

EL SANADOR, EL PÁRROCO Y EL INQUISIDOR: LOS  
SALUDADORES Y LAS FRONTERAS DE LO SOBRENATU-  
RAL EN LA ESPAÑA DEL BARROCO

*The Cunning-man, the Parson and the Inquisitor.  
The Saludadores and the Boundaries of the Supernatural  
in Baroque Spain*

Fabián Alejandro CAMPAGNE

Universidad de Buenos Aires

<campagne@arnet.com.ar>

RESUMEN: En un contexto en el que la verdad parecía confundirse fácilmente con la mentira, surge en la España moderna un nuevo escenario del combate por la asignación de sentidos, un nuevo campo de batalla por la captura del símbolo. Se trata del complejo mítico del saludador, una creencia irreductiblemente ibérica, que desafió hasta sus mismísimos límites a las más sofisticadas herramientas teológicas —el modelo de superstición agustiniano, el discernimiento de espíritus—, incapaces de asignar un significado inequívoco a la creencia. Ante la imposibilidad teórica de determinar si detrás de la máscara del saludador se escondía el rostro de Dios o del demonio, el complejo mítico se transformó en objeto de disputa, en un espacio sensible para el trazado de aquellas fronteras de lo sobrenatural que tanto obsesionaban a los hombres de la primera modernidad. Los más diversos actores sociales —sanadores carismáticos, párrocos rurales, aspirantes a santos, inquisidores— buscaron convertir la leyenda del saludador en un dispositivo más del proceso de formación de subjetividades, en una herramienta cultural habilitada para construir de manera simultánea la identidad propia y el ser de los otros.

*Palabras clave:* saludadores, discernimiento de espíritus, sanadores carismáticos, inquisidores, superstición, identidades sacralizadas, significante, apropiación simbólica.

ABSTRACT: In a period in which the truth seemed to get confused so easily with the untruth, a new field of battle for the assignment of meanings and the capture of symbols arises in Renaissance and Baroque Spain. It is the mythical complex of the Iberian saludador, a belief that successfully challenged the most sophisticated theological devices—such as the agustinian doctrine on superstition or the discernment of spirits—which were unable to assign an unequivocal meaning to the myth. As a consequence of this theoretical disability, the mythical complex of the Iberian saludador became an object of dispute, a sensitive space for the tracing of those borders of the supernatural that so intensely obsessed the early modern culture. The most diverse social actors, such as charismatic-healers, rural priests, aspiring saints, and inquisitors, sought to turn the legend of the saludador into another device for the formation of subjectivities, into a cultural tool capable of simultaneously constructing otherness and the proper identity.

*Key words:* saludadores, discernment of spirits, cunning-men, inquisitors, superstition, sacred identities, signifier, symbolic appropriation.

Incubado en el medioevo tardío, el temor a confundir significantes y a malinterpretar significados adquiere en la modernidad temprana características patológicas. La obsesión con la capacidad de Satán para mimetizarse, para confundirse con la divinidad misma, se transforma en uno de los timbres distintivos de la cultura del período, hasta la remisión de la demonología radical en la segunda mitad del siglo XVII<sup>1</sup>. La figura de la máscara atraviesa todos los escenarios sociales imaginables<sup>2</sup>. La sociedad de corte transforma a la simulación en la condición del éxito aristocrático<sup>3</sup>. A pesar de algunas furiosas reacciones,

1. Véase ERIK MIDELFORT, H. C.: *Exorcism y Enlightenment Johann Joseph Gassner y the Demons of Eighteenth-Century Germany*. New Haven, 2005, pp. 27 y ss.; PORTER, ROY: «Witchcraft y Magic en Enlightenment, Romantic y Liberal Thought», en BENGT Ankarloo y STUART Clark (eds.): *Witchcraft y Magic en Europe: The Eighteenth y Nineteenth Centuries*. Philadelphia, 1999, pp. 193 y ss.; MUCHEMBLED, R.: *Une histoire du diable, XII-XX<sup>e</sup> siècle*. París, 2000, pp. 199-247; FIX, A.: *Fallen Angels. Balthasar Bekker, Spirit Belief, y Confessionalism en the Seventeenth Century Dutch Republic*. Dordrecht, 1999, pp. 3-12; BOSTRIDGE, I.: *Witchcraft y its transformations, c.1650-c.1750*. Oxford, 1997, *passim*.

2. Véase FLOR, F. R. de la: *Pasiones frías. Secreto y disimulación en el Barroco hispano*. Madrid, 2005, pp. 129-139.

3. Véase ÁLVAREZ-OSORIO ALVARIÑO, A.: «Proteo en el palacio: el arte de la disimulación y la simulación del cortesano», en Miguel MORÁN y Bernardo J. GARCÍA (eds.): *El Madrid de Velázquez*

el nicodemismo justifica el disimulo en materia religiosa<sup>4</sup>. El poder constituido sufre los mayores desvelos para diferenciar entre falsos mendigos y pobres verdaderos<sup>5</sup>. Potenciado por los pogromos y las expulsiones masivas, el criptojudasmo obsesiona a los fanáticos religiosos en la Península Ibérica<sup>6</sup>.

En este contexto, en el que la verdad parecía confundirse tan fácilmente con la mentira, surge en la España renacentista un nuevo escenario del combate por la asignación de sentidos, un nuevo campo de batalla por la captura del símbolo. Se trata del complejo mítico del saludador, una creencia irreductiblemente ibérica, que desafió hasta sus mismísimos límites a las más sofisticadas herramientas teológicas —el modelo de superstición agustiniano, el discernimiento de espíritus—, incapaces de asignar un significado inequívoco a la creencia. Ante la imposibilidad teórica de determinar si detrás de la máscara del saludador se escondía el rostro de Dios o del demonio, el complejo mítico se transformó en objeto de disputa, en un espacio sensible para el trazado de aquellas fronteras de lo sobrenatural que tanto obsesionaban a los hombres de la primera modernidad. Los más diversos actores sociales —sanadores carismáticos, párrocos rurales, aspirantes a santos, inquisidores— buscaron convertir la leyenda del saludador en un dispositivo más del proceso de formación de subjetividades, en una herramienta cultural habilitada para construir de manera simultánea la identidad propia y el ser de los otros.

## 1. LA BRUJA Y LA EUCARISTÍA

En *El títere y el enano*, Slavoj Žižek afirma: «Ya en 1956, Lacan propuso una definición breve y clara del Espíritu Santo: “El Espíritu Santo es la entrada del significante en el mundo”»<sup>7</sup>. Žižek y Lacan resumen aquí uno de los trazos

y Calderón: *Villa y corte en el siglo XVII*. Madrid, 2000, pp. 111-137; CANAVESE, G. F.: «Ética y estética de la civilidad barroca. Coacción exterior y gobierno de la imagen en la primera modernidad hispánica», *Cuadernos de Historia de España* 79, 2003-2004, pp. 167-188.

4. Véase ZAGORIN, P.: *Ways of Lying: Dissimulation, Persecution and Conformity in Early Modern Europe*. Cambridge (Mass.), 1990; GINZBURG, C.: *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiosa nell'Europa del '500*. Torino, 1970. Sobre el rechazo del nicodemismo véase CROUZET, D.: *Calvino*. Barcelona, 2001 (2000), pp. 30, 102, 113.

5. Véase FRAILE, P.: *El vigilante de la atalaya. La génesis de los espacios de control en los albores del capitalismo*. Lérida, 2005, pp. 56 y ss; MARAVALL, J. A.: *La literatura picaresca desde la historia social (Siglos XVI y XVII)*. Madrid, 1986, pp. 525-590.

6. Véase CONTRERAS, J.: «Los orígenes de la inquisición desde el problema converso: una historia de significados y representaciones», en Agostino BORROMEIO (ed.): *L'Inquisizione. Atti del Simposio internazionale Città del Vaticano, 29-31 ottobre 1998*. Città del Vaticano, 2003, pp. 155-192; NETANYAHU, B.: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*. Barcelona, 1999 (1995), pp. 761-768; PÉREZ, J.: *Historia de una tragedia. La expulsión de los judíos de España*. Barcelona, 2001 (1993), pp. 88-106; CARO BAROJA, J.: *Las formas complejas de la vida religiosa*. Madrid, 1985, pp. 505-521.

7. ŽIŽEK, S.: *El títere y el enano. El núcleo perverso del cristianismo*. Buenos Aires, 2005 (2003), p. 19.

más originales del cristianismo. Entre todas las grandes religiones con tendencias monoteístas, el cristianismo es la única que imagina su génesis como un proceso de desencantamiento del mundo<sup>8</sup>. En el origen, el dios de los cristianos es una divinidad materializada. No necesita ser buscado, porque no se esconde. La Encarnación de la Palabra, un avatar de la divinidad que, enamorado de la materia, toma cuerpo, señala una distancia inconmensurable entre la deidad veterotestamentaria, un numen trascendente que no puede nombrarse, que no puede decirse, y la deidad evangélica, un dios-hombre, un dios-nombre. Con el Verbo encarnado, la búsqueda de lo sobrenatural cesa: en el mundo de la materia, la divinidad queda encerrada en el Cuerpo-Dios.

Pero el dios materializado devino dios metafísico. Consumados el suplicio, la resurrección y la ascensión, el dios encarnado se desvanece y el Espíritu Santo ocupa su lugar. Así daba comienzo la búsqueda. En tanto espíritu puro, el nuevo avatar de la deidad cristiana adquiriría una identidad fantasmática. Lo Uno parecía ausentarse. «Se lo llevaron», aventuraban incluso los místicos<sup>9</sup>. Su invisibilidad, su inmaterialidad, imponían ahora una frenética búsqueda del significante, de los objetos, espacios y tiempos capaces de determinar la presencia real del dios desencarnado. Por lo tanto, si con su Ascensión la divinidad cristiana pretendía desencantar el universo, desde un comienzo los cristianos intentaron frustrar sus designios. Así, las sucesivas cosificaciones de lo sobrenatural —los sacramentos, las reliquias, las imágenes, los altares, los sepulcros— no serían sino frenéticos intentos por devolver a la tierra al dios fugitivo, una marcada preferencia por el avatar de los orígenes (el hombre-dios) en perjuicio del avatar del triunfo (el dios-espíritu).

Este combate por la captura de los significantes y de los sentidos nunca adquirió mayores dimensiones que durante el crucial período de la historia de la cultura occidental que se inicia con el segundo milenio. A partir del siglo XIII, de hecho, las primeras escaramuzas se transforman en guerra declarada. El pretendido monopolio de la Iglesia latina como intérprete excluyente del Espíritu Santo, su pericia y destreza para la identificación de significantes, fue por entonces contestado desde el interior mismo del colectivo de cristianos, como probablemente nunca lo fuera antes ni lo sería después. Dos fenómenos expresan mejor que ningún otro las pretensiones del verbo y del gesto rebeldes, el desafío de las interpretaciones heterodoxas del Espíritu, el reto de la captura no autorizada del significante. Me refiero a las herejías espiritualistas y al misticismo femenino.

8. *A religion for departing from religion*, al decir de Marcel Gauchet. Cf. GAUCHET, M.: *The Disenchantment of the World. A Political History of Religion*. Princeton, 1997 (1ª ed. en francés, 1985), pp. 101 y ss.

9. DE CERTEAU, M.: *La fábula mística, siglos XVI-XVII*. México, 1993 (1982), p. 12.

Desde los inicios del siglo XIII hacen su aparición las primeras manifestaciones de lo que luego se conocería como la herejía del Libre Espíritu<sup>10</sup>. Nostálgicos de la deidad humanada, los herejes espiritualistas se rebelaron contra el desencantamiento del mundo. La gesta de Pentecostés, la irrupción del Espíritu, debía combinarse con la era del hombre-dios, con el tiempo del dios materializado, anterior a su inmolación y a su triunfo. Interrumpieron la búsqueda del Espíritu Santo, pues lo hallaron en el interior mismo de sus cuerpos. Reemplazaban así la Encarnación perdida con una nueva encarnación. El hombre-dios se volvía plural. La implacable justicia de la religión oficial debió oír entonces de boca de los herejes definiciones audaces: «todos los hombres serán espirituales, de tal modo que podrán decir “Yo soy el Espíritu Santo”»<sup>11</sup>. Los herejes del Libre Espíritu se ubican, así, en el origen de un linaje que contará entre sus más ilustres representantes a los anabaptistas<sup>12</sup> y a los ranters<sup>13</sup>.

De manera casi simultánea irrumpe la rebelión del verbo femenino. Se trata del fenómeno que André Vauchez describiera como una verdadera invasión mística<sup>14</sup>. Esta nueva forma de santidad era más femenina que masculina, y parecía resistir cualquier intento de asimilación a un *ordo* bien definido. En la Iglesia primitiva, los rostros específicos de la santidad femenina habían sido los de las mártires; y en

10. Una introducción al problema de las sectas espiritualistas tardo-medievales puede hallarse en LERNER, R. E.: *The Heresy of the Free Spirit in the Later Middle Ages*. Notre Dame (Ind.), 1991 (1972); LAMBERT, M.: *Medieval Heresy: Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*. Oxford, 2002 (1ª edición inglesa, 1977), pp. 200-207. Véase también la traducción inglesa del clásico de Herbert Grundmann, que dedica un capítulo entero a la herejía del Libre Espíritu: *Religious Movements in the Middle Ages*. Notre Dame (Ind.), 1995, pp. 153-185.

11. La expresión se atribuye a los amalricianos de principios del siglo XIII. COHN, N.: *En pos del Milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media*. Madrid, 1989 (3ª ed. inglesa, 1970), p. 154.

