse, o confessándose (que es lo mejor) llegue al altar con mucha reuerencia: y dicho el Confiteor Deo etc. abra la Custodia del sancto Sacramento, y no le saque fuera: y ponga al derredor dela Custodia las Reliquias dela iglesia: y descoja los corporales...³⁰ La presencia del Cuerpo de Cristo en el ritual de conjurar, es una de las manifestaciones más claras de aquel sistema de creencias mágico-religioso. En el conjuro, la invocación de Cristo era imprescindible para alejar al Demonio: sólomente un poder sobrenatural podía enfrentarse a otro poder sobrenatural. Pero en este caso, la Sagrada Forma era requerida por el poder que emanaba de ella como objeto en sí mismo. La cuidada colocación de las reliquias, simbolizaba la unión de las fuerzas cristianas para adorar al único Señor verdadero, en una fórmula iconográfica que pretendía concentrar la fuerza necesaria para conjurar al enemigo. La introducción de la Eucaristía en este tipo de ritual podría datarse a finales de la Edad Media, y pronto causó una oposición muy amplia por el uso indebido de muchos sacerdotes³¹. El Manual continúa: ...y ponga el missal ala parte del evangelio, abierto por el Te igitur: y encendidas candelas y cirio Pascual. Y según sant Vicente ferrer, el sacerdote con los clérigos que allí se hallaren, o solo por sí, sino huuere otro que le ayude, diga primero la Ledanía: porque allí se llama la sancta Trinidad, y nuestra Señora, y todos los Sanctos. Luego se diga el Symbolo de Quiunque vult, haziendo vna cruz a cada verso: porque como el mesmo sancto dize. Probado está que si se dize deuotamente de rodillas contra la mala nuue, que se reparte, o deshaze, o cae en algún yermo y no daña. Y los que no lo supieran, digan el Credo in deum, haziendo vna señal de cruz a cada artículo. Y quando no hiziere otra cosa, dize el Sancto, quando començere la tempestad, hincados de rodillas digan con deuoción tres vezes. Iesus, Iesus, Iesus, haziendo tres cruces: y assí se deshechan los demonios y el mal tiempo: como dize el Propheta Dauid en el Psalmo. 44. En ti señor arrojaremos a nuestros enemigos con el cuerno, Conuiene a seber dela cruz, que tiene quatro cuernos, o cabos. Y los clérigos digan los Psalmos. Miserere mei Deus secundum. Deus misereatur nostri. Qui habitat...³² La invocación de Jesús, como ya hemos apuntado, imprescindible, toma aquí un cariz mágico por la triple repetición de su nombre, una fórmula que podría interpretarse en honor a la Trinidad³³, gobernadora en el cielo, la tierra y el infierno. Después de estas oraciones preparatorias, comenzaban a decirse los conjuros, los cuales ordenaban a los causantes del mal, los demonios, su dispersión. Primero la antifona *Ecce crucem domini, fugite partes aduersae*, seguido de otros exorcismos: *Tu ergo effugare diabole, A domo tua, Ad te domini clamante, Exaudi nos domine, Concede nos famulos tuos, Tribue nobis*³⁴.

Incluso si no se conseguía disolver la tempestad, el "Manuale" recomendaba comenzar el oficio nuevamente, o decir los salmos *Laudate dominum de caelis. Benedicite omnia opera. Qui habitat in adiutorio. Libera me de inimicis meis*, u otros elegidos por el sacerdote. Cuando la tempestad había terminado, el sacerdote debía regresar diciendo el *Te deum laudamus*, y cerrar la Custodia³⁵.

³⁰ *Manuale Pampilonense*, fol. 133 r.

³¹ M. RIGHETTI, *op. cit.*, p. 1078.

³² *Manuale Pampilonense*, fol. 133 v.

³³ R. KIECKHEFER, *op. cit.*, p. 80.

³⁴ *Manuale Pampilonense*, fol 133 v.-136 v.

³⁵ *Manuale Pampilonense*, fol. 136 v.

El "Manuale" de 1561, fue el último libro ritual pensado por la jerarquía eclesiástica de Pamplona, para ser aplicado estrictamente en la Diócesis. El hecho de que el ritual oficial, aprobado en 1614 por Paulo V con el nombre de "Rituale Romanum", no fuese impuesto de modo obligatorio, induce a pensar que la Iglesia de Pamplona continuó con el suyo durante el siglo XVII, mientras paulatinamente se iba introduciendo el romano, como ocurrió en el resto de la iglesias diocesanas³⁶. Sin embargo las diferencias entre ambos fueron considerables. En el "Rituale", el conjuro contra la tempestad aparece bajo la rúbrica *Preces ad repellendam tempestatem*, y la fórmula es más escueta, el número de oraciones menor (Letanias, Salmo 147, una serie de versículos y cinco oraciones³⁷), y prescinde del aparato ritual que involucraba al Santo Sacramento y a las reliquias³⁸, y del propuesto por San Vicente Ferrer. En definitiva, al reducir el conjuro a su más estricta forma litúrgica, a un acto deprecativo, se conseguía limitar el desarrollo de un tipo de creencias que la Iglesia comenzaba a considerar poco ortodoxas, alejadas de la doctrina y que no quería asumir desde su postura oficial. El cristianismo medieval que atribuía a cada ceremonia un significado no previsto en un principio³⁹ iba siendo superado. El propio "Manuale" de 1561, heredero en muchos de sus aspectos de aquella esfera del cristianismo medieval, había sido concebido por don Alvaro de Moscoso como una evolución respecto a prácticas anteriores⁴⁰. Prácticas como el conjuro de San Brandano, incluido en el "Manuale secundum consuetudinem ecclesiae pampilonensis" de 1481⁴¹, y en la edición revisada de 1545, "Manuale secundum vsum ecclesiae pampilonensis"⁴². Este conjuro, que gozaba de enorme popularidad, aparecía en su texto reforzado por una musicalidad rimada a base de la repetición de *illorum, on* y varias palabras griegas (*tetragramaton, otheos, ysquiros, athanatos...*)⁴³, con el fin de aumentar su poder sobrenatural. El cabildo pamplonés, al conocer la iniciativa renovadora de Moscoso, un obispo moderno y abierto a las nuevas ideas relacionadas con el espíritu tridentino⁴⁴ (de hecho el "Manuale" de 1561 se inspiró en la obra de Pedro Ciruelo⁴⁵), se opuso abiertamente a prescindir de ritos tan queridos por el pueblo como "los conjuros de San Brandano"⁴⁶. Los aspectos mági-

³⁶ M. GELABERTÓ VILAGRAN, "Tempestades y conjuros de las fuerzas naturales. Aspectos mágico-religiosos de la cultura en la Alta Edad Moderna", *Manuscripts*, nº IX, 1991, p. 335.

