

Antropología e Historia: un diálogo interdisciplinar

Beatriz MONCÓ
Universidad Complutense de Madrid

I

El acercamiento a lo que nos es extraño, a fin de poder explicarnos a nosotros mismos, es una de las características más notables de la antropología. Esta aproximación se realiza, en parte, mediante la convivencia con el grupo de actores sociales que queremos investigar. Al vivir con ellos, al hablar con ellos, al tratar de alcanzar sus representaciones, significados y modos de vida, conseguimos una de las metas de nuestra disciplina.

Por otra parte, en el tiempo que dura el trabajo de campo, las conversaciones con los actores se vuelven punto central, fuente importante de datos etnográficos, origen y respuesta a dudas, reflexiones e interrogantes, nuestros y de ellos. De esta manera el diálogo con los otros no sólo se convierte en el probable generador de conocimiento sino que es en sí un instrumento de exploración y un modo o camino de adentramiento a unos espacios mentales, morales y culturales que, en principio, nos son ajenos.

Pero es evidente, también, que el diálogo requiere un escenario, una disposición, una representación que ayuda al mismo fluir de las palabras, unas tablas —por así decirlo— donde los actores declaman su papel. Un papel hecho de experiencia, acción y racionalidad pero, también, de tensión, disonancia y contradicción; junto a ellos —siempre— un papel configurado por la creencia, el símbolo y la significación.

Este escenario teatralizado, directo, representación de un aquí y ahora específico, nos permite escuchar voces diferentes, ver gestos distintos, apreciar dudas y vacilaciones, alcanzar de un modo físico el acompañamiento insonoro del discurso. Es decir, el mismo convivir y dialogar como espectadores

privilegiados que formamos parte de la escena misma, nos permite convertir el metalenguaje en objeto mismo de observación.

Este puesto de honor, este poder participar activo e «in situ», nos deja ver cada cultura desplegada como un todo. Nos faculta, por tanto, para ver cómo cada grupo intenta dar sentido a su propia existencia, a sus paradojas y ambigüedades. Nos consiente captar cómo se organizan sus pensamientos y conductas, sus normas e instituciones. Del mismo modo nos facilita acceder a sus representaciones identificativas como mitos, símbolos y rituales. E incluso nos da paso para observar y reflexionar sobre su modo de construir posibles soluciones a los grandes problemas de la convivencia más diaria.

Ese estar allí que nos permite dar cuenta en detalle de tales expresiones culturales sería insuficiente si, al tiempo, no generalizásemos, comparando, con otros datos de otras culturas, si no fuésemos capaces de alzarlos mediante la contrastación con otros «otros», si, en definitiva, no diéramos cuenta de lo singular con clave de universal.

Escuchamos voces, observamos conductas, inferimos significados desde una posición tan peculiar como nuestro objeto. Al tiempo que nos autoinstrumentalizamos, nos situamos entre culturas, somos, en ese sentido, mediadores interesados —desde lo externo— en lo interno, desde lo propio en lo ajeno. Sólo desde dentro podemos captar tales modos de cultura, pero sólo podremos hacerlo con la interpretación desde fuera.

Asistimos, pues, a una reificación de la palabra. Pero la palabra, la corporeización de la misma, es imposible si no la constreñimos al marco de un texto. Esto es, la información etnográfica se convierte, generalmente, en información escrita, en un texto, es decir, la narratividad oral se transforma en textualidad. Y al hacerlo, la palabra, el discurso del actor, cambia de género y exige una interpretación propia en tanto que, como texto, conlleva una intencionalidad significativa de referencia extratextual pero, a la vez, forma parte de otros discursos (otros textos, también) que organizan, moldean y contextualizan el significado primario.

Es en esta perspectiva en la que me voy a situar para hablar de la interrelación entre antropología e historia. Para ello me basaré en un caso sucedido en el pasado¹. Los distintos manuscritos en que se reflejan los datos nos servirán de fuente etnográfica.

¹ El caso completo lo he publicado en *Mujer y demonio: una pareja barroca*. Instituto de Sociología Aplicada de Madrid, 1989.