12. Una sintética y clara introducción a la eclesiología y doctrina espiritualistas del anabaptismo renacentista puede hallarse en VAN DEURSEN, A. T.: *Plain Lives in a Golden Age. Popular culture, religion and society in seventeenth-Century Holland*. Cambridge, 1991, pp. 304-318. Sobre las pautas de organización de las comunidades anabaptistas véase STAYER, J. M.: «Anabaptist Moravia, 1526-1622: Communitarian Christianity in One Country», en James M. STAYER: *The German Peasants' War and Anabaptist Community of Goods*. Montreal, 1991, pp. 139-159. La referencia ineludible sobre el tema continúa siendo, por supuesto, el clásico de WILLIAMS, George: *La Reforma radical*. México, 1983 (1962).

13. Para la espinosa cuestión de los ranters ingleses véase HILL, Ch.: *El mundo trastornado. El ideario popular extremista en la Revolución inglesa del siglo XVII*. Madrid, 1983 (1972), capítulos IX-X. La existencia de una secta y doctrina *ranter* ha sido puesto en duda por la brillante monografía de DAVIS J. C.: *Fear, Myth and History. The Ranters and the Historians*. Cambridge, 2002 (1986). En defensa de la postura de Hill véase AYLMEER, G.: «Did the Ranters Exist?», *Past Present*, 177, 1987, pp. 208-219.

14. VAUCHEZ, A.: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques*. Roma, 1988 (1981), pp. 472-478.

el alto medioevo, los de las abadesas y soberanas piadosas<sup>15</sup>. En los últimos siglos de la Edad Media, sin embargo, las santas —ignoradas, reprimidas la mayoría— no fueron mujeres cuya fama de santidad remitiera a obras de misericordia o experiencias ascéticas, sino místicas y visionarias que basaban su prestigio en misteriosos dones sobrenaturales: éxtasis, arrobamientos, estigmas, levitaciones, profecías. Como los herejes espiritualistas, la invasión mística pretendió poner fin a la búsqueda del dios desencarnado, encerrando al Espíritu Santo en los límites estrechos de sus propios cuerpos. El anonadamiento, la disolución del alma en la sustancia divina, suponía una nueva y atrevida experiencia alquímica, destinada a la fijación del significante elusivo.

No resulta casual, entonces, la coincidencia entre ambos fenómenos<sup>16</sup>. Marie d'Oignies, la primera santa mística reconocida, fallece en 1213<sup>17</sup>; Amaury de Bène, el catedrático de la Sorbonne a quien se atribuye la introducción de la herejía espiritualista en Occidente, muere c. 1206-1207<sup>18</sup>. Resulta patente la desorientación de los agentes de la religión institucional ante el desafío de la religiosidad carismática, atestiguado por el escaso suceso que las místicas lograron en el plano del procedimiento de canonización. En la Italia de finales del siglo XIII y comienzos del siglo XIV, por caso, las tres figuras más relevantes en el ámbito de la espiritualidad mística fueron Margherita di Cortona, Angela da Foligno y Chiara da Montefalco, que fallecen respectivamente en 1297, 1309 y 1308; las dos primeras no fueron objeto de ninguna encuesta de canonización durante la Edad Media; la tercera será elevada a los altares recién en 1881, aún cuando su proceso había comenzado en 1319<sup>19</sup>.

Herejes y místicos habían liberado al espíritu divino de las ataduras impuestas por la iglesia gregoriana. La institución debía recapturar al Espíritu Santo, encerrarlo nuevamente tras los muros de la fortaleza ortodoxa. Una de las primeras reacciones de la religión oficial apuntará a acabar con el significante fluido. La teología escolástica extremó los esfuerzos por anclar en la materia, de una vez y para siempre, a la elusiva divinidad cristiana, por definir una nueva y definitiva

15. DINZELBACHER, P.: «Sante o streghe. Alcuni casi del tardo medioevo», en Gabriella ZARRI (ed.): *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*. Turín, 1991, p. 72.

16. Aunque la mística femenina alcanza su mayor desarrollo a partir del siglo XIV, sus primeras manifestaciones se producen durante el siglo XIII. Véase WALKER BYNUM, C.: «Women Mystics in the Thirteenth Century: The Case of the Nuns of Helfta», en Caroline WALKER BYNUM: *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, 1984, pp. 170-262.

17. Para Santa Marie d'Oignies véase ELLIOTT, D.: *Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*. Princeton, 2004, pp. 47-84; DINZELBACHER, P.: *op.cit.*, pp. 66, 72, 75.

18. Para Amaury de Bène véase LERNER, R. E.: *op. cit.*, pp. 13, 70, 88, 185, 195, 237; LAMBERT, M.: *op.cit.*, pp. 107-108; GRUNDMANN, H.: *op. cit.*, pp. 153-161.

19. VAUCHEZ, A.: *op. cit.*, pp. 611-612.

neo-encarnación que contribuyera a deslegitimar los intentos de captura ensayados por místicos y herejes. Una vez más, las coincidencias cronológicas nos abruman. En 1215 se reúne el IV Concilio de Letran, escenario elegido por la Iglesia latina para definir, con una precisión nunca antes lograda, la presencia real y concreta del dios encarnado en la eucarística. Mediante la ingeniosa —milagrosa— disyunción de la forma y la sustancia de la materia ritual consagrada, la transubstanciación se convirtió en el más acabado, el más ambicioso intento de la teología ortodoxa por ofrecer al colectivo cristiano una re-encarnación plausible del hombre—dios<sup>20</sup>. Aquel dios enamorado de la materia, tomaba cuerpo una vez más<sup>21</sup>. Consumada la Ascensión, el desencantamiento del universo no había sido tan profundo como se suponía. Materialmente hablando, el dios ontológico estaría simultáneamente presente, de allí en más, a la diestra del Padre, y en cada porción del pan eucarístico consagrado. Allí, y sólo allí, debía hallarse la fusión entre lo numinoso y lo material. Resulta sugestivo, de hecho, que el discurso hagiográfico subraye que la eucaristía bajo las dos especies era el único alimento que Santa Marie d'Oignies consumía en sus últimos días de vida; esta inedia sacramental sin precedentes ¿no parece acaso sugerir que el significante carismático —el cuerpo de la mística— no garantizaba la presencia real del dios cristiano, sin el aporte del significante institucional —la hostia consagrada?<sup>22</sup>. Curiosamente, este mismo proceso de domesticación se repite en varias de las místicas que más tarde alcanzarán el privilegio de los altares—negado a la inmensa mayoría de las beatas y visionarias<sup>23</sup>. Como la herejía espiritualista, como la invasión mística, la transubstanciación puede ser considerada, entonces, como una propuesta para dar por finalizada la búsqueda. Gracias a la manipulación de la metafísica aristotélica, la trascendente divinidad del judeocristianismo es ahora inmanente al mundo.

Pero la fijación del Cuerpo-Dios en la materia eucarística no alcanzaba para solucionar el desafío de las neo-encarnaciones carismáticas. No bastaba con el encierro del Espíritu. Las propuestas rivales debían ser aniquiladas. Y para ello, para (re)capturar a un Espíritu, los teólogos se vieron obligados a liberar a otro. Es así que, paralelamente a los procesos culturales antes señalados, el siglo XIII será

20. RUBIN, M.: *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*. Cambridge, 1997 (1991), pp. 23 y ss.; REDONDI, P.: *Galileo herético*. Madrid, 1990 (1983), pp. 242-268.

21. Para un brillante análisis de las relaciones entre eucaristía y Encarnación véase WANDEL, L. P.: *The Eucharist in the Reformation. Incarnation y Liturgy*. Cambridge, 2005, pp. 40-44, 160-163, 256-262.

22. DINZELBACHER, P.: *op. cit.*, p. 75. Dinzelbacher propone, sin embargo, una interpretación diferente de la inedia sacramental de Marie d'Oignies: se trataría de una respuesta lanzada desde el campo de la ortodoxia a la *endura* —suicidio por inanición— practicada por las perfectas cataras.

23. GRAZIANO, F.: *Wounds of Love. The Mystical Marriage of Saint Rose of Lima*. Oxford, 2004, p. 46.

también testigo de la consolidación de dos disciplinas hasta entonces dormidas: la angelología y su reverso, la demonología<sup>24</sup>. El hábito que los hermanos del Libre Espíritu o las beatas visionarias habían creído capturar en sus propias fortalezas corporales, no era sólo un numen falso, una ilusión, una mentira. Detrás de aquellos rastreadores de lo divino yacía un espíritu verdadero, una voluntad realmente existente: Satán. Lejos de haber capturado al espíritu de Dios, los herejes y visionarios habían sido presa, habían sido capturados, seducidos por el espíritu del Enemigo.

La construcción de una nueva demonología de corte positivo lanzó nuevos desafíos a la corporación teológica, no menos complejos que el mecanismo diseñado para dar cuenta de la presencia real en la eucaristía. Desafiando el parecer mayoritario de la teología del primer milenio, Tomás de Aquino impulsó la tesis de la absoluta inmaterialidad de las inteligencias separadas, la absoluta incorporeidad de las naturalezas angélicas<sup>25</sup>. Según Dyan Elliott, la des-encarnación de ángeles y demonios, que no se hallaba virtualmente inscrita en el discurso teológico previo, fue una exigencia impuesta por las necesidades de la polémica anticátara, una herramienta más contra la cosmología albigense, que consideraba que los hombres eran los mismos ángeles caídos, encerrados en prisiones corporales tras el fracaso de la rebelión luciferina<sup>26</sup>. En cualquier caso, la audaz decisión de Tomás de Aquino creaba nuevos problemas. Si las inteligencias separadas carecían por completo de cuerpo ¿cómo explicar su capacidad para producir efectos reales en el mundo material? La des-encarnación de los númenes intermedios, imaginada para restar argumentos a la doctrina dualista, corría el riesgo de arrojar por la borda a la figura misma del demonio, en el mismo momento en que su presencia en el mundo se requería más que nunca. La angelología tomista puede ser vista *in toto* como una biología teológicamente informada, un brutal esfuerzo intelectual por volver plausible el accionar de los espíritus puros en el mundo de la materia<sup>27</sup>. Así,

24. Véase LINK, L.: «La herejía y el Infierno», en Luther LINK: *El Diablo. Una máscara sin rostro*. Madrid, 2002 (1995), pp. 97-140; MUCHEMBLED, R.: *op. cit.*, pp. 19-52; LAVATORI, R.: *Il diavolo tra fede e ragione*. Bologna, 2001, pp. 96-118; BASCHET, J.: «Satan ou la majesté malefique dans les miniatures de la fin du Moyen Age», en Nathalie NABERT (dir.): *Le mal et le diable. Leurs figures a la fin du Moyen Âge*. París, 1996, pp. 187-210.

25. Véase KECK, D.: *Angels y Angelology en the Middle Ages*. Nueva York, 1998, pp. 71-114; LAVATORI, Renzo: *Gli angeli. Storia e pensiero*. Génova, 1991, pp. 146-152; VERNIER, J.-M.: *Les anges chez Saint Thomas d'Aquin*. París, 1986, *passim*.

26. ELLIOTT, D.: «On Angelic Disembodiment y the Incredible Purity of Demons», en Dyan Elliott: *Fallen Bodies. Pollution, Sexuality, y Demonology en the Middle Ages*. Philadelphia, 1999, pp. 127-156.

27. BROEDEL, H. P.: *The Malleus Maleficarum y the Construction of Witchcraft: Encounters with the Supernatural between Theology y Popular Belief*. Ph.D. dissertation, University of Washington, 1998, p. 156. La tesis ha sido editada como libro: *The Malleus Maleficarum y the Construction of Witchcraft: Theology y Popular Belief*. Mánchester, 2004.

el silogismo aristotélico se puso al servicio del teólogo para demostrar la realidad de la virtud de movimiento local (que sustentaba la capacidad de las naturalezas angélicas para trasladar objetos de un sitio a otro); o bien para explicar las capacidades amatorias de íncubos y súcubos<sup>28</sup> (destinadas a construir una contraeconomía de la reproducción humana orientada a subvertir la lógica sagrada del matrimonio sacramental)<sup>29</sup>.

El arduo problema de la reconciliación entre trascendencia e inmanencia se trasladaba ahora a la demonología<sup>30</sup>. Invisibilizados, inmaterializados, los espíritus del mal debían ser buscados como alguna vez lo había sido la divinidad metafísica. Los posibles significantes que permitirían sostener su presencia real en el mundo debían fijarse en la materia. Por lo tanto, sobre los fundamentos angelológicos del Aquinate la demonología positiva derivó, casi inexorablemente, hacia el radicalizado estereotipo del sabbat<sup>31</sup>. La bruja era al demonio lo que la eucaristía a la divinidad: el más ambicioso ensayo de cristalización del significante. Si la presencia material del dios cristiano alcanzaba su consumación más perfecta en la hostia consagrada, ningún artefacto cultural lograba materializar al demonio con la eficacia con que lo hacía el aquelarre.

La angelología escolástica diseñó de manera exitosa un demonio simultáneamente inmaterial y eficaz, una herramienta potente y extraordinariamente plástica, destinada a deslegitimar ideológicamente a los enemigos de la ortodoxia religiosa. Pronto, sin embargo, la estrategia elegida generaría consecuencias no deseadas para los intérpretes genuinos del alfabeto divino. Si el demonio era un espíritu inmaterial poderoso, capaz de producir efectos reales en el mundo de la materia ¿cómo podrían los hombres discernir entre la divinidad y su adversario? ¿Cómo evitar reproducir el error de los herejes y de los visionarios, que confundieron a Dios con Satán? Un *exemplum* clásico de finales del siglo XIII, reproducido en la *Primera Crónica General de España*, da perfecta cuenta del carácter agonal que a los ojos de los hombres adquiriría el enfrentamiento entre los órdenes preternatural y sobrenatural. Tras abandonar el paganismo, la emperatriz Helena duda entre abrazar el judaísmo o el cristianismo. El emperador Constantino organiza entonces un debate en Roma con representantes de ambas religiones. Durante la contienda, el judío Zambri desafía al Papa San

28. Cf. STEPHENS, W.: *Demon Lovers. Witchcraft, Sex, y the Crisis of Belief*. Chicago, 2002, *passim*.

29. BIDDICK, K.: «The Devil's Anal Eye. Inquisitorial Optics y Ethnographic Authority», en Kathleen BIDDICK: *The Shock of Medievalism*. Durham, 1998, pp. 114-116.