³⁷ L. EISENHOFER, *Compendio de Liturgia Católica*, Herder, Barcelona, 1956, p. 261.

³⁸ Estas prácticas estaban dentro de la ortodoxia, pero corrían el riesgo de hacer caer en la superstición. El padre Ciruelo las aprobó en unos límites de uso muy estrictos, y prohibió que se utilizara el Santísimo o las reliquias para conjurar directamente a las nubes. P. CIRUELO, *Reproación de las supersticiones y hechicerías*, Salamanca, 1538, (edición de A. V. EBERSOLE, Albatros, Valencia, 1978, p. 112).

³⁹ K. THOMAS, *op. cit.*, p. 36.

⁴⁰ "...Alvaro de Moscoso afirma que el Manual antes usado era supérfluo en algunas cosas e insuficiente en otras; él ha procurado suprimir las primeras y añadir lo que faltaba, tomado de libros probados...", en A. PÉREZ GOYENA, *Ensayo de Bibliografía Navarra*, Príncipe de Viana, Pamplona, t.I, 1947, p. 98.

⁴¹ A. PÉREZ GOYENA, *op. cit.*, p. 7.

⁴² A. PÉREZ GOYENA, *op. cit.*, p. 241.

⁴³ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Historia de los Obispos de Pamplona*, s. XVI, Eunsa, Pamplona, 1985, p. 517.

⁴⁴ Algunos teóricos del siglo XVI como Castañega se manifestaron en contra del uso de ese tipo de palabras, FRAY MARTÍN DE CASTAÑEGA, *Tratado de las supersticiones y hechicerías y de la posibilidad y remedio dellas*, Logroño, 1529, (edición de J.R MURO ABAD, Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1994, p.59).

⁴⁵ J. GOÑI GAZTAMBIDE, "El tratado De Superstitionibus de Martín de Andosilla", *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº IX, 1971, p. 264.

⁴⁶ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, 1985, p. 516.

cos eran inseparables de la devoción católica, de forma que nos resulta imposible trazar una línea divisoria entre magia y religión, más aún cuando la propia Iglesia medieval participó en cierta medida de tal pensamiento⁴⁷.

Junto a los rituales oficiales de la Diócesis de Pamplona, existía todo un abanico de manuales para conjurar aprobados por la Iglesia o por la Inquisición, como el "Libro de Conjuros contra tempestades..." de Diego de Céspedes, o el "Fasciculus Exorcismorum" de Antonio Gascón, uno de los más difundidos entre las parroquias navarras⁴⁸.

En el estudio de un rito, los aspectos ceremoniales son su representación más visible y externa. Un segundo paso para acceder a su comprensión, lo conseguimos al conocer su significado y el valor interpretativo que se le concede. La interpretación propuesta por la Iglesia pamplonesa y que marca su posición durante este período, aparece recogida en el "Manuale" de 1561. Sus raíces teóricas son más profundas, como ya hemos apuntado anteriormente. En concreto, la obra de Pedro Ciruelo "Reproación de las supersticiones y hechizeras", fue el modelo básico para la interpretación oficial de las adversidades climáticas⁴⁹. El maestro Ciruelo destacó en el ambiente teórico del momento por su "espíritu escéptico". En su obra se observa un cierto razonamiento natural en la explicación de los fenómenos, heredado de Santo Tomás, frente a las ideas esencialmente demonológicas de alguno de sus colegas europeos⁵⁰. Esta concepción se mantiene en sus términos generales en el "Manuale".

Una de las primeras advertencias que se recogen bajo la rúbrica "Contra tempestates", pretende determinar la procedencia de las nubes para alejarla de toda causa demoniaca. Ningún ángel, bueno o malo, posee la virtud de engendrar nubes. Al contrario, son fenómenos meramente naturales, por lo cual es inútil la acción de cualquier método sobrenatural, como el conjuro. El único remedio que puede aliviar al cristiano en este caso es la oración a Dios⁵¹. Sin embargo, la explicación teórica sobre el origen de la adversidad no acaba aquí. Puede ocurrir además, sólo en contadas ocasiones, que sobre esas nubes formadas por causas naturales, viajen espíritus malignos, y que con su poder las dirijan hasta donde puedan perjudicar al hombre. Los demonios son los que actúan, pero en último lugar es Dios quien les permite hacerlo, y los usa como ejecutores de su Justicia en castigo por los pecados humanos. Los teóricos que redactaron el "Manuale Pampilonense", inspirados en toda una tradición anterior, consideraron al hombre por sus faltas y pecados, único culpable de sus propios males. Si los ruegos y oraciones del hombre no lograban aplacar la ira de Dios, éste concedería paso libre a los demonios para que finalizasen su crimen. Ahora sí, el conjuro era el único remedio para alejar a los espíritus malignos⁵².

Esta interpretación de la adversidad derivó en otra interpretación análoga para el conjuro: el rito fue entendido en gran parte como un acto de fe, un aspecto más del culto que todo cristiano debía ofrecer a Dios. Las autoridades eclesiásticas de la Contrarreforma se empeñaron en canalizar la conducta humana hacia comportamientos más devotos. Una de las formas de conseguirlo fue con la idea del temor; Dios podía permitir una operación de castigo

⁴⁷ K. THOMAS, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁸ J.M. SATRÚSTEGUI, *op. cit.*, 1980, p. 64.

⁴⁹ Goñi Gaztambide piensa que el "Manuale" se inspiró más en la obra del padre Ciruelo que en el tratado "De Superstitionibus" del canónigo Martín de Andosilla, J. GOÑI GAZTABIDE, *op. cit.*, 1971, p. 264.

⁵⁰ I. REGUERA, "Martín de Andosilla, un teórico de la Brujería", *Estudios de Deusto*, nº XXXVIII, 1990, p. 130.

⁵¹ *Manuale Pampilonense*, fol. 133 r.