II

En el Madrid de los Austrias, el 21 de noviembre de 1623, se colocaba la primera piedra del convento de la Encarnación Benita y que sería más conocido con el nombre de San Plácido. Un convento que, curiosamente, parece destinado a ser cuna de hechos singulares, pues hoy, casi cuatro siglos más tarde, salta a las noticias de periódicos y televisión por el descubrimiento, en su altar mayor, del que pudiera ser cadáver de Velázquez. Pero entonces era un convento más de los muchos que poblaban la capital. Quizá lo único que lo distinguía era una bonita historia de amor que corría por los mentideros de la Villa: su fundadora, Teresa Valle de la Cerda, había abrazado la Regla de San Benito después de romper su compromiso matrimonial con el todopoderoso Jerónimo de Villanueva, marqués de Villalba, Protonotario de Aragón, miembro de cuatro Consejos del Reino, caballero de Calatrava e íntimo amigo del Conde Duque de Olivares. Lo más curioso es que ambos exprometidos habían colaborado monetariamente en la fundación, un acto público al que asistió el todo Madrid y en el cual una muchacha, que luego sería allí religiosa, en pleno éxtasis diabólico anunció que Dios tenía reservados «grandes sucesos» para sus monjas.

Y la endemoniada tuvo razón. El 12 de mayo de 1624 comienzan a llegar a San Plácido las treinta mujeres que lo habitarían. Profesas y novicias desean cumplir la Regla en todo su rigor. Sin embargo, el 8 de septiembre de 1625, una religiosa comienza a dar señales de un comportamiento anormal que el prior del convento, Fray Francisco García Calderón, califica de posesión diabólica. En apenas unos meses el convento se llena de endemoniadas.

Hoy día un asunto como éste no deja de sorprendernos e inquietarnos. ¿Por qué treinta mujeres, de repente, pueden parecer endemoniadas? ¿Qué es eso? ¿Cómo se manifiesta? ¿Qué razones y de qué tipo pueden aducir los actores ante el fenómeno? Y hoy, ¿qué podemos inferir nosotros? ¿Qué significa? ¿Cómo interpretarlo?. Evidentemente muchas preguntas para tan corto espacio, pero de la mano de la antropología podemos, por lo menos, sugerir algunos caminos de respuesta. Unos datos pueden ayudarnos.

Haciendo un detallado muestreo por los manuscritos podemos saber que la fundación del convento proviene de nobles y un 25% de ellas tiene ese origen aunque, del resto, un tercio fueron criadas en la vida seglar. El convento es, por otra parte, un espacio endogámico, cerrado, en el que habitan tres grupos de hermanas y el 55,33% de las religiosas conocían, antes de profesar, a Fray Francisco. Ellas, además, son tierra abonada para la experiencia diabólica pues tres cuartas partes habían tenido diferentes contactos con el mundo místico y la mitad vivencia directa con endemoniados; de hecho, un 78,50% de las religiosas muestra una tendencia específica a desequilibrios enfermizos, arrobos y enajenaciones que se manifiestan frecuentemente con mareos, fie-

bres, v6mitos y sueños extraños.

Imaginemos la escena. Treinta mujeres maduras (29 a6os de media), encerradas tras los muros conventuales, se encuentran metidas en una vor6gine demoniaca que dirige un hombre de 52, sospechoso en su d6a de tener contactos con los alumbrados² de Sevilla y que tiene un comportamiento un tanto indecoroso para su estado (algunos vecinos le acusan de «tocamientos deshonestos») que 6l justifica con su experiencia de santiguador³. Por otra parte, el grupo se divide jer6rquicamente y a los cargos propios de orden interno (abadesa, priora, sacristana, maestra de novicias, presidenta del consejo conventual) se unen los de car6cter personal, es decir los de simpat6as y antipat6as que pod6amos resumir diciendo grupo pro y contra Teresa Valle y grupo favorecido o no por el prior Francisco.