30. BROEDEL, H. P.: *op. cit.*, pp. 141 y ss.

31. HOPKIN, Ch. E.: *The Share of Thomas Aquinas in the Growth of the Witchcraft Delusion*. Nueva York, 1984 (1940), pp. 174-184.

Silvestre; no sería con argumentos dialécticos sino con milagros que las dudas de la emperatriz se disiparían:

E dixo Zambri: «aquei deuedes creer que es uerdadero Dios que non puede ninguna criatura soffrir el su nombre, assi cuemo ueredes agora que lo no soffrira este toro». E llegosse luego al toro et dixol yaque nombre all oreia; et començo el toro a dar grandes bramidos, et cayo en tierra muerto. Et sant Siluestre [...] dixoles: «varones sabios de Roma, [...] yo uos mostrare que lo que aquel nombro a la oreia del toro non fue nombre de Dios, mas nombre del diablo; ca Ihesu Cristo el nuestro uerdadero Dios no mata tan solamente la cosa uiua, antes faze resucitar las muertas. Mas este pudo matar el toro et non podra fazer uiuo [...]. Mas si quier quel creamos que fue nombre de Dios aquel quel dixo, digagelo otra uez, et tornelo uiuo; si no ternemos que fue nombre del diablo» [...]. E Zambri dixo que lo non podrie fazer de ninguna manera, mas que lo resuscitasse sant Siluestre [...]. E desde que la oracion fue acabada, llegosse sant Siluestre al toro e dixo a grandes uozes: «nombre de maldicion et de muerte, assi como entraste por la oreia deste toro, assi sal agora por el mandato de Nuestro Senor Ihesu Cristo el Nazareno que fue crucificado. E tu, toro, leuantate en el su nombre muy quedo et muy manso et ue poral busto de las uacas onde ueniste, et no fagas mal a ninguno». E a estas palauras de sant Siluestre leuantosse el toro<sup>32</sup>.

Aún cuando el discurso teológico trazaba un hiato inconmensurable entre los órdenes sobrenatural y preternatural, rechazando en el plano doctrinal la tentación maniquea, los efectos prácticos de la demonología escolástica rozaban peligrosamente la lógica del dualismo. La violencia excluyente del demonólogo ¿no sería secretamente politeísta? El odio fanático hacia los que construían a un dios diferente ¿no parece acaso testimoniar que aquellos monoteístas secretamente creían que no estaban luchando contra los simples creyentes de un dios falso, sino que su batalla era un enfrentamiento entre diferentes dioses, la lucha de su dios contra dioses falsos, que sin embargo existían como dioses?<sup>33</sup> Para algunos historiadores, de hecho, el estereotipo del sabbat no fue sino un compromiso con el dualismo<sup>34</sup>: los demonólogos le negaron al demonio estatus divino, pero inventaron la ficción de una contra-religión organizada que lo adoraba como dios.

Para comienzos del siglo xv, la estrategia ideológica elegida para reprimir a los cazadores de espíritus que negaban a la Iglesia su monopolio hermenéutico,

32. *Primera Crónica General de España, que mandó componer Alfonso el Sabio y se continuaba bajo Sancho IV en 1289*, edición de Ramón Menéndez Pidal *et alii*, Barcelona, 1955, pp. 189-190.

33. ŽIŽEK, S.: *op. cit.*, p. 38.

34. QUAIFFE, G. R.: *Magia y maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*. Barcelona, 1989 (1987), p. 31.

obligó a los teólogos a diseñar un nuevo dispositivo intelectual, capaz de ordenar la foresta de símbolos en que se había transformado la cristiandad latina desgarrada por el cisma de Occidente. Así renace el discernimiento de espíritus. De hecho, no resulta casual que Jean Gerson, el canciller de la Sorbonne que tuviera un papel destacado en el Concilio de Constanza que acabó con el cisma, sea también una figura clave en la reformulación de la *discretio spirituum*. Gerson redacta tres tratados sobre la materia: *De Distinctione Verarum Visionum a Falsis* (1401), *De Probatione Spirituum* (1415) y *De examinatione doctrinarum* (1423)<sup>35</sup>.

Acabados los tiempos en que milagros como los de San Silvestre transparentaban de manera eficaz las diferencias entre los efectos producidos por Dios y por el demonio, la teología debía extremar sus esfuerzos para suplir con artilugios discursivos la perdida luminosidad de la Iglesia primitiva. En última instancia, la *discretio spirituum* no expresaba otra cosa que una profunda *diffidentia spirituum*, una crisis de confianza de la alta cultura teológica, que había liberado a un espíritu para (re)capturar a otro, pero que ya no se creía tan capaz de poder diferenciar claramente entre ambos.

## 2. EL SALUDADOR Y LA MÁSCARA

En el prólogo de su monografía dedicada al Anticristo en la Inglaterra del siglo XVII, Christopher Hill sostiene que ciertas creencias colectivas, vistas desde el presente, pueden parecernos retrospectivamente callejones sin salida, en particular aquellas respecto de las cuales la cultura del período no logró alcanzar nunca conclusiones definitivas<sup>36</sup>. Sin embargo, estas creencias inacabadas merecen la atención de los historiadores profesionales por varios motivos. En primer lugar, porque fueron tomadas en serio por los actores sociales y los agentes culturales del pasado. Y en segundo lugar, porque suelen constituir, precisamente por su carácter informe, invalorable puertas de acceso a los problemas claves de las civilizaciones pretéritas; como el *aleph* borgeano, concentran en un espacio limitado un universo completo.

El mito del saludador es una de las creencias colectivas de la España moderna que mejor reúne estas características. Irrumpe en las primeras décadas del siglo XVI, en la más absoluta y extraña solución de continuidad. De allí en más, una leyenda en apariencia simple, terminó transformándose en uno de aquellos callejones sin salida a los que hacía referencia Christopher Hill. Ni los teólogos ni los

35. CACIOLA, N.: *Discerning Spirits: Divine y Demonic Possession en the Middle Ages*. Ithaca, 2003, pp. 284-285.

36. HILL, Ch.: *Antichrist en Seventeenth-Century England*. Londres, 1990 (revised paperback edition), pp. 1-3, 176-177.

inquisidores lograron nunca alcanzar una conclusión definitiva sobre la máscara del saludador. Los más elaborados dispositivos intelectuales fracasaron a la hora de asignar un sentido inequívoco a su figura. En tanto sanadores carismáticos, portadores de poderes extraordinarios, emergieron como una nueva y perturbadora encarnación, como un nuevo significante de la presencia del Espíritu invisible. Como los herejes espiritualistas y los místicos visionarios del medioevo tardío, buscaron —y hallaron— en sus propios cuerpos la presencia de lo numinoso. Pero para entonces hacía siglos ya que la religión oficial había vetado toda neo-encarnación que trascendiera la transubstanciación eucarística. Todo significante rival remitía, por defecto, al espíritu adversario, a Satán. ¿Eran los saludadores agentes de Dios o del demonio?

Estos sanadores carismáticos especializados en la cura de la hidrofobia conforman uno de los complejos míticos más originales de la Península Ibérica, pues si bien el núcleo de su leyenda giraba en torno de la cura de la rabia canina, tenían también otras características extraordinarias: eran amos del fuego, consumados adivinos y cazadores de brujas. En la *Reprobación de las supersticiones y hechicerías* (Alcalá de Henares, 1530?), el teólogo aragonés Pedro Ciruelo resume las seis características de la versión canónica de la creencia: 1— «[el saludador] se emplea en querer sanar, o preservar a los hombres y bestias y ganados del mal de la rauia»; 2— «sana con su saliuva de la boca o con su aliento»; 3— «son familiares de sancta Cathalina, o de sancta Quiteria, y que estas sanctas le han dado virtud para sanar de la rauia»; 4— «[llevan] en alguna parte de su cuerpo la rueda de sancta Cathalina, o la señal de sancta Quiteria»; 5— «adiuinan algunas cosas secretas de lo que esta ausente en otro lugar, y tambien de los acaescimientos ya pasados sobre algunas personas, y aun de cosas que les han de acaecer»; 6— «algunos toman un carbon o hierro encendido en la mano [y] lo tienen por un rato. Otros se lavan la mano en agua o azeyte hiruyendo. Otros miden a pies descalzos vna barra de hierro ardiendo (...) Otros entran en un horno encendido y fuerte»<sup>37</sup>.

La versión canónica del complejo del saludador pronto se vio modificada por la incorporación de nuevos atributos originales, que en poco tiempo constituyeron un repertorio de trazos flotantes que alteraron de manera recurrente las versiones ulteriores de la creencia. Para comienzos del siglo XVII, las *Disquisitionum magicarum* del jesuita Martín del Río nos confirman que la figura del saludador comenzaba a relacionarse estrechamente con el mitologema del séptimo hijo en la continua generación de varones: «hay quienes piensan que este poder compete al séptimo hijo, si el orden masculino no se ve interrumpido por parto femenino»<sup>38</sup>. Unas

37. CIRUELO, P.: *Reprobación de las supersticiones y hechizerias. Libro muy util y necessario a todos los buenos christianos*. Medina del Campo, 1551, ff. XXXVIII r – XXXIX r.

38. «*Falluntur dum putant hanc vim competere septimo cuique filio, si masculinum ordinem femineus partus non interruperit*». DEL RÍO, M.: *Disquisitionum magicarum libri sex*. Lovanii, 1599, tomus primus, p. 41.

décadas más tarde, el presbítero aragonés Gaspar Navarro afirma en su *Tribunal de superstición ladina* (Huesca, 1631) que muchos saludadores locales pretendían officiar como cazadores de brujas: «dizen que conocen las Brujas, y Brujos, como en algunas ocasiones se han visto, que la gente ignorante y necia han lleuado algunos Saludadores a ciertos lugares, para que les dixessen quien eran Brujas, o Brujos (...), y estos dizen, esta y aquella son Brujas...»<sup>39</sup>.

Un aspecto particular de la creencia transformó al complejo del saludador ibérico en objeto de interés por parte de los teólogos y los inquisidores, entrenados en el difícil arte de la *discretio —diffidentia— spirituum*. Desde el momento de su irrupción, los primeros saludadores se dijeron familiares de Santa Catalina y de Santa Quiteria; de hecho, venían al mundo con las señales de ambas santas impresas en el cuerpo. No estamos en presencia de un rasgo epifenoménico: los estigmas corporales eran una de las principales metáforas de los sistemas arcaicos de posesión. La primera dificultad que la captura de los *folk-possession systems* presenta a los especialistas es, precisamente, el hecho de que en la mayoría de los casos la posesión se expresa en términos metafóricos<sup>40</sup>. En estas formas de *circumpossessio*, los espíritus poseen a sus víctimas cuando cabalgan sobre ellas con el objeto de sofocarlas; cuando las tocan, provocándoles parálisis localizadas o espasmos musculares; cuando las arrastran por los aires hasta lugares lejanos; cuando las obligan a participar en sus procesiones nocturnas.

En consecuencia, a la luz de estos sistemas arcaicos de posesión el origen de los poderes del saludador adquiere un sentido radicalmente diferente. Al marcar a sus servidores con señales morfológicamente diferenciadas, los espíritus de las santas cristianas que los cobijan trazan sobre sus cuerpos una firma intemporal, que expresa la transformación metafísica del sujeto marcado. El estigma que se despliega sobre la carne manifiesta que el protegido participa de la naturaleza del espíritu protector; su condición corporal ya no es la misma: se ha transfigurado en una entidad que comparte con los entes espirituales algunos de sus rasgos ontológicos. Tocado —poseído— por un espíritu, se ha vuelto, en parte, un espíritu. Parte de la esencia del numen que lo patrocina se asienta en lugares específicos de su geografía corporal. El sujeto se vuelve propiedad —servidor— del espíritu, porque algo de la naturaleza de éste ha quedado para siempre en el cuerpo de aquél. Y las marcas corporales están allí para recordárnoslo. Por eso, los saludadores serán siempre

39. NAVARRO, G.: *Tribunal de Supersticion Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros [...] y semejantes acciones vulgares*. Huesca, 1631, fol. 91v.

40. PÓCS, É.: «Possession Phenomena, Possession-Systems. Some East-Central European Examples», en Gábor KLANICZAY y Éva PÓCS (eds.): *Communication with the Spirits*. Budapest, 2005, p. 91.

los familiares de Santa Catalina y Santa Quiteria: la metáfora parental subrayaba la identidad ontológica que fundamentaba las metáforas de posesión<sup>41</sup>.