⁵² *Manuale Pampilonense*, fol. 133 r.

que sirviese de ejemplo a la comunidad. La idea del rito de conjurar como acto de fe, también se manifiesta en el papel estrictamente piadoso que se concedía a la comunidad en caso de tormenta. Las oraciones propuestas le permitían perseverar en su fe, e incluso aumentarla si con ellas lograban alejar al mal.

3. LA POSTURA POPULAR

Los rituales, pese a que proporcionan las pautas de comportamiento establecidas desde la Iglesia para la comunidad, no informan (tampoco es su cometido), sobre el cumplimiento de tal modelo. Sin embargo, es en los procesos judiciales donde encontramos junto a la norma eclesiástica, la expresión de los hábitos sociales, y donde el alma popular, necesaria para dar sentido a esos hábitos, se muestra más viva en alguna de las declaraciones testimoniales. A través de estos testimonios podemos rastrear un rito, que dentro de aquel universo de creencias del siglo XVII, se perfila en los términos de una representación espiritual de primera fila. Posee todos los elementos necesarios: un tiempo, un escenario, y uno o varios protagonistas. El conjuro está ordenado por la liturgia católica, pero es la conciencia campesina quien lo secunda y ratifica. Su confianza en el rito es unánime.

Durante la época estival la sociedad demandaba con vehemencia al clérigo el cumplimiento de su obligación para aquel "tiempo de conjurar". Estaba perfectamente asumido el poder profiláctico que emanaba de estas prácticas diarias: *cuando no se temiera piedra como realmente se temía de la dicha nubada siempre es muy acertado el conjurar, porque están estatuidos por la yglesia semejantes conjurios, y obran no sólo quando se teme alguna piedra o nubadas, sino es también quando no ay peligro de ello. Y assí se ve desde Santa Cruz de mayo asta Santa Cruz de septiembre*⁵³. Incluso en algunos lugares los caseros consideraban que la protección era escasa, y disponían de una misa todos los viernes durante ese período, con el fin de concentrar para sus campos y no otros la concesión de la Gracia divina: *las dichas misas probienen de la debo[ción] que an tomado los dichos caseros, por el miedo que tienen conçebido a los dichos nublados que aconteçen en estos tiempos*⁵⁴.

Junto a estos remedios, la campana jugaba un papel indispensable y de eficacia muy considerada. Todos los días, al Angelus del alba⁵⁵ o del mediodía⁵⁶ se añadía un toque correspondiente al conjuro. El poder de las campanas les llegaba desde que eran bendecidas, y al igual que el agua bendita que se asperjaba con el conjuro diario, tenían la facultad de alejar a los espíritus malignos⁵⁷. Era cosa asumida la aversión de los demonios a cualquiera de los instrumentos litúrgicos y, en efecto, son muchas las campanas que tienen inscrito algún tipo de exorcismo⁵⁸. Así, durante el campaneo no sólo sonaba el bronce bendito, sino

⁵³ Archivo Diocesano de Pamplona, en adelante A.D.P., C/ 774-Nº 12, Oyón, 1645, fol. 52 r.

⁵⁴ A.D.P., C/ 1350 Nº 19, Olcoz, 1696, fol. 21 r. Este proceso, junto a los de Ciriza y Oriz, me fue facilitado por el archivero D. José Luis Sales, ya que en el momento de la investigación aún no estaban incluidos en el *Catálogo del Archivo Diocesano de Pamplona*.

⁵⁵ Como ocurría en Oyarzun, VV.AA., "La religiosidad del pueblo", *Anuario de la Sociedad de Eusko-Folklore*, Eusko Ikaskuntza, Vitoria, v. IV, 1924, p. 34.

⁵⁶ J.M. JIMENO JURÍO, *op. cit.*, p. 51.

⁵⁷ I. URSÚA IRIGOYEN, *Campanas y campaneros en nuestras iglesias*, Ediciones y Libros, Pamplona, 1987, p. 36.

⁵⁸ Una muestra se puede ver en las campanas de Lizaso y Echarri (Larráun), según explica I. URSÚA IRIGOYEN, *op. cit.*, p. 196 y p. 201.

también las palabras fijadas, que tomaban vida en una especie de lenguaje oral. El sacristán era el encargado de cuidarlas: *cojió una acha encendida para subir a la torre a saver lo que avía passado en ellas con los que tañían las campanas, y esto lo açía como sacristán por cuya quenta corren las campanas y sacristía*⁵⁹. Cuando se desataba una de las frecuentes tormentas estivales, la campana se hacía partícipe de la movilización general de la comunidad: *por caussa del dicho nublado acudieron muchos veçinos a la yglessia a implorar la clemencia de Dios. Y los dichos beneficiados como dicho tiene, estaban conjurando en diferentes puestos, y a este tiempo estavan con sus sobrepeliçes y estolas. Y de los dichos veçinos unos quedaron ha açer la oraçión en la yglessia, y otros subieron a la torre a tocar las campanas como lo açen en semejantes ocassiones que se ofreçe haver nublado*⁶⁰. Entonces el tañido adquiría otras funciones además de la antidemoníaca: avisaba a los fieles para que acudiesen a la iglesia a rezar, y a veces también al propio conjurador, e incluso pretendía alejar o deshacer las nubes con la fuerza de su sonido⁶¹. De hecho las campanas se tocaban hasta que el nublado se dispersaba⁶², y el tañido recibía por ello diferentes denominaciones, como “tentenublo”⁶³ o tocar a nublado⁶⁴.

Respecto al lugar desde donde se conjuraba, el “Manuale” lo fija en la puerta de la iglesia, o en la torre del campanario para estar más cercano a la tormenta. El espacio reservado por excelencia fue el llamado conjuratorio⁶⁵, localizado en alguna zona de la torre, y con una ventana por la que asomaba el sacerdote y decía los conjuros. Sin embargo raro era el caso de iglesia rural que contase con una torre lo suficientemente amplia como para albergar campanas y conjuratorio. Lo normal fue conjurar desde su puerta o pórtico: *solía conjurar las nubes a las puertas de la dicha iglessia continuamente todos los días y horas que avía neçessidad, assí de día como de noche*⁶⁶. Ciertamente, la iglesia era el espacio sacral por antonomasia, y además de celebrarse en ella las oraciones precedentes al conjuro, el sacerdote necesitaba estar cerca de su resguardo protector cuando trazaba los signos de la cruz y asperjaba el agua bendita contra el nublado⁶⁷. A pesar de esta protección y de las últimas palabras que se decían en las Letanías, *sed libera nos a fulgure et tempestate*, el atrio de la iglesia podía ser alcanzado por uno de los relámpagos de la tormenta, cosa cuando menos infrecuente. Un beneficiado de Larraga que conjuraba desde un balcón sobre el pórtico⁶⁸, o el vicario de Olcoz⁶⁹, murieron de esta forma tan repentina. Aun así no dejaba de sorprender

⁵⁹ A.D.P., C/ 447, N^o 3, Sesma, 1667, fol. 6 r. Proceso citado por I. URSÚA IRIGOYEN en *Campanas y campaneros en nuestras iglesias*, p. 38.