Vemos, pues, que San Pl6cido es un hervidero de tensi6n con muchos de los problemas que caracterizan a los grupos cerrados y que han sido objetos de atenci6n antropol6gica. Pero a esta situaci6n, estructural y personalmente dif6cil y tensa, se une otra muy especial y producto de la propia posesi6n: los demonios entran en todas, pero en unas se manifiestan y en otras no. Adem6s, entre los primeros, unos ser6n poderosos y otros no y este poder demoniaco separar6 a las religiosas en lo que llamaron «confirmadoras» y «no confirmadoras». Resumiendo: que a 25 de las 30 se les manifiesta el diablo y habla por boca de las arreptas y que seis de ellas ser6n m6ximas protagonistas y, lo que es m6s importante, estas mujeres ser6n seleccionadas, precisamente, por los mismos diablos, especialmente por el jefe de ellos llamado Peregrino Raro.

Aunque no lo pueda tratar aqu6, s6 deseo dejar constancia de que el hecho de que tal diablo-jefe no fuese el de Teresa ni siquiera el de otra autoridad conventual es muy importante para entender lo sucedido. Peregrino es el demonio de Mar6a Anastasia, una mujer que en principio no pertenec6a al grupo de la priora y que durante toda su vida ha estado sometida al poder de las clases sociales, ya que antes de profesar era criada del Duque de Fr6as e incluso algunos testigos dicen que o bien su madre o bien ella misma hab6an nacido esclavas. Por otra parte Mar6a Anastasia ya conoc6a al prior (algunas declara-

² Los alumbrados tienen su origen en 1512, aunque no adquieren un contenido hist6rico y doctrinal hasta 1525 con el Edicto de Toledo. Observaban una religiosidad est6tica y negaban cualquier forma de mediaci6n entre los hombres y Dios. Finalmente, y en casos concretos, el amor divino se manifestaba con caracter6sticas humanas, sobre todo entre beatas y sus confesores, un hecho que se repite en San Pl6cido. (V6ase el cap6tulo III de *Mujer y Demonio*). Sobre este tema concreto he escrito en «Los alumbrados: secta del ayer» en *Cuadernos de Realidades Sociales* n.º 35-36, enero 1990, pp. 123-131

³ En el Barroco espa6ol era com6n la creencia de que ciertas personas ten6an facultades extraordinarias de car6cter curativo y m6stico. El santiguador curaba con oraciones y «santiguaba» el lugar enfermo, es decir, sanaba haciendo sobre el cuerpo del paciente la se6al de la cruz, lo que motivaba su consideraci6n de personas especialmente vinculadas con la divinidad.

ciones indican que tuvo relaciones «deshonestas» con él ya de seglar) e incluso había sido conjurada por Fray Francisco puesto que después de un tiempo enferma (mareos y desmayos) había sido poseída y conjurada en la fundación del nuevo convento. Teniendo esto en cuenta es interesante constatar que con su diablo esta mujer trastoca la autoridad conventual, vuelve del revés la jerarquía y se permite licencias que de otro modo no podría. En una palabra, María Anastasia, la persona, no es nadie. María Anastasia, endemoniada, es Peregrino y como tal, el jefe de demonios y religiosas.

Una vez que estas mujeres están posesas Fray Francisco las exorciza de continuo y entre conjuro y conjuro los diablos no paran de hablar y ellas de creer y copiar sus locuciones. Anuncian un apostolado femenino, una reforma de la orden, por su indicación se pintan cuadros especiales y alegóricos (uno del ángel de la guarda del Protonotario), cambian los hábitos de las monjas e incluso uno anuncia que un gran ministro (el Conde Duque) tendrá un hijo varón. Es interesante reseñar aquí que estos diablos trastocan la vida de las monjas, hacen romper la clausura, permiten tocamientos y caricias a Fray Francisco, pero nunca dicen nada en desacuerdo con la doctrina e incluso, como dicen las monjas, son «tan caritativos», que nunca les impiden cumplir las exigencias de la Regla Benita. Este comportamiento contrario al que en doctrina corresponde a una naturaleza satánica, constituye precisamente lo que las religiosas llaman «maravillas» de San Plácido.