La estrecha relación entre las marcas de nacimiento y el mundo de los espíritus no podía pasar desapercibida a los agentes de la religión oficial, detectores profesionales de significantes rivales. ¿Cuál era la inteligencia separada que había transformado en pergamino la carne del saludador, haciéndolo suyo desde el vientre materno? ¿Cuál era el numen invisible que había encarnando una parte de su naturaleza espiritual en el cuerpo del sanador carismático? Para desesperación de teólogos e inquisidores, ni el modelo de superstición agustiniano ni la *discretio spirituum* de Jean Gerson lograron ofrecer una respuesta cabal a estos interrogantes. Ambos modelos se sustentaban sobre el triple umbral de causalidades que informaba el sentido de lo imposible del cosmos cristiano tradicional. El discernimiento de espíritus y la reprobación de supersticiones tenían como principal objetivo determinar si los efectos predicados por un agente u objeto específicos provenían de algunos de los tres umbrales de lo posible reconocidos: los órdenes natural, preternatural o sobrenatural<sup>42</sup>. En el caso de las experiencias vividas por místicos y profetas, la *discretio spirituum* debía precisar si los éxtasis y visiones eran provocados por la divinidad misma —en cuyo caso se trataba de fenómenos milagrosos, propios del *ordo* sobrenatural; si se trataba de *praestigia daemonum*, ilusiones diabólicas radicadas en la perturbación de los sentidos exteriores o en la manipulación de las imágenes interiores —en cuyo caso se trataba de fenómenos preternaturales, originados en la intervención de las inteligencias separadas<sup>43</sup>; o si se trataba de alguna dolencia física o mental —en cuyo caso, las apariciones y arrobamientos derivaban de alguna disfunción orgánica o defecto intelectual<sup>44</sup>. El mismo razonamiento seguía el reprobador de supersticiones a la hora de determinar si los efectos predicados por un artefacto cultural determinado provenían de sus virtudes naturales intrínsecas, de la milagrosa intervención de la divinidad o

41. CAMPAGNE, F. A.: «Charismatic healers on Iberian Soil. An Autopsy of a Mythical Complex in Early Modern Spain», *Folklore*, 118: 1, 2007, p. 53.

42. CAMPAGNE, F. A.: «Witchcraft y the Sense-of-the-Impossible in Early Modern Spain: Some Reflections Based on the Literature of Superstition (c.1500–1800)», *Harvard Theological Review* 96:1, 2003, pp. 25-62.

43. Para el problema de las relaciones entre objetividad, autenticidad e imaginación en la demonología moderna véase MACCORMACK, S.: *Religion in the Andes. Vision y Imagination in Early Colonial Peru*. Princeton, 1991, pp. 15-35, 225-240.

44. Para la relación entre melancolía y demonología véase ANGLO, S.: «Melancholia y Witchcraft: The Debate between Wier, Bodin, y Scot,» en Brian LEVACK (ed.): *Articles on Witchcraft, Magic y Demonology: The Literature of Witchcraft*. Nueva York, 1992, pp. 137-156; ERIK MIDELFORT, H. C.: «Johann Weyer y the Transformation of the Insanity Defense», en Robert PO-CHIA HSIA (ed.): *The German People y the Reformation*. Ithaca, 1988, pp. 234-61; FOUCAULT, M.: «Las desviaciones religiosas y el saber médico» y «Médicos, jueces y brujos en el siglo XVII», en Michel Foucault: *La vida de los hombres infames*. Montevideo, 1993, pp. 13-46; MARCHETTI, V.: «La simulazione di santità nella riflessione medico-legale del sec. XVII», en Gabriella Zarrì, *op. cit.*, pp. 202-227.

del ilegítimo accionar de los ángeles caídos<sup>45</sup>. A partir del segundo tercio del siglo XVII el procedimiento se complicará más aún, cuando la Inquisición incorpore una nueva variante: la simple simulación, la farsa, la estafa, tras la cual no cabía hallar pacto diabólico sino artificio humano<sup>46</sup>.

Las premisas sobre las que se sustentaban tanto el discernimiento de espíritus como el modelo antisupersticioso resultaban claras desde una perspectiva discursiva. Como admitía el teólogo dominico Francisco de Vitoria, en teoría resultaba sencillo establecer diferencias entre el accionar de los santos y de los hechiceros, aun cuando ambos pudieran realizar prodigios similares: «*eadem opera possunt fieri a magis et a non magis, tamen non est difficile intelligere differentiam inter magum et non magum*»<sup>47</sup>. Sin embargo, la traducción de tales modelos teológicos al ámbito de las prácticas sociales resultaba mucho más compleja. Una de las mayores paradojas en la historia de la *discretio spirituum* concierne a la figura de Jean Gerson, uno de sus primeros reformuladores. Entre las principales motivaciones que lo indujeron a redactar sus tratados sobre la materia se contaba la de arrojar dudas sobre la supuesta santidad de Brígida de Suecia. Décadas más tarde, pretendió utilizar su propio modelo en defensa del origen divino de las revelaciones de Juana de Arco. Sin embargo, aplicando las premisas de la discriminación de espíritus formuladas por el propio Gerson, el colectivo de teólogos alcanzó en ambos casos consensos contrarios a las opiniones del canciller de la Sorbonne; los destinos de la mística sueca y de la visionaria francesa así lo revelan: el altar para la primera, la hoguera para la segunda<sup>48</sup>. Al decir del historiador israelí Moshe Sluhovsky, «el discernimiento de espíritus no fue nunca un asunto meramente teológico. Por el contrario, siempre fue una práctica social, caracterizada por procesos interconectados de exámenes y auto-exámenes, negociaciones y ambigüedades, caos e incoherencias»<sup>49</sup>.

45. CAMPAGNE, F. A.: «El rosario del soldado o el combate por el sentido. La polémica en el seno del discurso antisupersticioso (España. Siglos XV-XVIII)», *Fundación V* (Buenos Aires), 2001-2002, pp. 353-372.

46. KEITT, A. W.: *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, y the Boundaries of the Supernatural en Golden Age Spain*. Leiden, 2005, p. 143; JACOBSON SCHUTTE, A.: *Pretense of Holiness, Inquisition, y Gender en the Republic of Venice, 1618-1750*. Baltimore, 2001, *passim*; ZARRI, G. (ed.): *op.cit.*, *passim*.

47. VITORIA, F. de: *De magia*, 1ª. parte, q. 3, n. 7, en *Obras de Francisco de Vitoria. Relecciones Teológicas*. Edición crítica del texto latino, versión española e introducción por Teófilo URDANOZ, Madrid, BAC, 1960, pp. 1257-1258.

48. ELLIOTT, D.: «Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, y Joan of Arc», *American Historical Review* 107:1, 2002, p. 27.

49. SLUHOVSKY, M.: «Discerning Spirits en Early Modern Europe», en Gábor KLANICZAY y Eva PÓCS (eds.): *op. cit.*, p. 53.

En lo que se refiere al discernimiento de los espíritus que estaban detrás de los efectos predicados por los saludadores, los reprobadores de supersticiones españoles no lograron alcanzar siquiera un mínimo acuerdo. Martín de Castañega y Pedro Ciruelo, que escriben sus tratados antisupersticiosos de manera casi simultánea (1529 y 1531, respectivamente), llegan a conclusiones opuestas<sup>50</sup>. Para el primero, los saludadores curaban gracias a una virtud natural contenida en su saliva<sup>51</sup>; para el segundo, se trataba de *homines superstitiosi* que curaban gracias a un pacto *cum daemonibus*<sup>52</sup>.

Los más grandes teólogos del período fracasaban como colegiales cuando se enfrentaban con el problema de los saludadores. El dominico Francisco de Vitoria lo confesaba sin pudor: «para resolver el argumento de los saludadores, digo que no veo claro qué se ha de creer o decir de ellos»<sup>53</sup>. El jesuita Martín del Río traducía en términos prácticos la confusión de Vitoria: los saludadores no podían ser condenados ni aprobados en términos universales. Los tribunales episcopales debían analizar caso por caso. Sólo así resultaba factible descubrir si sanaban recurriendo a remedios naturales, a una gracia *gratis data* o a un pacto con el demonio: «diligenter examinent, an naturalibus vtantur remediis, an vero per gratiam gratis data, an per pactum cum daemone operentur»<sup>54</sup>.

Del Río transparentaba las causas por las cuales el significante se tornaba, en el caso del saludador, irreductible a cualquiera de los modelos teológicos vigentes. Junto con el vuelo de las brujas, la virtud taumatúrgica de los reyes, y los éxtasis visionarios de místicos y profetas, el complejo del saludador era una de las pocas creencias colectivas que encerraban en su seno la totalidad de los umbrales de posibilidad reconocidos por la demonología y por la filosofía natural renacentistas. No es de extrañar que ante construcciones culturales tan intrínsecamente ambiguas un teólogo como Martín del Río exclamara: «¡Es francamente difícil distinguir el pacto con el demonio del efecto natural o milagroso!»<sup>55</sup>.

50. La fecha de la edición príncipe de la *Reprobación* de Ciruelo continúa siendo materia de discusión hasta el presente. En cualquier caso, la más antigua de las ediciones extensas conservadas es la salmantina de 1538. HOMZA, L. A.: *Religious Authority in the Spanish Renaissance*. Baltimore, 2000, p. 199.

51. CASTAÑEGA, Fray M. de: *Tratado de las Supersticiones y Hechizerias*. Edición con estudio preliminar y notas de Fabián Alejandro Campagne, Buenos Aires, 1997, pp. 95-98.

52. CAMPAGNE, F. A.: «Entre el milagro y el pacto diabólico: saludadores y reyes taumaturgos en la España moderna», en María Estela GONZÁLEZ DE FAUVE (ed.): *Ciencia, poder e ideología. El saber y el hacer en la evolución de la medicina española (siglos XIV-XVIII)*. Buenos Aires, 2001, pp. 253-257.

53. *Ad solutionem argumenti de saluatoribus, certe non satis mihi constat quid sentiendum aut pronuntiandum sit*. VITORIA, F. de: *op. cit.*, p. 1259.

54. DEL RÍO, M.: *op. cit.*, p. 39.

55. *Hoc pactum vltimum discernere a naturali vel miraculoso effectu, difficillimum est*. DEL RÍO, M.: *op. cit.*, p. 115.

### 3. LA CAPTURA DEL SÍMBOLO

Ante la imposibilidad de alcanzar conclusiones de carácter general, el complejo del saludador se transformó en objeto de disputa, en una eficaz herramienta para trazar nuevas fronteras entre lo divino y lo diabólico, lo natural y lo sobrenatural, lo católico y lo supersticioso, lo ortodoxo y lo heterodoxo. Transformadas en significantes líquidos, fluidos, las marcas de Santa Catalina y Santa Quiteria devinieron campo de batalla cultural, en el cual los agentes involucrados pujaron por nominar al espíritu encarnado que hacía posible las hazañas del saludador. A poco que se observa la realidad cultural ibérica de la temprana modernidad, es posible detectar al menos tres ensayos de captura del significante, tres intentos sucesivos por imaginar la neo-encarnación del ser divino en el cuerpo del saludador.

#### 3.1. *Primer ensayo: el sanador y el saludador*

Cuando el complejo del saludador ibérico irrumpe en el imaginario español, los primeros en sucumbir a la tentación de encarnar en sus personas el nuevo sujeto mítico fueron los sanadores carismáticos que ofrecían sus servicios en las áreas rurales. Se trata de la expresión peninsular de una figura clásica del campo europeo preindustrial: el *cunning-man* o *wise-man*<sup>56</sup>. No existe en castellano un equivalente exacto de la palabra inglesa, por cuanto los *cunning-men* eran mucho más que simples curanderos: eran un poco adivinos, herbolarios, visionarios y contrabrujos<sup>57</sup>.

Con frecuencia, los *wise-folk* asumían identidades míticas prestigiosas que contribuían a potenciar los aspectos carismáticos de su oficio. Wolfgang Behringer atribuye esta estrategia a los líderes de las pequeñas comunidades valdenses de los Alpes Occidentales, que legitimaban su fama de santidad y sus virtudes taumatúrgicas a partir de las travesías en éxtasis que se les atribuían<sup>58</sup>. Según la tesis del historiador y folklorista holandés Willem de Blécourt, algo similar ocurría con los célebres *benandanti* friulanos. En una aguda crítica del análisis del mito realizado por Carlo Ginzburg, De Blécourt sostuvo que los *benandanti* eran, antes

56. HUTTON, R.: *Shamans. Siberian Spirituality and the Western Imagination*. Londres, 2001, p. 137.

57. Para los *cunning-folk* o *wise-folk* véase WILBY, E.: *Cunning Folk y Familiar Spirits. Shamanistic Visionary Traditions en Early Modern British Witchcraft y Magic*. Brighton, 2005, pp. 26-45; DAVIES, O.: *Cunning-Folk: Popular Magic en English History*. Londres, 2002, *passim*; BRIGGS, R.: *Witches y Neighbors. The Social y Cultural Context of European Witchcraft*. Nueva York, 1996, pp. 122-126; 171-174; 277-281; FAVRET-SAADA, J.: *Les mots, la mort, les sorts*. París, 1977, *passim*.

58. BEHRINGER, W.: «How Waldensians Became Witches: Heretics y Their Journey to the Other World», en Gábor KLANICZAY y Éva PÓCS (eds.): *op. cit.*, pp. 178-182.

que nada, sanadores populares y neutralizadores de *maleficia*. Las narraciones referidas a sus travesías y batallas en éxtasis no habrían sido sino un medio de legitimación de aquellas otras habilidades, un ardid para ampliar su influencia y prestigio locales, una *mise-en-scène* orientada a seducir a sus clientes y vecinos, instalando la sensación de que sus virtudes taumatúrgicas y antibrujeriles derivaban de sus experiencias ex-somáticas y de los combates en espíritu<sup>59</sup>. Se trataría del fenómeno que los folkloristas anglosajones denominan *acts of ostension*, la puesta en acto de narrativas tradicionales, de complejos legendarios asumidos y actuados en la vida real por actores sociales concretos; en tales circunstancias, no son los hechos los que se convierten en narración, sino los relatos los que devienen mapas de acción colectiva<sup>60</sup>.