⁶⁰ A.D.P. C/ 447 N^o 3 Sesma, 1667, fol. 5 v.

⁶¹ I. URSÚA IRIGOYEN, *op. cit.*, p. 36.

⁶² Martín de Andosilla recogió la costumbre de tirar piedras al nublado para conjurarlo, en J. GOÑI GAZTAMBI-DE, *op. cit.*, 1971, p. 250.

⁶³ L. LAPUENTE MARTÍNEZ, *Las Améscoas (Estudio histórico-Etnográfico)*, Aristubeltza, Estella, 1990. p. 241.

⁶⁴ A.D.P., C/ 774 N^o 12, Oyón, 1645, fol. 5 v.

⁶⁵ J.C. LABEAGA MENDIOLA, “Ritos de protección en Sangüesa. Conjuros y saludadores. El agua y la cabeza de San Gregorio”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, n^o LXII, 1993, p. 316.

⁶⁶ A.D.P., C/ 364 N^o 13, Azpeitia 1638, fol. 51 v.

⁶⁷ M. RIGHETTI, *op. cit.*, p. 117.

⁶⁸ A.D.P., C/ 1304 N^o 3, Larraga, 1638, 79 fols. Pocesio citado por I. URSÚA IRIGOYEN en *Campanas y campaneros en nuestras iglesias*, p. 41.

⁶⁹ A.D.P., C/ 1350 N^o 19, Olcoz, 1696, 27 fols.

el auténtico terror que algunos sacerdotes tomaron al nublado, y que les impedía cumplir con su obligación de conjurar: *resultó el año pasado de estar conjurando la maior parte de una noche con el desconsuelo de allarse sólo con el sacristán, y porque en dicha noche conçe- vió tanto miedo y horror a los truenos y relámpagos, y conoçió que cayó muy çerca una zen- tella, que desde entonçes no se atreve ni tiene valor para estar a vista y en parte que pueda ver a relampaguear*⁷⁰.

En varios pueblos, y en ese mismo espacio destinado a conjurar, se realizaban prácticas no contempladas por el "Manuale". Podemos considerar que algunas ceremonias litúrgicas que circulaban en torno a ritos profilácticos, sufrieron una interpretación popular con el objetivo de lograr mayor eficacia de esa protección. Recurrir a ellas anualmente, proporcionaba a la comunidad una intensa sensación de alivio y consuelo, y permanecían por ello fuertemente insertadas en el sistema creencial del pueblo. Por ejemplo en Pitillas, como en muchos lugares donde la falta de reliquias impedía seguir los pasos del "Manuale", utilizaban las imágenes de forma un tanto excesiva: *siempre que en ella había nublados an sacado la ymagen de Nuestra Señora, y conjurando según su deboçión respecto de que no ay reliquias en la dicha iglessia*⁷¹. La imagen salía de su contexto para desplazarse al único espacio desde donde, según las conciencias más devotas, era posible hacer frente a la tempestad. El conjuro ejercía así una acción multiplicada debido a la intervención directa de la Virgen, pues aunque su poder ya había sido invocado, los campesinos necesitaban su presencia física para combatir la adversidad con mayor eficacia. El vicario por el contrario se opuso por razones meramente prácticas: *ençendía todas las achas de la yglesia, y se gastan de tal manera que no havia çera para sacar el Santísimo Sacramento ni para las misas mayores. Y si se dièse lugar a sacar la ymagen, ternía de costa la yglesia más de doze ducados al año, y sus adornos se perderían presto por manejarse tanto*⁷². De hecho la imagen sufría bastante, ya que el granizo caía directamente sobre su cabeza.

El papel protector de la iglesia también aparece en otro tipo de costumbres, utilizadas con el mismo fin de mitigar la influencia de los espíritus malignos de la nube⁷³: *y que esta que depono y otras mugeres el día que apedreó todo el término, biendo que no abía nengún clérigo que conjurase, por vivir como viven junto a la yglesia y aber costumbre en el lugar quando se descubre alguna mala nube, hazer una gran lumbre a manera de hoguera, en la qual suelen echar quantidades de hierbas buenas y benditas del día de San Juan y de Nuestra Señora de las Candelas*⁷⁴. Estas hierbas solían tener alguna facultad medicinal, y eran recogidas por las dueñas el día de San Juan antes del amanecer para ser bendecidas durante la misa⁷⁵. Las horas precedentes a la salida del sol eran el momento propicio, ya que entonces las plantas poseían mayor poder curativo⁷⁶. Las hierbas benditas se colocaban en algún sitio de la casa, y en el momento de la tormenta las mujeres recurrían a su poder. Estas fórmulas contribuían también a que la comunidad se involucrase personalmente en la solución del problema, además de con los ruegos y oraciones.

⁷⁰ A.D.P., C/ 1363 N° 8, Oriz, 1701, fol. 5 v.

⁷¹ A.D.P., C/ 192, N° 7, Pitillas, 1604, fol. 39 v.

⁷² A.D.P., C/ 192, N° 7, Pitillas, 1604, fol. 23 v.

⁷³ E. CASAS GASPAS, *op. cit.*, p. 62.

⁷⁴ A.D.P., C/ 253 N° 18, Vidania, 1613, fol. 16 r.

⁷⁵ J.M. SATRÚSTEGUI, *op. cit.*, 1980, p. 72.

⁷⁶ J.M. SATRÚSTEGUI, *op. cit.*, 1980, p. 73.