Como era previsible, después de tres años de conjuros y locuciones, estos hechos llegan, mediante denuncia, al tribunal del Santo Oficio. El 17 de junio de 1628, Fray Hernando Núñez, Calificador del Consejo, entra en San Plácido y abre un proceso que se sentenciaría dos años más tarde. Todos los implicados, en especial García Calderón y las religiosas, fueron castigados con penas proporcionales a su participación en el caso. Teresa Valle se vio privada del voto pasivo por diez años y del activo por cuatro, debió abjurar de levi y fue reprendida y recluida por cuatro años en el convento de Santo Domingo el Real de Toledo. Igualmente se le prohibió la entrada a los conventos madrileños y, por tanto, a San Plácido.

El caso estaba cerrado y seguramente que si en él no se hubiesen visto implicadas personas importantes y poderosas como el Conde Duque y el Protonotario⁴, los demonios de San Plácido no se hubieran hecho públicos. En

⁴ He encontrado varios manuscritos en los que se comenta tal relación. Unos reales y propios de fuentes inquisitoriales y algunos otros en los que, desde perspectivas menos oficiales, se aprovecha lo sucedido en San Plácido para atacar a Olivares, el Protonotario o al mismo Rey, es decir, para rebelarse contra los abusos de poder. He escrito sobre estos temas en «Realidad y ficción de un relato histórico: una lectura antropológica». *Anales de la Fundación Joaquín Costa* n.º 5, Madrid 1988, pp. 43-57 y en «El relato histórico como metáfora cultural» en *Revista de Antropología Social* n.º 2, Madrid, 1993. Universidad Complutense, pp. 9-34

principio todo parecía olvidado: pasados los cuatro años de la sentencia Teresa Valle está de nuevo en el convento y una hermana de Jerónimo de Villanueva es ahora abadesa. Sin embargo, los rumores no paran y el Protonotario, que según sentencia del 12 de marzo de 1630 era «moderadamente sospechoso» de ser cómplice de las monjas y «fautor de herejías», presenta, el 7 de enero de 1632, un escrito ante Sotomayor, miembro por entonces de la Suprema y que llegaría a ser Inquisidor General. El 22 de julio del mismo año se le extiende a Villanueva un certificado que señala la inexistencia de causas de procesamiento⁵.

Conseguido esto el Protonotario se dedica a la rehabilitación de las monjas. Para ello se abren tres frentes diferentes: uno, en 1637, dirigido por Fray Antonio Pérez, buen amigo de Olivares; otro, en 1638, de manos del Procurador General de la Orden Benedictina y el último, en el mismo año, viene de Teresa Valle y consiste en un «memorial» de varios folios⁶ en el que ella da su versión de lo sucedido y que voy a comentar a continuación.

Hemos de tener en cuenta que el tiempo transcurrido desde los sucesos iniciales, los trámites de la Inquisición y la misma funcionalidad del escrito son variables importantes que inciden en la intencionalidad de la priora. Ella ha sido acusada, primero, de creer en la posesión diabólica; segundo, de hacer caso a las indicaciones de los demonios y fomentar «las maravillas» y, tercero, de seguir la doctrina de un fraile alumbrado. Puesto que tal es la opinión de la Inquisición, Teresa basa su defensa en refutar estos puntos.

Comienza, pues, su escrito indicando que los inquisidores malinterpretaron los hechos («vi por mi sentencia que no se habían entendido con la veracidad que sucedieron») por lo que toda la sentencia e información «fue ajena a la sencillez y limpieza de la verdadera intención en que se obró». No obstante, advierte, y es importante este aspecto de involuntariedad, no escribe el Memorial por su gusto o descargo sino «aceptando el mandato de mis superiores» que «me mandan con precepto que haga esto».