Una cuidadosa lectura de los documentos nos induce a pensar que una táctica similar se esconde detrás de los *cunning-men* ibéricos que asumían voluntariamente la identidad de saludadores. Refuerza esta hipótesis la constatación de los fuertes lazos que existían entre el complejo del saludador y el panteón de santos cristianos. Pedro Ciruelo no dudaba al respecto: «se han hecho imprimir en alguna parte de su cuerpo la rueda de sancta Cathalina, o la señal de sancta Quiteria, y así *con esta fingida santidad* traen a la simple gente engañada tras sí»<sup>61</sup>. Lo mismo ocurría con el dominio del fuego y la extraordinaria resistencia ante el calor extremo: «otros entran en un horno encendido y fuerte, y así de otros muchos embaymientos que hazen delante delas gentes simples, *para que los tengan por sanctos*, y piensen que ellos tienen virtud espiritual para los sanar de sus enfermedades»<sup>62</sup>. Aun aquellos que defendían específicamente los aspectos taumatúrgicos del accionar del saludador —su virtud para curar la rabia—, sospechaban que los restantes trazos epifenoménicos —el dominio del fuego— no eran más que dispositivos publicitarios destinados a reforzar la identidad sobrenatural a la que aspiraban los *cunning-men* ibéricos; así opinaba el humanista Antonio de Torquemada en su *Jardín de flores curiosas* (Salamanca, 1570): «podría ser que algunos, fingiendo ser saludadores, *no lo siendo, se ayudassen de lo que dezís* [las supuestas hazañas con el fuego]»<sup>63</sup>.

59. DE BLÉCOURT, W.: «Spuren einer Volkskultur oder Dämonisierung? Kritische Bemerkungen zu Ginzburgs 'Benandanti'», *Kea. Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 5, 1993, p. 24.

60. MITCHELL, S.: «A case of witchcraft assault en early nineteenth-century England as ostensive action», en Willem de Blécourt y Owen Davies (eds.): *Witchcraft continued: Popular magic en modern Europe*. Mánchester, 2004, pp. 21-22.

61. CIRUELO, P.: *op. cit.*, fol. XXXVIII v. La cursiva es mía.

62. *Ibid.*, fol. XXXIX r. La cursiva es mía.

63. TORQUEMADA, A. de: *Jardín de flores curiosas*, en *Obras completas*. Madrid, 1994, tomo I, p. 730. La cursiva es mía.

Para los teólogos e inquisidores, los especialistas rurales asumían la parafernalia que rodeaba la figura mítica del saludador para construir en torno de sus personas una identidad sacralizada. De hecho, una costumbre generalizada entre quienes asumían el rol de saludadores era la de humedecer con su saliva trozos de pan, que luego debían guardarse como objetos sagrados; según la crónica de Ciruelo, «saludan el pan y lo mandan guardar por reliquias, *con mas deuocion que el pan bendito de los sacerdotes de la yglesia en los domingos*»<sup>64</sup>. Estamos aquí en presencia de un conjunto de prácticas que trascienden la mera paraliturgia popular, a la que parece apuntar el uso del término «reliquia»; el pan ensalivado era mucho más que un artefacto destinado a rivalizar con los sacramentales ortodoxos. Lo que realmente parecía alarmar al teólogo era la elección del pan como vehículo de la fetichización del poder del saludador. Para un guardián del discurso ortodoxo, semejante elección no podía significar sino un desafío orientado hacia el único significativo material al que la religión oficial asignaba virtud para encarnar el ser divino: el pan eucarístico. Otro episodio, recogido por el presbítero Gaspar Navarro en su *Tribunal de Superstición Ladina* (Huesca, 1631), echa aún más luz sobre el verdadero terreno en el que se desarrollaba esta guerra de símbolos: «crean que quanto mas vsan [los saludadores] de cosas santas, mas supersticiosos son [...], como sucedió a un cierto saludar en Ypre, que curaua de todas enfermedades, *con las palabras de la consagracion*»<sup>65</sup>. Se confirma aquí la afirmación de Guido Ruggiero sobre el carácter de la religión local en la aldea friulana de Latisana: «for the villagers of Latisana and presumably for many other rural villagers of premodern Europe, Christianity was not merely a religion of priests, churches and formal sacraments; it was a religion of daily life intimately intertwining the transcendent with the social and private life of the everyday»<sup>66</sup>.

La incorporación de nuevos trazos a la versión canónica del mito facilitó las estrategias de apropiación de la figura del saludador, aun por parte de aquellos que no ejercían el rol de sanadores carismáticos o *cunning-men* a nivel local. La identificación entre los taumaturgos populares y los séptimos hijos varones impulsó verdaderos emprendimientos familiares destinados a encarnar en los jóvenes del linaje el sujeto mítico del saludador. El fenómeno adquirió dimensiones paneuropeas. En 1637, la carrera como sanador de escrófulas del séptimo hijo de William Gilbert, de Prestleigh (Somerset), comenzó de la siguiente manera. La sobrina de

64. *Ibid.*, fol. XXXIX r. La cursiva es mía.

65. NAVARRO, G.: *Tribunal de Superstición Ladina. Explorador del saber, astucia, y poder del Demonio; en que se condena lo que suele correr por bueno en Hechizos, Agueros [...] y semejantes acciones vulgares*. Huesca, 1631, fol. 93 v. La cursiva es mía.

66. RUGGIERO, G.: «The Women Priests of Latisana: Apollonia Madizza y the Ties That Bind», en Guido RUGGIERO: *Binding Passions: Tales of Magic, Marriage y Power at the End of the Renaissance*. Nueva York, 1993, p. 132.

Henry Poyntyng, un miembro de la gentry local, padecía de adenomas tuberculosos. En un libro de autor anónimo, titulado *Mil cosas notables de diferentes clases*, el hacendado había leído que la dolencia podía curarse por medio del tacto de los séptimos hijos varones; tomó entonces la decisión de enviar a su sobrina a casa de los Gilbert, para que el más pequeño de los hermanos la tocara. Así fue como aquella joven se convirtió en la primera paciente del septenario. Un último dato completa el cuadro del proceso de construcción social de la identidad de este curandero local: aun antes de venir al mundo, la abuela paterna había pronosticado que si la criatura nacía varón, tendría virtud sanadora<sup>67</sup>. En España, el mitologema del séptimo hijo desencadenaba similares procesos colectivos de construcción de identidades<sup>68</sup>. Al respecto, Gaspar Navarro relata un episodio que tuvo lugar cuando ejercía como párroco rural en Aragón:

conoci una muger en el tiempo que [yo] era Cura, que estaua preñada, y auia parido seys hijos consecutiamente, sin auer tenido en el intermedio hija ninguna [...], y dezia a la gente simple, y vulgar, que desseaua parir el septimo hijo: porque tendria gracia de Saludador [...]. Al fin sucedió en efecto, que pario un hijo, y luego se publico por el lugar, que auia nacido con señal de Saludador, y oyendo yo esto, dixé por el lugar, que no creyessen que era Saludador, sino que los Hechizeros & Hechizeras auian impresso aquella señal, o lo que es mas cierto, que el meismo Demonio, por el pacto que tiene con ellos, secreta e inuisiblemente, con algunos medicamentos y aguas causticas, auia impresso aquella señal [...]. Estendiose lo que yo dezia por el Pueblo, y llego a noticia de la mesma madre, de tal manera, que como ella lo entendio, de alli en adelante no se hablo palabra del caso, y el hombre viue oy en dia, y no trata, ni piensa en ser Saludador<sup>69</sup>.

Éxitos aislados como el de Gaspar Navarro no alcanzaban para asegurar a los símbolos y significantes ortodoxos una victoria definitiva. A mediados del siglo XIX persistían en las áreas rurales las mismas estrategias que los párrocos contrarreformistas anatematizaban a mediados del siglo XVII; así lo demuestra el testimonio del jurista e historiador vasco Pablo de Gorosábel, recogido en su *Noticia de las Cosas Memorables de Guipúzcoa* (1868):

no es menor la fe que la gente vulgar de esta provincia tiene en la virtud de los llamados saludadores, para curar las mordeduras de los perros rabiosos. Goza este

67. BLOCH, M.: *Los reyes taumaturgos*. México, 1988 (1924), p. 274.

68. VAZ DA SILVA, F.: «Iberian seventh-born children, werewolves, y the dragon slayer: A case study in the comparative interpretation of symbolic praxis y fairytales», *Folklore* 114:3 (2003), pp. 335-353.

69. NAVARRO, G.: *op. cit.*, fol. 91 r. La cursiva es mía.

concepto el séptimo hijo varón de una familia, a quien, por lo tanto, los padres no dejan de dedicar a semejante oficio, que al mismo tiempo de ser lucrativo, no deja de ser de cierta reputación y categoría entre los crédulos y honrados aldeanos»<sup>70</sup>.

En ocasiones no eran los padres, sino los mismos saludadores en ejercicio los que contribuían a la reproducción del colectivo de sanadores carismáticos. Así se deduce del proceso inquisitorial contra Andrés Mascarón, uno de los más celebres saludadores de la primera mitad del siglo XVII:

de edad 40 años, y que nació en Salvatierra, en las montañas de Aragón, y desde edad de 12 años se crio en Zaragoza, a donde se casó y ha residido y que había usado el oficio de sastre y cochero. Y que desde el año 1617, hace el oficio de saludador, y con ocasión del oficio de saludador había andado por los lugares del Reyno de Aragon. Y que se puso a hacer este oficio porque le dixeron los saludadores que tenía virtud para saludar y curar de rabia, y que tenía la rueda de Santa Catalina debaxo la lengua, *porque les había dicho que era hijo seteno, varón, de su madre*, y que le enseñaron lo que había de hacer para curar de rabia<sup>71</sup>.

La historia de vida de Francisco Casabona, otro legendario taumaturgo de principios del siglo XVII, nos revela una tercera vía para la apropiación de la identidad de saludador. El episodio hace honor a la mejor picaresca vernácula: un documento falsificado, un niño mendigo, un soldado errante, y un conjunto de hechos circunstanciales, contribuyeron a dar inicio a una exitosa carrera; de manera que en este caso no fue siquiera necesario recurrir al remanido tópico del séptimo hijo varón:

[Francisco Casabona] fue preso en cárceles secretas a 7 de Agosto de 1623, [...] y declaró ser de edad de 21 años, cristiano viejo, y exercitaba el oficio de saludador. Y que siendo de ocho años, estando en la ciudad de Zaragoza, se puso a servir a un soldado llamado Morales, cabo de escuadra de un capitán llamado Felipe de Vera, y que andubo con el año y medio por Castilla y se fueron a embarcar a Cartagena, a donde se quedó. Y el dicho Morales le dio una provisión que decía era de los Inquisidores de Aragón, y le avia dicho se mudase el nombre, llamandose Sebastian Ferrer como lo dice la provision y que con ella hallaria de comer en cualquier lugar que llegase saludando las

70. GOROSÁBEL, P. de: *Noticia de las Cosas Memorables de Guipúzcoa o Descripción de la provincia y de sus habitantes: exposición de las instituciones, fueros, privilegios, ordenanzas y leyes: reseña del gobierno civil, eclesiástico y militar: idea de la administración de justicia, etc.* Tolosa, 1899, vol. I, p. 359. La cursiva es mía.

71. GARI LACRUZ, Á.: *Brujería e Inquisición en el Alto Aragón en la primera mitad del siglo XVII.* Zaragoza, 1991, p. 351. La cursiva es mía.

personas y animales. Y que se lo avia dicho el dicho Morales por parecerle que tenia gracia de saludador por averle visto en Huesca entrar en un horno por una torta estando caliente el horno, y curar a una muger que tenia un grande mal, mas avia de seis años [...]. Y que avia diez años que se despidio del dicho Morales y comenzó a hacer el oficio de saludador valiendose de las dichas letras y patente del Santo Oficio. Y ansi le daban en los lugares lo que avia menester de comida y dinero. Y andubo por el Reyno de Valencia, Aragon, Navarra y Cataluña, como saludador, saludando hombre y mugeres y los ganados. Y que pasó a Francia y Italia y Sicilia, y en todos los lugares presentaba dichas letras y saludaba...<sup>72</sup>.

La ingeniería montada por familiares, pícaros y sanadores carismáticos remite de inmediato a lo que los especialistas tienden a considerar como una de las características distintivas de la cultura renacentista: un considerable incremento en la habilidad para controlar la propia identidad, la percepción de que eran los individuos los que estaban, hasta cierto punto, a cargo de la construcción de su propia imagen, la que podía ser concebida, moldeada y presentada a los otros como si se tratara de una entidad diferenciada<sup>73</sup>. *Scholars* como Stephen Greenblatt y John Martin han polemizado sobre el grado de autonomía atribuible a este proceso de construcción social de la subjetividad. Ante el énfasis excesivo puesto por Greenblatt en el carácter fabricado y performativo del propio ser, que en tanto artefacto cultural se equipara por momentos con el texto literario, Martin propuso analizar el Yo renacentista en términos de una constante tensión entre interioridad y exterioridad<sup>74</sup>; aunque proteico, el cuerpo renacentista tenía una clara autoconciencia de su carácter poroso, constantemente sujeto a una hueste de fuerzas exógenas: las influencias astrales, las simpatías y antipatías sublunares, las naturalezas angélicas, la gracia sobrenatural. Siguiendo la tesis de Martin, las elaboradas estrategias para la fabricación de nuevos saludadores no pueden analizarse separadamente de las ansiedades por las fronteras del propio cuerpo, expresadas en artefactos culturales como el discernimiento de espíritus. Lo propio de la cultura renacentista no habría sido la posmoderna concepción del *self-fashioning* propuesta por Greenblatt, sino un discurso en el cual la preocupación por una identidad porosa y fragmentada se equilibraba de manera constante con un fuerte sentido de la interioridad y de la propia agencia; y es en la relación entre ambos extremos donde el Yo renacentista debería ser buscado<sup>75</sup>.