Todas las ceremonias se celebraban en la iglesia o en su entorno inmediato por la sacralidad y protección que emanaba de ella. Cualquier tipo de práctica relacionada con la propiciación del poder sobrenatural en la lucha contra la tempestad, no conocía otro espacio, a excepción de las procesiones en las que se bendecían y conjuraban los términos. Pero la casa también se percibía como un ámbito protector, y en caso de tormenta la familia encendía velas benditas, echaba al fuego hojas bendecidas el domingo de Ramos⁷⁷, o rezaba un responsorio a San Antonio. Rara era la ocasión en que el sacerdote conjuraba fuera del lugar establecido, a no ser que la tormenta le sorprendiera alejado: *el dicho vicario bino a casa deste testigo a bissitarlos, y estando allí y luego que llegó, començó a graniçar algunas piedras. Y como lo bio, el dicho vicario sacó un libro de conjuros y una cruz de Santo Toribio y començó a conjurar*⁷⁸. Por su parte, el terror del vicario de Oriz le impedía acudir a la iglesia, así que rezaba en su casa el Santo Rosario.

En este conjunto de variables que confluyen para que se produzca el conjuro, la pieza clave es sin duda la figura del sacerdote. En esencia el rito es un hilo continuo de oraciones y órdenes que solamente él conoce. De hecho su ausencia o indisponibilidad para encargarse de las funciones protectoras, llegaba a producir el colapso de la comunidad. La mitad de los procesos judiciales que hemos estudiado se refieren a esta cuestión, lo cual por otro lado no puede ni debe considerarse significativo.

El clero disfrutaba de una posición privilegiada dentro de la comunidad. Los fieles le observaron siempre como la persona con mayor poder para establecer relación con Dios. Es cierto que muchos legos decían poseer tal virtud, y por eso la Iglesia trató de presentar a sus ministros como los únicos intercesores con el poder sobrenatural. Se podría decir que a los ojos de las autoridades eclesiásticas, el sacerdote fue el único nexo posible con la comunidad. De hecho la figura clerical presenta una evolución en los siglos modernos en ese mismo sentido: desde el personaje portador de un cariz casi sacral y centro del sistema de creencias mágico-religiosas, al agente y vigilante de las conciencias populares, modelo de conducta y comportamiento⁷⁹.

Las instancias superiores se preocuparon por la escasa formación intelectual del clero⁸⁰. En este aspecto las diferencias con el pueblo fueron nulas. Ambos participaron de parecidas actitudes y comportamientos, y compartieron espacios parecidos de cultura y mentalidad⁸¹. Hasta entonces, los que no disponían de medios para acudir a universidades, es decir, la gran mayoría, servían a un sacerdote parroquial de quien aprendían el oficio. Luego, los conocimientos doctrinales y rituales les serían exigidos por el obispo en el momento de la ordenación⁸². Las Constituciones Sinodales de 1590, determinan las exigencias requeridas para

⁷⁷ Como ocurría en Vidania, VV.AA., "La religiosidad del pueblo", *op. cit.*, p. 84.

⁷⁸ A.D.P., C/ 756 N^o 15, Obanos, 1638, fol. 72 r.

⁷⁹ Para la evolución del clérigo durante la Edad Moderna, ver F.M³. SEGURA URRRA, *De la magia a la razón; clero y exorcismos en el tránsito a la Modernidad (Navarra siglos XVI y XVII)*, "IV Congreso de Historia de Navarra: Mito y Realidad en la Historia de Navarra", tomo I Comunicaciones, Sociedad de Estudios Históricos de Navarra, Pamplona, 1998, pp. 133-145.

⁸⁰ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *Los navarros en el Concilio de Trento y la Reforma Tridentina en la Diócesis de Pamplona*, Pamplona, 1947, p. 141.

⁸¹ J.R. MURO ABAD, "El clero diocesano vasco en los siglos XV y XVI: una imagen", en E. GARCÍA FERNÁNDEZ (dir.), *Religiosidad y sociedad en el País Vasco. S. XIV-XVI*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 1994, p. 60.

⁸² R. KIECKHEFER, *op. cit.*, p. 165.

todos los grados clericales⁸³. En los siglos modernos, la formación adquirió unos niveles más altos, gracias a las escuelas de Gramática, y a la enseñanza impartida en algunos conventos y en colegios de jesuitas, aunque hubo que esperar a 1777 para que la Diócesis de Pamplona pudiese disponer de un Seminario Conciliar⁸⁴. Pese a todo, en un territorio rural como el navarro, la influencia entre el clero y la comunidad fue recíproca. Todos formaron parte de un mismo universo mental. Por ejemplo, los clérigos rurales eran elegidos mediante el llamado patronato vecinal, es decir, a raíz de una votación de los vecinos que luego era reconocida por el obispo⁸⁵.

En una época en la que el mundo era explicado en clave religiosa, el sacerdote representaba el punto central de la vida comunitaria. Ante cualquier adversidad acudían a él en busca de unas virtudes especiales, que facilitarían la comunicación con lo sobrenatural. La Iglesia había creado para sus ministros una imagen simbólica de virtud y poder, que ante los fieles adquiría una cierta aura mágica. Esa imagen se formaba al contemplar la consagración del sacerdote, su papel en el milagro de la Misa, el manejo de los instrumentos sagrados, sus conocimientos de latín que le permitían interpretar los símbolos cristianos y leer toda clase de libros, y su castidad oficial⁸⁶.

En el caso del conjuro, la dependencia del sacerdote es clarísima. Sólomente él, por su condición de poseer el mayor grado clerical a nivel parroquial, tenía el privilegio de enfrentarse a un problema que afectaba a toda la comunidad. Cuando la adversidad se hacía presente, la preocupación principal era buscar al presbítero: *cayó el granizo que la dicha pregunta dize sin aber tronado, asta que començó a caer estando toda le gente del dicho lugar en al calle tomando solazer. Y luego corrieron todos a la yglesia de la dicha villa y acudieron por el dicho abbad, el qual deziendo que estaba en cama enfermo no bino a la dicha yglesia a conjurar*.⁸⁷ Pocas eran las ocasiones en que el sacerdote se negaba a cumplir con su cargo, pero si lo hacía, la alarma saltaba y la comunidad lo acusaba ante las autoridades⁸⁸. Hacer los conjuros poseía entonces para el cristiano una importancia equiparable a la administración de los sacramentos, y de este modo alimentaba el "corpus" de funciones sacerdotales, como una manifestación más de su poder mágico. Los testimonios nos acercan a esta idea: *fueron a la dicha yglessia y estaban los quexantes a una con el vicario conjurando con sus sobrepelices, estolas, cruces y libros con toda atención y conforme pidía la neçesidad del tiempo, donde havia concurso de jente*⁸⁹. Conjurar significa alejar, y no eran pocos los sacerdotes que expulsaban la nube de los términos municipales para conducirla, consciente o inconscientemente, hacia los campos de pueblos vecinos. Una idea común y extendida entre alguno conjuradores, era jactarse de poseer un don especial y mayor que el de otros para conjurar: *que havia muchos años que era abad y rresidia en su abadía de Atondo, y que en*

⁸³ *Constituciones sinodales del Obispado de Pamplona promulgadas por el obispo don Bernardo de Rojas y Sandoval*, Pamplona, 1590, fol 21 r.