Para hacerlo Teresa cuenta con su memoria (llamo la atención sobre la titulación del escrito como «memorial»). Una memoria que ella plantea como

⁵ El caso contra Jerónimo de Villanueva no finalizó con esta exculpación. Tomando como excusa lo sucedido en San Plácido y ya caído Olivares se reabre en 1643 y no se cerraría hasta una sentencia, ahora inculpatoria, dictada el 7 de febrero de 1647. A pesar de su posición y del poder de su familia nada pudo hacerse para librarle de la prisión y restituirle su fama. Villanueva moriría como culpable el 21 de julio de 1653, pero ni siquiera en su testamento olvidaría al convento de San Plácido. Todo su proceso es una buena muestra no sólo de la estructura inquisitorial y sus procesamientos, sino del uso y abuso de las prerrogativas del Santo Oficio y sus Generales.

⁶ De este memorial existen varias copias algunas de ellas con pequeñas variaciones referentes a la adicción de palabras. Los folios varían lógicamente en función de los tamaños del papel y la letra, en los que yo he transcrito y utilizado la diferencia oscila entre dieciocho y cuarenta y tres.

exacta, puntual, rigurosa y detallada que le hará recordar todo el caso «con toda la verdad que sucedió» a pesar, dice, que haya hecho «particular estudio en olvidar todas las cosas que sucedieron». Es decir, que en realidad nos encontraremos con algo muy conocido en nuestra disciplina: sean o no conscientes de ello los informantes, la memoria rechaza y olvida unas veces y rehace y reelabora otras, es decir, interpreta siempre.

La priora se remonta en el tiempo y hace una minuciosa exposición indicando cómo a pesar de las dificultades (el famoso anuncio demoniaco en el momento de la primera piedra) el convento se fundó y las autoridades competentes enviaron a él a Fray Francisco (de nuevo llamo la atención sobre la involuntariedad de Teresa). Un hombre, dice, «con tanta opinión de letras y virtud» que todas las religiosas «rendímonos a su obediencia». Igualmente, escribe, la Regla indica que «aunque se vean acciones imprudentes» es necesaria la obediencia e incluso ella opina que tales acciones se hacían «con intención de probar nuestro rendimiento». El mensaje de la priora es claro: las monjas no eligen esa situación, no la desean, simplemente la admiten. Además tal admisión no es por gusto, sino por obediencia, por acatamiento a un superior al que no sólo aceptan y siguen sino al que «se rinden», lo que significa una imposibilidad de negación, un fin de lucha, una sumisión total, una pérdida de recursos y voluntad.

En tal estado les sorprende el diablo, y por si hubiera duda de la verosimilitud de tal posesión Teresa especifica: «vimos a una religiosa hacer tales visajes, dar tales golpes arrojando las reliquias e imágenes que juzgamos era loca». Deciden llamar al médico quien, al verla, indica que «se procurase curar con conjuros». Al empezar éstos, continúa, todos ven cómo el demonio se ha apoderado de la religiosa pues son tales «las acciones, la ferocidad del rostro... y las palabras, que nadie podía dudar». Y no dudan; muy al contrario creen en la posesión, la alimentan, la transmiten y poco a poco el convento entero estalla: se desmayan, desasosegadas, entre gritos y retorcimientos. Escribe Teresa: «El alboroto, los visajes, el querer echar corredores abajo, el meterse en el invierno entre la nieve, descalzas y destocadas, el ponerse los cuerpos tan pesados que entre muchas no podían sacar a una... casi no dormir. Otras veces se ponían los cuerpos tan ligeros que parece que volaban... tenerlas (los demonios) en cruz, hincadas de rodillas y en el aire»

Recapitemos un momento y volvamos al principio. Una religiosa, de repente, sin más, tiene tal comportamiento que las compañeras juzgan que «era loca». Y es curioso el empleo del verbo; no creen que «estaba» loca, sino que «era loca»; lo que indica un saber previo, un conocimiento de antecedentes personales de esa mujer que lleva al grupo a pensar que está en su ser, en su naturaleza, la causa del mal. Y efectivamente la primera endemoniada era una mujer que, según los vecinos, había tenido problemas de salud y según algu-

nas monjas ten6a accesos de car6cter en los que agradec6a la «dejasen como a loca». Pero, al tiempo, recuerdo que en el convento hay un alto porcentaje de mujeres que saben c6mo es la manifestaci6n de una posesi6n diab6lica y que incluso una de ellas (Mar6a Anastasia), muy claramente, la hab6a padecido. Si a esto unimos lo expresado al final de la cita vemos que ante determinadas conductas, es decir, ante especiales acciones, se6ales y palabras, todos reconocen lo que ven porque todos saben qu6 deben estar viendo. Es decir el conocimiento previo, lo que podr6amos llamar cultura de la posesi6n no era en la 6poca algo exclusivamente doctrinal, sino que formaba parte de su ethos espec6fico, de un conjunto creencial, moral y teol6gico que defin6a a hombres y mujeres barrocos⁷.