72. *Ibid.*, pp. 354-355.

73. KUSHNER, E.: «The Emergence of the Paradoxical Self», en Jonathan HART (ed.): *Imagining Culture. Essays in Early Modern History y Literature*. Nueva York, 1996, p. 45.

74. GREENBLATT, S.: *Renaissance Self-Fashioning from More to Shakespeare*. Chicago, 1980, pp. 1-3; MARTIN, J. J.: *Myths of Renaissance Individualism*. Houndmills, 2004, p. 16.

75. MARTIN, J. J.: *op. cit.*, p. 18.

### 3.2. Segundo ensayo: el párroco, el santo y el sanador

La fabricación de nuevos sanadores carismáticos no fue el único proceso de *self-fashioning* que se generó en España en torno del complejo mítico del sanador. La *discretio spirituum* y el discurso antisupersticioso habían fracasado en sus intentos por demonizar *in toto* la creencia rival. Sin embargo, algo debía hacerse con la exitosa estirpe de los sanadores de la rabia. Parafraseando a Julia Kristeva, los sanadores constituían un objeto cultural cuya misma proximidad al sistema hegemónico amenazaba con socavar las ficciones identitarias dominantes en materia religiosa<sup>76</sup>. Enfrascados en el combate contra los significantes paralitúrgicos grabados en el cuerpo del adversario, algunos agentes de la religión oficial decidieron entonces cambiar de estrategia: desde finales del siglo XVI, buscaron encarnar en sus personas el idiosincrásico sujeto mítico del sanador. De tal manera, copiaron, imitaron, reprodujeron varios de los trazos epifenoménicos de aquel primer ensayo exitoso de captura del espíritu divino.

La facultad mimética ha sido definida como la naturaleza que la cultura emplea para crear una segunda naturaleza, un dispositivo capaz de corroer la alteridad, de saturar naturaleza y artificio, de garantizar a la copia el carácter y el poder del original, de otorgar un estatus de realidad a lo realmente construido, de hacernos creer que no vivimos ficciones sino hechos<sup>77</sup>. La mimesis se ubica, precisamente, en el núcleo de uno de los grandes dispositivos culturales del cristianismo tradicional y del catolicismo moderno: el culto a los santos. Impuesta probablemente desde abajo en tiempos de la Iglesia primitiva, la figura del santo terminó siendo finalmente aceptada como una forma sublimada de la *imitatio Christi*<sup>78</sup>. De hecho, la justificación misma de la existencia del culto de dulía pasaba por ofrecer a los fieles modelos imitables, una superficie espejada en la cual reflejarse. Aún los santos exitosos se construían —o se dejaban construir por sus hagiógrafos— como nuevas versiones de antiguos modelos; Rosa de Lima, la primera santa americana, representa un ejemplo paradigmático: fue siempre imaginada como una nueva Catalina de Siena, hasta el grado de que finalmente terminó siéndolo<sup>79</sup>. Pero por ello mismo, por el prestigio, por el poder, por la influencia que rodeaban a quienes lograban en vida encarnar ideales tan positivamente connotados, fueron muchos los que sucumbieron a la tentación de asumir la máscara del santo. De hecho, si el ejercicio heroico de las virtudes cristianas resultaba difícil de reproducir, los

76. KRISTEVA, J.: *The Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Nueva York, 1982, p. 4.

77. TAUSSIG, M.: *Mimesis y Alterity: A Particular History of the Senses*. Nueva York, 1993, pp. XIII-XV, XVIII, 8.

78. GUREVICH, A.: *Medieval Popular Culture. Problems of Belief y Perception*. Cambridge, 1995 (1988), p. 45.

79. GRAZIANO, F.: *op.cit.*, pp. 44, 61, 166, 179-181.

trazos exteriores del estereotipo —milagros, éxtasis, estigmas, mortificaciones, profecías, visiones— eran fáciles de copiar. Como quiere Gabriella Zarri, la santidad simulada se transforma en una presencia relevante cuando se difunde un tipo de santidad imitable<sup>80</sup>. La difusión que alcanzó el fenómeno de la santidad simulada obligó al catolicismo moderno a incurrir en flagrantes contradicciones, como la de desincentivar la imitación de un panteón de figuras que existían sólo para ser imitadas<sup>81</sup>. La fama pública, uno de los requisitos imprescindibles para iniciar cualquier proceso de canonización, se vio fuertemente condicionada por la prohibición de toda manifestación pública de santidad no autorizada por la institución. Se llegaba así a la paradójica situación de que muchos santos exitosos terminaban siéndolo, precisamente, porque escondían los trazos que permitían construirlos públicamente como tales. Carlos Borromeo —asediado constantemente por fieles que querían tocar sus vestidos o demandar sus exorcismos— no ocultaba su disgusto cuando se veía forzado a desplegar públicamente sus poderes, atormentado por el creciente número de imitadores dispuestos a remedar los milagros verdaderos.<sup>82</sup> Según el proceso de canonización de San Juan de la Cruz, «uno de los mayores tormentos que [el santo] sentía era verse honrado de los hombres y con opinión de santo. Para esto pedía a Dios (...) que muriese donde no fuese conocido, para que ni en vida ni en muerte le honrasen»<sup>83</sup>.

Para principios del siglo XVII los saludadores habían logrado conformar con éxito un sistema cerrado de santidad que se sustentaba, al igual que el estereotipo canónico, sobre un conjunto de rasgos externos fácilmente imitables. En consecuencia, la mímica como recurso para reducir el desafío de la otredad se convirtió en una estrategia al alcance de los agentes de la religión oficial, que disputaban con los saludadores el monopolio de lo sagrado en las áreas rurales. Hallamos un ejemplo paradigmático en el *Patrocino de ángeles y combate de demonios* publicado en 1652 por Fray Francisco de Blasco Lanuza. Un sacerdote a cargo de la parroquia de la Nuza, en el obispado aragonés de Jaca, comenzó a divulgar la noticia de que, por intercesión de Santa Quiteria, había recibido el poder de curar el mal de la rabia:

ay un lugar en este Obispado de Iacca, que se dice la Nuza; y algunos de sus Parrochos, en siglos precedidos, no sin impulso celestial, començaron a dar

80. ZARRI, G.: «'Vera' santità, 'simulata' santità: ipotesi e riscontri», en Gabriella ZARRI (ed.): *op. cit.*, p. 12.

81. GENTILCORE, D.: *From bishop to witch: the system of the sacred in early modern Terra d'Otranto*. Mánchester, 1992, p. 164.

82. PROSPERI, A.: «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità», en Gabriella ZARRI (ed.): *op. cit.*, pp. 109-110.

83. SÁNCHEZ LORA, J. L.: *El Diseño de la Santidad. La desfiguración de San Juan de la Cruz*. Huelva, 2004, p. 90.

bendiciones sobre los hombres y animales mordidos de perros rabiosos, inuocando la intercesión de S. Quiteria. Vieron que todos sanauan; y comenzó a diuulgarse la gracia que en ellos se experimentaua; de tal manera, que acudían los infectos de tan penoso y mortal achaque de toda la comarca y montañas, a recibir por sus manos el remedio. Quando entro el Retor precedente al que aora viue, no hallo escrito ni el origen de tal gracia, ni sabia aueriguar si era gracia concedida a los Parrochos de aquella familia; que fueron muchos años como por sucession del apellido y genealogia propia de los la Nuzas; o si era anexa al oficio. Viose instado de muchos que acudían a recibir su bendición como acostumbrauan, y guiado de sola congetura prouable, puso en practica la gracia que realmente tiene<sup>84</sup>.

La única dificultad que encuentra Blasco Lanuza en la estrategia aculturizadora ensayada por los párrocos de la Nuza es la determinación del verdadero depositario de la milagrosa virtud sanadora: la sede parroquial, la persona del sacerdote, el sacramento del orden sagrado, el linaje familiar. En cualquier caso, el extraordinario ejemplo de estos sacerdotes aragoneses permite sostener que no todos los párrocos contrarreformistas optaban por la estrategia de confrontación ensayada por Gaspar Navarro, que mediante una hábil manipulación de la opinión local había logrado abortar la estrategia ensayada por la madre de un septenario (*cf. supra*). Para re-capturar el Espíritu, para domesticar el significante rebelde, los párrocos de la Nuza decidieron reemplazar por completo la figura supersticiosa del saludador<sup>85</sup>. Si los espíritus que operaban en el cuerpo del saludador eran efectivamente Santa Catalina y Santa Quiteria, ¿cómo negar la posibilidad de que sacerdotes consagrados, dotados del poder de hacer presente a la divinidad misma en la eucaristía, no pudieran también vehicular la potencia sobrenatural de dos númenes inferiores de la mitología cristiana?

La estrategia impulsada por estos párrocos aragoneses invertía el sentido de aquella otra apropiación signica, ensayada por los saludadores que mandaban guardar los trozos de pan humedecidos con su saliva. Ahora eran los sacerdotes católicos los que contraatacaban en el terreno del enemigo. De hecho, no estamos en presencia de un fenómeno exclusivamente español. Una crónica de 1678 da cuenta de los poderes del Padre Paolo Ciarallo —arcipreste del pueblo de Bisegna, en el Abruzzo Ulteriore— y de los varones de su linaje; para combatir la influencia de los *sanpaolari o serpari* itálicos, contrapartida local de los saludadores ibéricos,

84. BLASCO LANUZA, Fray F. de: *Patrocinio de ángeles y combate de demonios... Es una ilustración de los beneficios que hazen los Ángeles de la Guardia a los hombres... Y también de las astucias, y imaginaciones de los demonios*. Real Monasterio de San Juan de la Peña, 1652, p. 882.

85. CAMPAGNE, F. A.: *Homo Catholicus, Homo Superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*. Madrid, 2002, pp. 419-420.

los Ciarallo copiaron hasta el último de los trazos distintivos de sus rivales locales: se decían descendientes de los antiguos marsos, manipulaban a los ofidios sin daño alguno, curaban sus mordeduras untándolas con saliva, y llevaban desde el nacimiento la imagen de una serpiente grabada en el brazo derecho<sup>86</sup>.

Pero es en España donde hallamos el ejemplo más extraordinario de la facultad mimética puesta al servicio de la recuperación del terreno perdido. Me refiero al franciscano Andrés de la Rosa, quien a diferencia de otros aspirantes a santo no construye su identidad a partir de alguno de los estereotipos ortodoxos. Por el contrario, los rasgos más salientes de su figura reproducen detalladamente los trazos distintivos del complejo del saludador. Andrés de la Rosa intentó ir entonces más allá que los párrocos aragoneses, que en el siglo siguiente buscarían neutralizar a los saludadores sin aspirar a la santidad personal. Nacido en 1554, en el pueblo toledano de Carmena, Fray Andrés tomó el hábito franciscano en el convento de Santa Ana de Jumilla, en Murcia. Como los saludadores, como los *sanpaolari*, como muchos héroes carismáticos del folklore y la leyenda, Fray Andrés portaba un estigma de nacimiento: una mancha en el rostro con forma de rosa<sup>87</sup>. Advierte sus poderes cuando su orden lo traslada al convento de Yecla, donde vivirá el resto de sus días. La primera curación que obró benefició a una tal Antonia Marco, quien estaba a punto de perder el brazo: la mujer sanó luego de que el franciscano recitara unas oraciones, santiguara el miembro enfermo y aplicara cuidadosamente su saliva por todo el brazo. Como en el complejo del saludador, la virtud de Fray Andrés residía en su saliva. El convento franciscano de Yecla se transformó en un territorio de gracia<sup>88</sup>. El fraile llegó a recibir a más de doscientas personas en un solo día. Se especializaba en el cáncer de pecho. Las mujeres sanadas mantenían viva su emoción cuando narraban lo sucedido cuarenta años más tarde, durante el proceso de beatificación del franciscano; ante el requerimiento de las autoridades apostólicas, descubrían sus pechos y mostraban la señal de la cruz que había quedado indeleble sobre la piel desde el momento mismo en que Fray Andrés la trazara. Curaba también otros males. Lamiendo y santiguando, prestaba su asistencia durante los partos difíciles. A las mujeres afectadas por terribles flujos de sangre les colocaba vendas bien ensalivadas alrededor del vientre. Lo mismo hacía con los tumores oculares y con las inflamaciones genitales. Al igual que los saludadores, Fray Andrés tenía el don de la adivinación. Emanaba de su cuerpo

86. GENTILCORE, D.: *Healers y Healing en Early Modern Italy*. Mánchester, 1998, p. 106.

87. Véase DELPECH, F.: «La ‘marque’ des sorcières: logique(s) de la stigmatisation diabolique», en Nicole JACQUES-CHAQUIN y Maxime PRÉAUD (dirs.): *Le sabbat des sorciers en Europe (XV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles)*. Grenoble, 1993, pp. 347-368; BELMONT, N.: *Les signes de la naissance. Étude des représentations symboliques associées aux naissances singulières*. París, 1971, pp. 19-65.

88. Para la noción de «territorio de gracia» véase LURIA, K.: *Territories of Grace. Cultural Change en the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*. Berkeley, 1991, pp. 93-94.

un olor a rosas que impregnaba cualquier lugar por el que pasaba<sup>89</sup>. Cuando murió a los setenta años, un calor repentino brotó de su cuerpo y gotas de sudor de grandes dimensiones humedecieron su frente, revelando una naturaleza ígnea equiparable a la de los mismos saludadores<sup>90</sup>.