⁸⁴ J. GOÑI GAZTAMBIDE, *op. cit.*, 1947, p. 230.

⁸⁵ A. ZABALZA SEGUÍN y otros, *Navarra 1500-1850. (Trayectoria de una sociedad olvidada)*, Ediciones y libros, Pamplona, 1994, p. 66.

⁸⁶ K. THOMAS, *op. cit.*, p. 274.

⁸⁷ A.D.P., C/ 268 N° 17, Arruazu, 1617, fol. 164 v.

⁸⁸ En algunos de estos casos extremos, los parroquianos comprendían la inutilidad del enfrentamiento, y abandonaban la acusación, A.D.P., C/ 268 N° 17, Arruazu, 1617, 188 fols.

⁸⁹ A.D.P., C/ 774 N° 12, Oyón, 1645, fol. 5 v.

*todo el dicho tiempo no había caydo piedra en su lugar. (...) Y que el dicho abad dixo y se ofreçió a que estaría en la villa de asiento y conjuraría las nubes, y que no caería piedra en todo su término de la villa*⁹⁰.

Estos pleitos contra el párroco, se explican por el carácter específico que tuvo el cargo de conjurar, totalmente diferenciado de las demás funciones sacerdotales. La Iglesia lo consideró obligatorio, pero en la práctica para muchos fue un acto voluntario, según hubiese o no salario: *los beneficiados suelen conjurar cada uno quando se halla presente y acude a la dicha yglesia. Aunque no save este testigo si tienen ellos o el dicho vicario obligación de acudir a conjurar los nublados, o lo que en razón dello es de su obligación*.⁹¹ En efecto, el presbítero recibía una compensación económica de la villa por conjurar, independiente de su beneficio: *teniendo obligación el dicho acusado de conjurar, por dársele a él un ducado en cada un año fuera de los frutos que lleba*⁹². La importancia que se concedía al conjurador era tal que la propia villa tenía competencias para elegirlo cada año. Existía la figura del “conjurador conducido” por el pueblo⁹³, es decir contratado para realizar los conjuros, aunque lo preferible era acudir a los clérigos de la parroquia: *no save ni ha bisto aya havido otros clérigos o pensionados para el dicho ministerio, por razón de que siempre ha havido en la dicha yglessia algunos sacerdotes que acudían a conjurar*⁹⁴.

Aun así, los presbíteros implicados en el cargo, debían acordar previamente el reparto de la ganancia, para no caer en problemas posteriores como ocurrió en Azpeitia, donde terminaron enfrentadas las competencias del rector y los derechos de la villa. El rector basaba su facultad de nombrar a los conjuradores, en virtud de la petición de algunos parroquianos y beneficiados: *le suplicaron al dicho retor para que nombrase conjuradores, por el tiempo que la Santa Madre Yglesia dispone para mayor seguridad de los fructos*⁹⁵. Dependiese directamente o no del pueblo, lo cierto es que los vecinos pagaban al conjurador por unos servicios destinados a la conservación de sus cosechas. Lo normal fue que el encargado de conjurar se llevase dos ducados, como sucedía en Vidania⁹⁶, o en Unzué⁹⁷. Si se pagaba en especie, la cantidad estaba más sujeta al éxito de la cosecha. Finalizada la recolección, un vecino recogía lo que cada casa podía dar, y una vez reunido, lo entregaba a los conjuradores de ese año. En Azpeitia se recogieron doce fanegas de trigo en 1636 y en 1637⁹⁸. El cabildo de Pamplona se organizaba de otra forma, y el hospitalero de la catedral pagaba un robo de trigo y una carga de uvas al encargado de conjurar, que solía ser el capellán de coro⁹⁹. Las misas que los vecinos pedían a intención de sus campos durante el “tiempo de conjurar”, suponían una paga que debía sumarse al salario dispuesto, como ocurría en

⁹⁰ A.D.P., C/ 110 N^o 2, Atondo, 1602, fol. 16 v.-17 r.

⁹¹ A.D.P., C/ 192 N^o 7, Pitillas, 1604, fol. 66 r.

⁹² A.D.P., C/ 253 N^o 18, Vidania, 1613, fol. 8 r.

⁹³ A.D.P., C/ 192 N^o 7, Pitillas, 1604, fol. 23 r.

⁹⁴ A.D.P., C/ 192 N^o 7, Pitillas, 1604, fol. 77 v.

⁹⁵ A.D.P., C/ 364 N^o 13, Azpeitia, 1638, fol. 60 v.

⁹⁶ A.D.P., C/ 253 N^o 18, Vidania, 1613, fol.4 v.

⁹⁷ A.D.P., C/ 253 N^o 11, Unzué, 1614, fol. 1 r.

⁹⁸ A.D.P., C/ 364 N^o 13, Azpeitia, 1638, fol. 7 r.

⁹⁹ A.D.P., C/ 771 N^o16, Pamplona, 1644, 53 fols.

Oriz¹⁰⁰. Podemos hacernos una idea del salario que recibía un vicario de una villa navarra, ya que los vecinos de Pitillas lo aumentaron de veinte a doscientos ducados para que cumplierse con todas las funciones de su grado¹⁰¹.

Cuando actuaban como conjuradores dos o más clérigos, lo hacían repartiéndose el cargo por semanas: *los vezinos de la dicha villa para mayor seguridad del mal temporal y sus frutos, como otras vezes, acudieron al dicho retor para que pusiera dos o tres que conjurasen continuamente y hiçiessem vigilançia en el conjurar*¹⁰². De esta forma la comunidad se aseguraba la disponibilidad de al menos un conjurador en el momento preciso, algo más difícil de cumplir para un sólo encargado.