Pero a6n hay algo m6s. La posesi6n diab6lica lleva aparejado un vocabulario del cuerpo que provoca a los sentidos y que se transforma, en tanto que significa, en un relato encadenado mediante la experiencia de cada una de las posesas. Arrojar las reliquias, darse golpes, hacer visajes, correr, destocarse etc. supone que cada brazo, ojo, pierna o cabeza vehicula un mensaje; implica, por tanto, que cada cuerpo, en solitario y en conjunto, est6 escribiendo un cap6tulo de la historia de la posesi6n. Una historia, adem6s, cuya clave es la uni6n de contrarios, lo ambiguo y lo extraordinario: las monjas no descansan pero no paran, los cuerpos son pesados y ligeros, en invierno se descubren como si no tuviesen fr6o y en el aire pueden hincarse de rodillas. Su cuerpo, expresi6n misma de la posesi6n, se hace incorp6ral en tanto no se sujeta a la normalidad de la naturaleza. Su cuerpo es la viva expresi6n de la anomia, es el demonio, es el mal.

Estas citas anteriores nos hablan, tambi6n, de palabras. Pero no de palabras cotidianas sino de un lenguaje no habitual, extraordinario y que ni siquiera es posible en la imaginaci6n. Todas las religiosas hablan cuando est6n endemoniadas de modo que su cuerpo y su voz son veh6culos de manifestaci6n diab6lica tal y como apuntaba anteriormente. Pero si eso es com6n a todas las posesas, no lo es tanto que por boca de las confirmadoras endemoniadas los diablos obren «maravillas». Unos ejemplos ayudar6n a entenderlo.

«Rehusando unas de las confirmadoras recibir la comuni6n un d6a, no s6lo la exhort6 Peregrino a recibirla sino que la reprendi6 e hizo fuerza con las manos abri6ndole la boca y haci6ndole derramar sangre hasta que con efecto comulg6».

«Una vez dos de ellas, estando manifiesto el demonio y enteramente arrebatadas... se llegaron al altar donde estaban en una caja de cristal

⁷ De ello escribo en *Mujer y Demonio* (o.c.), especialmente en el cap6tulo I. Puede verse tambi6n *Demonios y exorcismos en los siglos de oro* de C. Lis6n. Akal. Madrid, 1990.

las formas y levantaron de las dos puntas de la caja con indecible decencia y reverencia y lágrimas y enfurecido después los espíritus clamaron que les había sido el máximo tormento»⁸

Pensemos en las citas y veamos como en ambas encontramos dos aspectos interesantes, es decir, un comportamiento diabólico de manual y otro, paradójico en tal ser, que constituye parte de la «maravilla». En la primera cita estamos ante un hecho común en cualquier poseso: se rechaza la proximidad de lo divino. Lógico, entonces, que la endemoniada no quiera comulgar. En el segundo caso, y por el mismo motivo, es razonable que los espíritus se duelan de su tormento. Sin embargo, lo que ya no es tan esperable dentro de las pautas del modelo-posesión⁹ es que los diablos consientan que sus cuerpos físicos (las religiosas) se acerquen a lo divino y que además lo hagan con «indecible decencia y reverencia». Y, desde luego, tampoco es habitual (primera cita) que sea satanás quien obligue a comulgar a una posesa aún a costa de violentarla o, lo que es más, violentar el cuerpo de otro diablo. Pero aún no hemos terminado: démonos cuenta que todo sucede no en un contexto de «acercamiento» al ámbito divino sino con las formas sagradas y en el momento de la comunión, es decir, con la misma divinidad, con el cuerpo de un Dios que se introduce en el del mismo Demonio. Estamos, pues, ante un solapamiento, una fusión, una comunidad interna, íntima y simbólica de dos naturalezas antitéticas. Realmente, una maravilla.