La figura de Fray Andrés de la Rosa resultaba ambigua desde la perspectiva de los modelos de santidad impulsados por la Contrarreforma. Por un lado, hacía gala de una proverbial humildad: jamás levantaba la vista del suelo, se alimentaba a base de pan y agua, dormía en el suelo, caminaba descalzo, jamás montaba carreta o cabalgadura, portaba un cilicio y se flagelaba con frecuencia. Sin embargo, sus dotes taumátúrgicas atraían multitudes: lejos estamos aquí de la pudorosa reserva manifestada por Carlos Borromeo o Juan de la Cruz. Tal vez por ello la orden tomó abruptamente la decisión de suspender el proceso de beatificación<sup>91</sup>. El legajo fue redescubierto en 1982, en el convento franciscano de Valencia<sup>92</sup>.

### 3.3. *Tercer ensayo: el inquisidor y el salvador*

La audaz utilización de la facultad mimética por parte de Fray Andrés de la Rosa y de los párrocos de la Nuza señala un claro esfuerzo de clericalización de lo sobrenatural<sup>93</sup>. El arsenal rebelde —la saliva, las marcas de nacimiento— eran resignificados en los cuerpos de los sacerdotes consagrados. Se trataba de una táctica que invertía el proceso de demonización sobre el que se sustentaban los modelos de la *discretio spirituum* y de la reprobación de supersticiones. Lejos de negar sentido a los signos rivales se los potenciaba, gracias a un proceso de fusión con el orden sagrado. Tal como ocurría con la transubstanciación, el fraile de Yecla y los curas aragoneses ofrecían a sus fieles versiones aceptables de la neo-encarnación de lo

89. BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Eros y Tánatos. Brujería, hechicería y superstición en España*. Toledo, 1989, pp. 243-244.

90. También los chamanes siberianos experimentaban en ocasiones un gran calor durante el trance, y por eso podían jugar con las brasas y con el hierro candente (ELIADE, M.: *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*. México, 1992 [2ª edición en francés, 1968], p. 201).

91. Similares inconvenientes retrasaron el proceso de canonización de Giuseppe da Copertino, otro fraile franciscano con trazos carismáticos similares a los de Andrés de la Rosa. Giuseppe da Copertino fallece en 1661 y es canonizado en 1767. Véase GENTILCORE, D.: *From bishop to witch*, pp. 176-177.

92. A partir del redescubrimiento del proceso de beatificación Juan Blázquez Miguel escribió una biografía del franciscano. Véase BLÁZQUES MIGUEL, J.: *Fray Andrés de la Rosa. El Padre Santo de Yecla*. Yecla, 1982.

93. KEITT, A. W.: *op.cit.*, p. 163; CAMPAGNE, F. A.: *Homo Catholicus*, p. 445; BURKE, P.: «How to be a Counter-Reformation Saint», en Peter BURKE: *The historical anthropology of early modern Italy*. Cambridge, 1994 (1987), p. 50.

numimoso. Como en el caso de las estrategias ensayadas contra la herejía espiritualista y la invasión mística, se invitaba a los cristianos a interrumpir la búsqueda del significante.

Ni Andrés de la Rosa ni los párrocos del obispado de Jaca se habrían visto obligados a recurrir a aquellas maniobras bizarras, si los teólogos e inquisidores hubieran cumplido su tarea, si hubieran demonizado sin contemplaciones la figura del saludador ibérico. No pudieron hacerlo, sin embargo, porque la sutil concentración de la materia sanadora en la saliva del taumaturgo incorporó el orden natural al esquema de causas plausibles. Ante la imposibilidad de alcanzar conclusiones de carácter universal, la teología moral y el discurso demonológico propusieron a las autoridades episcopales una solución de compromiso: cada saludador constituía un caso aparte; sólo tras un concienzudo examen se podría determinar si sus poderes derivaban de una virtud natural, de una gracia divina o de un pacto diabólico. En consecuencia, fueron muchos los saludadores que lograron pasar la prueba, adquiriendo derecho a ejercer su oficio en un concejo municipal o en una diócesis determinada<sup>94</sup>.

Pero los teólogos y los inquisidores terminarán respondiendo a la intuición de los agentes del catolicismo vernáculo, diseñando nuevas estrategias discursivas destinadas a cristalizar el significante. Así daban comienzo al tercer ensayo de apropiación del complejo mítico del saludador. En esta ocasión, sin embargo, el discurso hegemónico se propuso cambiar de táctica. Las primitivas aplicaciones de la *discretio spirituum* y del discurso antisupersticioso al complejo del saludador tenían como objetivo demonizar su figura. Ahora, por el contrario, emulando la agudeza empírica de aquellos frailes y párrocos descritos en el apartado anterior, los teólogos y los inquisidores se propusieron capturar la figura del saludador, encerrándola tras los muros infranqueables de la fortaleza ortodoxa.

En efecto, a partir de una flagrante manipulación de la noción de gracia *gratis data*, el discurso oficial logró finalmente construir una nueva imagen del saludador, un modelo abstracto a partir del cual debería medirse la ortodoxia de los saludadores realmente existentes. La estrategia se detecta en ciernes en los tratados antisupersticiosos más antiguos. Afirmaba Pedro Ciruelo a principios de la década de 1530:

94. Véase GELABERTÓ VILAGRÁN, M.: *La palabra del predicador. Contrarreforma y superstición en Cataluña (siglos XVII-XVIII)*. Tesis de doctorado, Universidad Autónoma de Barcelona, 2003, pp. 345-347; SÁEZ, J. y MARSET, P.: «Profesionales sanitarios en la Murcia del siglo XVIII. Número, evolución y distribución», *Asclepio*, 45 (1993), p. 73; CIRAC ESTOPIÑÁN, S.: *Los procesos de hechicerías en la Inquisición de Castilla la Nueva (Tribunales de Toledo y Cuenca)*. Madrid, 1942, p. 63; BLÁZQUEZ MIGUEL, J.: *Yecla en su Historia: desde los primeros pobladores hasta la Guerra de la Independencia*. Toledo, 1988, p. 81; PEÑAFIEL RAMÓN, A.: «Cara y cruz de la medicina murciana del setecientos: Pervivencia del saludador», *Murgetana*, 71 (1987), pp. 73-81; FLORES ARROYUELO, F. J.: *El diablo en España*. Madrid, 1985, p. 189.

La sexta razon es contra estos malditos engañadores del mundo: es que quando ellos saludan los ganados y bestias de todo vn pueblo o concejo, no llegan todos a ellos con la mano ni con su aliento, ni les ponen todo de su salua, sino de lexos los miran y santiguan, diziendoles ciertas palabras [...]. Y ya está probado que toda sanidad que se procura de hazer con solas palabras es peccado de supersticion [...]. Excepto quando esto hazen hombres sanctos sieruos de Dios, de quien se cree que tienen virtud y gracia especial de Dios para ello, y no de los borrachones viciosos que andan por el mundo en nombre de saludadores, y destes se entiende todo lo que en este capitulo hemos escripto contra los comunes saludadores, no de otros hombres simples y buenos que por ventura tienen alguna gracia especial de Dios para sanar con buena deuocion, poniendo la mano y rezando buenas oraciones. Mas destes ay muy pocos en el mundo y por esso los prelados y juezes los deuen bien examinar para ver quales son delos vnos y quales de los otros y no dexar ansi andar a quienquiera saludando y ensalmando<sup>95</sup>.

Desde una perspectiva excesivamente intelectualista, Ciruelo defendía la tesis que identificaba la santidad personal con la gracia *gratis data*. Con ello pretendía alejar del complejo del saludador la posible etiología sobrenatural de sus virtudes, cerrando el abanico de posibilidades contenido en la *discretio spirituum*, y facilitando en consecuencia la demonización de los taumaturgos populares. La intención de la maniobra ensayada por Ciruelo resulta transparente: los santos verdaderos son muy pocos en el mundo, por lo que los portadores de gracias *gratis datae*, entre los cuales deben contarse los verdaderos sanadores carismáticos, también lo son.

La argumentación de Ciruelo tenía defectos visibles: desde el punto de vista de la teología moral, no existía razón para suponer que la divinidad otorgaba gracias especiales de carácter sobrenatural solamente a hombres y mujeres virtuosos. Sostener la tesis contraria hubiera implicado un fuerte condicionamiento a la omnipotencia divina, un desafío al voluntarismo de matriz nominalista que de manera creciente informaba también la lógica del discurso demonológico<sup>96</sup>. Los designios de la divinidad resultaban siempre misteriosos, y no podía negarse la posibilidad de que el plan de salvación contemplara la posibilidad de emplear para sus fines a individuos no reputados por santos. Sin embargo, en algo acertaba Ciruelo: la posibilidad de ligar las gracias *gratis datae* a los más elevados estándares de conducta moral suponía un camino posible para clericalizar al espíritu encarnado en el cuerpo del saludador, para capturar al significante grabado en su

95. CIRUELO, P.: *op. cit.*, fol. xl r. La cursiva es mía.

96. Un interesante análisis de la influencia del nominalismo en la demonología moderna puede hallarse en CERVANTES, F.: *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain*. New Haven, 1994, pp. 24, 29, 108-112.

carne, para inventar un nuevo complejo mítico que tornara inviable su traducción a la esfera de las prácticas sociales reales.

Para lograr este objetivo, para combatir al elusivo enemigo que resistía los esfuerzos de demonización ensayados por el discurso ortodoxo, la doctrina de las gracias *gratis datae* debía ser reformulada. La omnipotencia de la divinidad debía limitarse, en aras de la descalificación ideológica de uno de los más exitosos desafíos construidos por la paraliturgia popular. Para ello, un teólogo sutil como Francisco de Vitoria trasladará la lógica del método inquisitorial al discurso sobre las gracias sobrenaturales: aunque la ausencia de un elevado estándar de vida moral no bastaba para negar a los saludadores su carácter de agentes divinos, podía al menos convertirse en un vehemente indicio (*magnum indicium*) del origen diabólico de sus poderes. Al igual que el Santo Oficio, el dominico Vitoria condenaba por sospecha<sup>97</sup>:

no se alcanzan las gracias por la disciplina o por el arte, sino que, como dice el Apóstol: Todas las gracias las produce uno y el mismo Espíritu, repartiéndolas a cada uno como quiere. En cambio, los magos reciben unos de otros esta facultad. *Y aunque la buena o mala vida no sea argumento concluyente, es, sin embargo, un indicio vehemente de si tal virtud de obrar tales maravillas es de Dios o del demonio.* Por eso, cuando los que hacen estas cosas son hombres de vida reprochable, más bien han de reputarse por hechiceros que por poseedores de las gracias gratis dadas<sup>98</sup>.

Así como el método inquisitorial se había impuesto como un derecho de excepción a las reglas clásicas contenidas en el Digesto, Vitoria introducía una contra-norma en la doctrina de la teología moral, destinada a descalificar al espíritu familiar de los sanadores de la rabia: como antes las brujas, los saludadores se tornaban agentes de un *crimen exceptum*<sup>99</sup>. Por la gravedad del delito implicado —la connivencia con el

97. Cf. MEREU, I.: *Historia de la intolerancia en Europa*. Barcelona, 2003 (1998), pp. 125-151.

98. «Nec gratiae per disciplinam et artem possidentur. Sed, ut ait Apostolus: Omnes gratias operatur unus et idem spiritus, dividens singulis prout vult. Magi autem alii ab aliis accipiunt aut artem, aut facultatem. Et licet bona, aut mala vita non sit omnino efficax signum et argumentum an virtus faciendi huiusmodi mirabilia sit a Deo, vel a daemone, tamen est magnum indicium. Unde qui haec operantur, si prorsus sint homines improbatae vitae, credendi potius malefici, quam gratiarum possessores». VITORIA, F. de: *op. cit.*, p. 1259. La cursiva es mía.

99. VÉASE VIDAL, J.: «L'arbitraire des juges d'Eglise en matière de sorcellerie», en Nicole Jacques-CHAQUIN et Maxime PRÉAUD: *op. cit.*, pp. 75-86; TAUSIET, M.: *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Zaragoza, 2000, pp. 185-215; LARNER, C.: *Enemies of God. The Witch Hunt in Scotland*. Baltimore, 1981, pp. 66-68; SHARPE, J.: *Instruments of Darkness: Witchcraft in Early Modern England*. Philadelphia, 1996, pp. 213-234; BEHRINGER, W.: *Witchcraft Persecutions in Bavaria. Popular magic, religious zealotry and reason of state in early modern Europe*. Cambridge, 1997 (1ª ed. en alemán, 1987), pp. 215, 231, 312; LEVACK, B. P.: *La caza de brujas en la Europa moderna*. Madrid, 1995, pp. 108-117.

demonio— el *arbitrium* del juez suplantaba la objetividad de la norma. La solución previa propuesta por Pedro Ciruelo rozaba la herejía donatista, que ligaba la eficacia sobrenatural de los sacramentos a la pureza personal del oficiante; resulta sugestivo que en su combate contra la simonía —postulada como herejía desde comienzos del segundo milenio— el ala radical de la reforma gregoriana también pretendiera negar la eficacia sacramental de los sacerdotes simoníacos<sup>100</sup>. El recurso al derecho de excepción propuesto por Francisco de Vitoria resultaba una vía menos traumática: se suspendía la vigencia de la doctrina sin negar abiertamente sus postulados.

Esta estrategia alcanzará un grado mayúsculo de perfección a finales del siglo XVII, gracias a un nuevo reglamento sobre los saludadores formulado por la Inquisición portuguesa. Tanto Ciruelo como Vitoria habían impulsado con sus maniobras la demonización del adversario; para facilitar la tarea de la *discretio spirituum*, anulaban uno de los tres umbrales de posibilidad potencialmente vigentes detrás de la figura del saludador: el *ordo* sobrenatural. El objetivo explícito de ambos teólogos era la desaparición de la creencia, la destrucción del mito. Hemos visto, sin embargo, que algunos agentes vernáculos de la religión oficial ensayaron una estrategia diferente, buscando encarnar en la persona de los sacerdotes consagrados la figura del saludador. Al igual que Ciruelo y Vitoria, pretendían ligar así la gracia *gratis data* a la santidad de la persona o del ministerio oficiantes; pero a diferencia de aquellos, no perseguían la supresión de la creencia, no pretendían suprimir su memoria: en todo menos en el nombre, Andrés de la Rosa y los párrocos de la Nuza asumieron los trazos del saludador.