Con todo esto, comprobamos que el papel de la comunidad era mucho mayor del meramente devoto previsto por el "Manuale". Su dependencia básica de la productividad agrícola, le obligó no sólo a articular un complejo sistema de vigilancia retribuida, sino también a tomar protagonismo tanto en las prácticas oficiales como en aquellas que se escapaban de la más pura ortodoxia. Siempre reaccionaron ante los desastres de forma colectiva, como correspondía a ese tipo de sociedad comunitaria¹⁰³.

El conjuro, como cualquier otro aspecto de la religiosidad, es algo más que un fenómeno ritual o un repetitivo programa de prácticas que el hombre ponía en marcha al avistar una mala nube. Hasta ahora, nuestro estudio ha consistido en resolver las preguntas del cuándo, dónde y quién. Las gentes del siglo XVII sin embargo, en esa lucha contra la adversidad, contra lo desconocido, se plantearon otro tipo de cuestiones en base al por qué, a la razón última. Conocer la causa de sus males era la única manera de anticiparse a ellos, y desde ahí articular un eje de soluciones efectivas.

Podríamos preguntarnos si el mensaje teórico formulado por las autoridades eclesiásticas para explicar el conjuro, llegó alguna vez a la comunidad. O más aún, si ésta tuvo su propia interpretación sobre el origen de las adversidades meteorológicas. El principal problema para resolver estas cuestiones lo tenemos en las fuentes. Una cultura oral como aquella campesina del siglo XVII, no contó nunca con unos medios eficaces para fijar su pensamiento y facilitarnos su consulta. La única manera de acercarnos a sus razonamientos es mediante los procesos judiciales, es decir de una forma calificada como indirecta¹⁰⁴.

A primera vista es inevitable decir que el razonamiento del campesino se fundamenta en una base mucho más práctica, a diferencia del pensamiento teórico del "Manuale". En este sentido, el origen natural o demoníaco de la tempestad importaba poco. En el ámbito rural, cuando se acercaba una nube amenazante, siempre era conjurada con independencia de su formación natural o no. Porque el conjuro era la única arma defensiva que poseía la comunidad, y siempre que la situación lo requiera se usaba. Además conjurar una nube significaba para ellos alejar la piedra, pero no el agua: *que ellos no quitaban la agua sino lo dañoso de-lla, y que bien savía Dios con qué çelo conjuravan*¹⁰⁵. Es significativa la continua inisistencia

¹⁰⁰ A.D.P., C/ 1363 N° 8, Oriz, 1701, fol. 7 r.

¹⁰¹ A.D.P., C/ 192 N° 7, Pitillas, 1604, fol. 1 r.

¹⁰² A.D.P. C/ 364 N° 13, Azpeitia, 1638, fol. 7 r.

¹⁰³ W.A. CHRISTIAN, *Religiosidad local en la España de Felipe II*, Nerea, Madrid, 1991, p. 213.

¹⁰⁴ C. GINZBURG, *El queso y los gusanos: el cosmos, según un molinero friulano del siglo XVI*, Munchnik, Barcelona, 1991, p. 15.

¹⁰⁵ A.D.P., C/ 774 N° 12, Oyón, 1645, fol. 5 v.

del “Manuale” y de otras obras teóricas en la naturaleza bondadosa de la mayoría de las nubes, en la ineficacia del conjuro contra ellas, y en regular su uso como mero acto de fe. Esta insistencia demuestra que lo común fue acudir al conjuro sin más preámbulos, ya que toda ocasión era buena para garantizar la conservación de las cosechas.

W.A.Christian ha observado que el pedrisco fue considerado por la comunidad como producto de la voluntad del Diablo, y que sólo el poder divino en manos del sacerdote podía vencerlo mediante el conjuro¹⁰⁶. Sin embargo en los testimonios que hemos manejado no aparecen indicios de esta intervención demoníaca, a excepción de la actitud de un beneficiado de Vidania: *que al diablo debían su diezma y que como suyas las abía llebado, de lo qual caussó notable escándalo y murmuración por no aber quedado en los términos de la dicha tierra fruto nenguno que no quedase dirruydo y acavado todo lo que en él abía, deziendo también que el diablo le abía de llebar a él y a todos los del lugar*¹⁰⁷. En una declaración posterior, el beneficiado cambió sus palabras, quizás para adaptarse mejor a la postura que mantenía el fiscal acusador: *si nos a castigado Dios a sido por nuestros pecados, y beo que mereçemos mucho más según andamos. Y si a bido el castigo que deçis bosotros es deçir que a sido por mi culpa, no tenéis razón porque a sido por vuestras culpas y mías. Y si a llebado el demonio la mitad remediémonos adelante para que no aya semejante castigo sobre nosotros, y porque el diablo no haze otro ofiçio más de darnos ánimo para mal, y guardéis adelante lo que se a rreparado y esto se remediará sirviendo a Dios mejor de lo que serbimos*¹⁰⁸.

Parece ser que la opinión general dependía del resultado de la tormenta. Si una nube amenazante se acercaba y descargaba su granizo en terreno yermo, la comunidad permanecía impasible y no se ocupaba de buscar explicaciones. Pero si por el contrario la pedregada destrozaba los campos, los hombres se interrogaban. Entonces aparecía la noción de culpa; era necesario encontrar un culpable. En los procesos judiciales el culpable es siempre el clérigo. Los testimonios son variados, y en general se refieren todos a su comportamiento indebido. Por ejemplo, el clérigo que se ausentaba y no podía conjurar en el momento preciso: *y teniendo el acusado obligación de asistir en semejantes tiempos de tribulación y hazer sus conjuros y usar de los remedios de la yglesia, estubo ausente y faltó a todo esto. Y se entiende que si se estubiera en la dicha villa y acudiera de su parte con los remedios, no suçediera esta desgracia*¹⁰⁹. En otros casos las quejas venían por no cumplir con las tradiciones del pueblo, como sacar la Virgen en Pitillas: *y por descuydos del dicho vicario y por no cumplir con esto, se les a pedriado muchos años todos los términos, y an quedado sin frutos ques el sustento y vida dellos*¹¹⁰. En Ciriza atribuían a la vida deshonesta del abad, en relaciones con una mujer casada, la causa de las pedregadas: *los tiene admirados a los veçinos con su mal modo de vivir, y no se persuaden sino que por esta causa y por vivir tan liçençiosamente, ha permitido Dios el llevarles los frutos del campo continuamente estos çinco años, por cuya caussa se hallan con notable desconsuelo y trvajosos sin tener un sustento*¹¹¹.

¹⁰⁶ W.A. CHRISTIAN, *op. cit.*, p. 86.

¹⁰⁷ A.D.P., C/ 253 N^o 18, Vidania, 1613, fol. 4 r.

¹⁰⁸ A.D.P., C/ 253 N^o 18, Vidania, 1613, fol. 32 r.

¹⁰⁹ A.D.P., C/ 268 N^o 17, Arruazu, 1617, fol. 1 r.

¹¹⁰ A.D.P., C/ 192 N^o 7, Pitillas, 1604, fol. 7 r.

¹¹¹ A.D.P., C/ 859 N^o 12, Ciriza, 1666, fol. 1 r.

Por supuesto, estos casos pueden ser calificados como infrecuentes, y en las circunstancias diarias el conjurador cumplía debidamente con su cargo. Lo normal fue que el campesino, al perder los frutos de la cosecha, se acusara a sí mismo y a sus pecados de la desgracia, tal y como lo entendían las autoridades eclesiásticas: *y como es voluntad divina se sufren de paciencia, con dezir que assí les combiene y lo merezen sus pecados. Y lo que no en un año, dará Dios duplicados frutos en otros*¹¹². En la visión popular, más que el hecho interpretativo, destaca la confianza absoluta depositada en el conjurador y a través de él en el conjuro. La autoridad eclesiástica del siglo XVII se preocupó de presentarlo como un acto de fe, pero el campesino no podía dejar de considerarlo como el medio defensivo más poderoso, de cuya dependencia absoluta se aseguraba en muchos casos la supervivencia.

4. ¿DOS CULTURAS CONTRAPUESTAS?

No pretendemos en este estudio plantear una dicotomía entre dos culturas contrapuestas. Al contrario, hemos comprobado que la sociedad en toda su integridad (campesinos, criados, clérigos, canónigos o nobles), participa del mismo sustrato mental y religioso. Por supuesto, no es una cultura homogénea, hay diferencias, pero demasiado sutiles como para articular en torno a grupos sociales culturas contrapuestas. Las diferencias más amplias se establecen con la postura teórica de la autoridad eclesiástica, pero incluso en este caso, hay que reconocer ciertos matices. De acuerdo con ésto podemos establecer varias conclusiones, equiparables a las obtenidas por C.Ginzburg en su estudio de la cultura popular en el siglo XVI¹¹³.

En primer lugar y a nivel ceremonial, la postura oficial mantuvo hasta el siglo XVI una relación muy estrecha con la actitud de la sociedad, y así lo reflejan los escritos de contenido litúrgico emanados por la autoridad eclesiástica: los mismos ritos, portadores de un fuerte carácter mágico, fueron compartidos por todas las esferas sociales. Las influencias entre ambas posturas circulan en todos los sentidos, aunque es imposible, o al menos muy difícil determinar su origen. Pocos fueron los intelectuales (Martín de Andosilla, 1452-1521, es una excepción), que a causa de una formación estricta en el extranjero y una lectura más profunda de las obras teológicas, se alejaron del sentir general y disertaron sobre conceptos como la "superstición", para separar los ingredientes mágicos de las prácticas religiosas y reprobárselos. Es evidente que el movimiento reformista provocó la modernización de la Iglesia Católica en aspectos doctrinales y disciplinarios. Esta renovación promovida por los teóricos, sólo afectó en un primer momento a las curias episcopales; costaría mucho tiempo y esfuerzo su completa difusión a las bases sociales del cristianismo¹¹⁴. En este sentido hemos comprobado que desde la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII, aunque las analogías y

¹¹² A.D.P., C/ 859 N^o 12, Ciriza, 1666, fol. 21 r.

¹¹³ En concreto sitúa a mediados del siglo XVI, el fin de un período en el que las influencias entre ambas culturas serían más profundas y circularían en todos los sentidos, C. GINZBURG, *op. cit.*, 1991, pp. 14-27 y 184-185.

¹¹⁴ En los estudios etnográficos de los grupos ETNIKER y de otros investigadores, se ha comprobado la conservación de este tipo de ritos populares en su vertiente ceremonial; sin embargo y como es sabido, el sentido y la interpretación de estos ritos sí ha evolucionado junto con las transformaciones mentales de cada época. Pueden consultarse las obras de R. VIOLANT Y SIMORRA, *El Pirineo español. Vida, usos, costumbres, creencias y tradiciones de una cultura milenaria que desaparece*, Plus Ultra, Madrid, 1949, pp. 437-492; J. de CRUCHAGA, "Un estudio etnográfico del Romanzado y Urraul Bajo", *CEEN*, n^o V, pp. 143-265; L. LAPUENTE MARTÍNEZ, *Las Améscoas (Estudio Histórico-Etnográfico)*, Aristubeltza, Estella, 1990; J.M^a JIMENO JURÍO, "Ritos mágicos en la merindad de Tudela", *CEEN*, n^o XXII, 1976, pp. 21-46; J.C. LABEAGA, "Ritos de protección en Sangüesa. Conjuros y saludadores. El agua y la cabeza de San Gregorio", *CEEN*, n^o LXII, 1993, 309-344; J.M SATRÚSTEGUI, *Mitos y creencias*, Txertoa, San Sebastián, 1980, pp. 90-109.

los influjos se mueven en todas direcciones, se empieza a observar una mayor diferenciación, o al menos delimitación entre ambas posturas: el contenido mágico del cristianismo comenzó a desaparecer de las prácticas oficiales, pero se conservó en muchos ritos practicados por el resto de la sociedad; aquel sentido del cristianismo medieval siguió vivo en las ceremonias populares.

En segundo lugar y en cuanto a la interpretación de esas ceremonias, las coincidencias entre una y otra postura son numerosas. También aquí las influencias parecen ser constantes, pero a diferencia de la anterior, parece lícito determinar su origen en los niveles superiores de cultura: la autoridad eclesiástica aumentó su interés en adoctrinar a los fieles con ideas más racionales y menos supersticiosas, según los postulados de Trento; un clero mejor formado fue el encargado de recibir estas ideas y de proyectarlas a su auditorio. Sólo así se explican las enormes coincidencias entre algunos testimonios y las bases teóricas del "Manuale". En adelante, esa actitud mantenida por la Iglesia basada en purgar y adoctrinar, se acentuó para obtener una sociedad mejor formada en cuestiones estrictamente religiosas, y más controlada por las instancias del poder religioso. ¿Con éxito?