El Santo Oficio lusitano avanzará con audacia en la misma dirección. En 1690, la Inquisición portuguesa aprobó un documento titulado *Dos Saludadores*. Se trata de un texto extraordinario, que lleva hasta sus mismísimos límites el ensayo de apropiación clerical del complejo del saludador<sup>101</sup>. A diferencia de Fray Andrés y de los curas aragoneses, los inquisidores portugueses asumirán incluso el nombre mismo del adversario. De hecho, el documento comienza afirmando que Dios es el único saludador verdadero. La aplicación del término saludador a la divinidad misma llevaba la táctica de (re)captura del Espíritu hasta niveles nunca antes alcanzados. La ingeniería destinada a la apropiación plena del significante continuaba luego con una maniobra que superaba los intentos previos ensayados por los agentes del catolicismo español. Existen dos tipos de saludadores, según el parecer de los inquisidores portugueses: quienes curan por virtud divina —los ángeles buenos, los santos y los servidores de Dios— y quienes curan por virtud humana natural —aquellos que manipulan los elementos naturales como es debido, y curan los

100. CUSHING, K. G.: *Reform y the Papacy in the Eleventh Century. Spirituality y social change*. Mánchester, 2005, p. 96.

101. Para lo que sigue me baso en la descripción del documento realizada por WALKER, T. D.: *Doctors, Folk Medicine y the Inquisition. The Repression of Magical Healing en Portugal during the Enlightenment*. Leiden, 2005, p. 298.

ataques humanos que se producen naturalmente; por fuera de estas dos vías de sanación, no existen otras lícitas a las que pueda recurrirse: no existen otras formas posibles de saludadores. En un breve párrafo los jueces del Santo Oficio portugués recuperan semánticamente la figura del saludador, aplicándola sucesivamente a la divinidad, a los ángeles, a los santos y a los médicos profesionales.

Llegado a este punto, el texto introduce en el razonamiento a los saludadores realmente existentes. De acuerdo con la clasificación precedente ¿en qué grupo debían ubicarse aquellos que afirmaban poseer desde el nacimiento una especial virtud curativa contra el mal de la rabia? Comparados con la divinidad, los taumaturgos populares no podían ser saludadores sino en sentido impropio, puesto que la virtud curativa que afirmaban poseer se originaba en una específica complejión del temperamento natural —en este caso, residente en la saliva— que sólo Dios provee. La argumentación era revolucionaria. Los inquisidores portugueses se ubicaban aquí en las antípodas de la estrategia de demonización de los saludadores: la virtud de los verdaderos sanadores era una combinación de los órdenes natural y sobrenatural, o mejor aún, del potenciamiento del primero por obra del segundo. Por consiguiente, tanto los médicos profesionales como los saludadores populares pertenecían al grupo de los agentes sanitarios que curaban por vía natural. La diferencia estribaba en que los primeros curaban gracias al conocimiento adquirido por medio del razonamiento conjetural y de la experiencia práctica, y los segundos afirmaban hacerlo por medio de una virtud innata.

Es aquí que *Dos Saludadores* invoca al demonio. El enemigo puede curar recurriendo a ambos procedimientos naturales: por medio de la aplicación activa de medicinas, como los profesionales diplomados; o bien invistiendo desde el nacimiento a determinados cuerpos con las virtudes necesarias de un saludador. Por ello, el Santo Oficio culminaba recomendando a sus jueces estudiar de manera individual a cada uno de los saludadores de nacimiento, para identificar aquellos que por su virtud personal pudieran estar realmente dotados con una complejión natural extraordinaria otorgada por la divinidad. Los teólogos lusitanos recuperaban aquí la noción clave de la virtud personal, sólo que ahora lograban imbricar «pureza de costumbres» y «virtud sanadora» con argumentos más sólidos. En efecto, al limitar la causalidad divina directa —el don sobrenatural— al primer grupo de saludadores —el de los verdaderos santos—, desligaban la noción de gracia *gratis data* de la figura del saludador. Si éste curaba efectivamente, lo era por una complejión particular de su naturaleza, no por el regalo de un don sobrenatural. Ahora resultaba posible ligar la pureza de costumbres a la virtud sanadora de los taumaturgos populares, puesto que ya no se trataba de una gracia *gratis data*; y en consecuencia, la ausencia de comportamientos y conductas exteriores asociadas al estereotipo de la santidad personal tornaba teológicamente plausible la asociación entre el demonio y el saludador.

El objetivo de los inquisidores locales era el mismo que el de los intentos anteriores ensayados en España: la apropiación del complejo del saludador; sólo que ahora la

formulación alcanzaba una consistencia intelectual de que carecían los esfuerzos previos. En efecto, con el texto de *Dos Saludadores* el Santo Oficio portugués logró fabricar un saludador abstracto, un estereotipo estrechamente relacionado con los parámetros de santidad personal y pureza de costumbres propugnados por la moral tridentina, de manera de tornar prácticamente inviable la encarnación real de la nueva figura<sup>102</sup>. La estrategia transformaba al carisma de sanación en una tautología, pues lo ligaba de manera indisoluble a la virtud personal y a la doctrina de la Iglesia. La carga de la prueba se había invertido: no sólo los milagros no eran ya prueba de santidad, sino que ellos mismos necesitaban pruebas adicionales para ser aceptados como tales<sup>103</sup>. Por ello, lejos de considerar a la totalidad de los saludadores como agentes diabólicos —como querían los teólogos del siglo XVI—, los inquisidores portugueses los calificaron *in toto* como agentes divinos. Para ser considerado saludador, un curandero rural debía encarnar en su persona la ascética pureza del santo contrarreformado —como Fray Andrés de la Rosa en la segunda mitad del siglo XVI—.

Buscando consolidar esta estrategia de control centralizado de lo sagrado, el Santo Oficio impuso una última condición a los taumaturgos populares que aspiraran a pasar el examen de los inquisidores: la gratuidad de los servicios prestados. Tanto el origen divino de la complejión natural de su saliva como la virtud personal que se les exigía, demandaban un ejercicio desinteresado del carisma sanador. Si la condición de santidad personal había vuelto poco plausible la existencia de los verdaderos saludadores, la gratuidad del ministerio taumatúrgico la tornaba virtualmente imposible<sup>104</sup>. El encierro del complejo mítico en los límites estrechos del discurso ortodoxo se había consumado.

102. Resulta sugestivo que esta misma ecuación entre dones sobrenaturales y virtud personal sirvió también para tornar inviable otro complejo mítico que durante siglos desafió exitosamente a la religión oficial: el don taumatúrgico de los monarcas franceses. Véase MERRICK, J. W.: *The Desacralization of the French Monarchy in the Eighteenth Century*. Baton Rouge, 1990, p. 20.

103. KEITT, A. W.: *op. cit.*, pp. 180-181.

104. Como sostiene Timothy Walker, *indeed, Holy Office personnel seemed to have been the most agitated—even unnerved—when they occasionally encountered saludadores who asked for no specific sum in return for their services, asserting that it was unseemly for a man of God to solicit remuneration* (WALKER, T.: *op. cit.*, p. 67). Tampoco cobraba nada a sus clientes el curandero Gerónimo de Solané, más conocido como el Tata Dios, quien en 1872 provocó una masacre de inmigrantes en Tandil, en la provincia argentina de Buenos Aires (LYNCH, J.: *Masacre en las pampas. La matanza de inmigrantes en Tandil, 1872*. Buenos Aires, 2001, p. 116). Es necesario aclarar, sin embargo, que los sanadores carismáticos que afirmaban no cobrar nada por los servicios prestados ingresaban con frecuencia en los sistemas locales de reciprocidad equilibrada (MAGLIOCCO, S.: «Witchcraft, healing and vernacular magic in Italy», en Willem de BLÉCOURT y Owen DAVIES [eds.]: *op. cit.*, p. 163). Estas estrategias de intercambio no mercantilizadas que se practicaban en las comunidades rurales preindustriales, permitían invisibilizar a los ojos de los inquisidores el carácter interesado de las curas practicadas por los *cunning-men* campesinos. Los estudiosos del chamanismo siberiano detectaron casos de especialistas locales que recibían por sus servicios pagos en dinero o diezmos regulares, pero también hallaron practicantes que debían contentarse con la celebración de un festival en su honor o con el respeto y la gratitud de sus comunidades (HUTTON, R.: *op. cit.*, p. 100).

## 4. A MODO DE BALANCE

Tras un arduo esfuerzo, los teólogos y los inquisidores lograron finalmente capturar al significativo, neutralizar en términos discursivos una exitosa neo-encarnación, que a despecho de su aparente simpleza había ofrecido mayor resistencia que la herejía espiritualista o que la invasión mística; que incluso había osado desafiar en su propio terreno al significativo material excluyente, a la única neo-encarnación ortodoxa: la eucaristía.

¿Tuvo eficacia práctica este tercer ensayo de apropiación impulsado por la alta cultura teologal peninsular? Algunos indicios revelan que en coyunturas represivas específicas la nueva estrategia resultaba funcional. En 1761, el cabildo de Santiago del Estero inició un proceso por hechicería contra el zambo Marcos Azuela, reconocido curandero, adivino y contrabrujo del Tucumán colonial<sup>105</sup>. En su alegato, el abogado defensor pretendió desincriminar al acusado, asimilando el oficio de Azuela a la gracia de nacimiento que la creencia atribuía al sujeto mítico del saludador. En su contundente respuesta, el procurador fiscal desestimó los argumentos de su colega, siguiendo una línea de razonamiento extremadamente similar a la desarrollada por los inquisidores portugueses en *Dos Saludadores*:

queriendo este [el abogado defensor] comparar a los hechizeros diabolicos con los saludadores quando estos son por especial gracia qe la divina omnipotencia les a conferido para los venenosos animales qe contraminan su artificioso veneno a los cuerpos humanos (...) y esto como es que para ello son aprobados por el Santo oficio de la ynquisicion y con su respectiva lizencia pasada esta por los cavildos de las jurisdicciones ordinarias donde transitan se les permite y andan con un divino señor cruzificado que traen colgado al cuello y con esse y aquellas Palabras que dizen (...) soplan (...), pero es advertencia que esta gracia la tienen aquellos que nazen en Dias qe Dios por su alto fin dirigio para quitar el veneno de animales ponzoñosos<sup>106</sup>.

No sólo son saludadores verdaderos los hombres piadosos aprobados por la Inquisición. El fiscal también cuestiona la caracterización de los saludadores como «hombres campestres y de poca enseñanza» realizada por el abogado defensor, con el argumento de que los verdaderos saludadores no cobran por sus servicios, sino que tan sólo reciben «aquello que buenamente [se] les da [como] limosna en nombre de Dios». Si los saludadores españoles fueran todos rústicos e iletrados,

105. FARBERMAN, J.: *Las salamanacas de Lorenza. Magia, hechicería y curanderismo en el Tucumán colonial*. Buenos Aires, 2005, pp. 195 y ss.

106. *Archivo General de la Provincia de Santiago del Estero*, Tribunales, leg. 13, exp. 1052 (1761), fol. 188-189 (foliación privada). Agradezco a mi colega Judith Farberman su generosidad para compartir conmigo este documento inédito.

como quiere el defensor de Azuela, se verían obligados a vender sus curaciones para subsistir, pero «en aquellos reynos [no se permite] gente ociosa buscar con gracia para mantenerse en este modo de saludadores»<sup>107</sup>.

Pero a pesar de éxitos coyunturales, como los obtenidos por la justicia civil en el Tucumán colonial, es muy probable que el ensayo de captura impulsado por los inquisidores llegara demasiado tarde. Lo demuestra, de hecho, la persistencia del mito del saludador en el campo ibérico durante los siglos XIX y XX<sup>108</sup>. De los tres intentos de captura del complejo del saludador analizados, es probable que en el largo plazo el mayor éxito correspondiera al más antiguo, a la apropiación del sujeto mítico ensayada por los *cunning-men* y los curanderos rurales. El segundo intento de captura, impulsado por los agentes locales de la religión oficial, quedó reducido a un número insignificante de experimentos locales. En cuanto al tercer ensayo, defendido por los inquisidores ibéricos, no pasó de ser un brillante y sutil ejercicio de agudeza intelectual.

A pesar de los denodados esfuerzos de la religión oficial, la nostalgia por la encarnación perdida, por el dios materializado, por el hombre-dios, volvía improbable la interrupción de la búsqueda, el fin de los intentos de captura de los significantes materiales que hicieran presente a la divinidad ausente, al dios desencarnado, al dios metafísico, al dios de Pentecostés, como aconsejaba, como exigía, la institución que reclamaba para sí la captura definitiva del Espíritu divino.

107. *Ibid.*, fol. 189.

108. Véase OLAVARRÍA Y DUARTE, E.: «Supersticiones españolas de medicina popular», en George WILLIAM BLACK: *Medicina popular*. Barcelona, 1982, pp. 330-33; PERDIGUERO, E.: «Magical healing in Spain (1875-1936): medical pluralism and the search for hegemony», en Willem de BLÉCOURT y Owen DAVIES (eds.): *op.cit.*, pp. 137-138; AMADES, J.: *Folklore de Catalunya*. Barcelona, 1969, vol. III, pp. 944-949; GUILLAMET, J.: *Bruixeria a Catalunya*. Barcelona, 1983, pp. 29-32.