Existe, sin embargo, otra perspectiva en el caso. El Santo Oficio puede creer o no en la posesión diabólica. Será lo primero siempre y cuando las conductas y las palabras se mantengan en los límites del modelo doctrinal. Un demonio tiene una naturaleza peculiar y característica, y así debe hablar y comportarse. Toda acción y todo discurso que no se atenga a esas normas es simplemente, y en el mejor de los casos, pura ficción y embeleso. Si además, como aquí ocurre, se mezcla con un comportamiento embaucador y falaz y con un lenguaje que recuerda al del propio iluminismo, para los inquisidores es claro: nos hallamos ante un caso de heterodoxia alumbrista.

Resumiendo, hay que tener en cuenta cómo donde ellas ven «sucesos extraordinarios» los censores ven «soberbias mentiras», donde ellas aprecian

⁸ Corresponde a la sentencia de Francisco García Calderón, en la que se relatan pormenorizadamente lo declarado por el fraile ante el Tribunal de la Inquisición.

⁹ Pueden verse los libros mencionados en la nota 7 y así mismo los muchos libros de doctrina que circulan por la época como los de Ciruelo, Castañega, Navarro y Noydens. M. De Certau (*La possession de Loudun*, París, 1980) A. Huxley (*Los demonios de Loudun*, Barcelona, 1980), R. Mandrou (*Possesion y Sorcellerie au XVIIeme siècle Paris*, 1979) o R. Villeneuve (*La mystérieuse affaire Grandier*, París 1980) nos pueden servir para entender la generalidad del modelo. Algunas de sus características más llamativas han sido tratadas en la novela (Dumas, Vigny o Blatty) y en el cine (Kawalerowicz o Ken Russell).

comportamientos inimaginables, ellos ven actos de ficción y embaucamiento, allí donde ellas oyen «maravillas» los comisarios escuchan proposiciones heréticas.

Ante esto, no es extraño que Teresa Valle, en su Memorial, no sólo trate de probar los demonios mediante lo anormal de sus conductas, tal y como hemos visto, sino que, a las claras, afirme bravamente que lo que allí sucedió no era «embuste y embeleso... para lograr fines de vanagloria». Es más, contraataca argumentando que «para ganar los ánimos de los de afuera mal embeleso era decir que estaba endemoniada, pues les daba más motivo a que huyesen de mí y no me buscasen» y que incluso —afirma categórica— «nunca he dado razón para afirmar que lo eran (diablos) con embeleso y mentira».

Es importante entender que la defensa de Teresa sólo puede sostenerse en dos hechos: en la realidad de sucesos extraordinarios (llámense como se llamen) que suceden paralelamente a su gusto y voluntad y en su voto de obediencia. Desde la primera perspectiva ella deja claro (recordemos que de otro modo lo hizo ya al hablar de los gestos y acciones de las posesas) que «las acciones y palabras que decíamos cuando estábamos poseídas del mal espíritu, no fueron libres y de propio albedrío, sino forzadas y compelidas a decirlas por causa interior y superior a nuestras fuerzas».

Sentadas estas bases la priora repasa cada uno de los aspectos de la acusación: escribir lo que decían los demonios y confirmarlo, el famoso apostolado, la segunda redención, etc. Y aquí encontramos a una Teresa muy hábil que primero escribe: «¿Qué tengo yo que ver en lo que el demonio decía, aunque lo dijese por mi boca?». Es decir, con apenas una frase, asienta la verdad de la posesión puesto que es el diablo quien habla y reafirma su involuntariedad puesto que utilizaba su boca. Esta separación tajante demonio-endemoniada es un golpe maestro. Tanto, que líneas más abajo ante otra acusación, vuelve a repetir muy sagazmente: «el mismo cargo me descarga, porque si el demonio lo dijo ¿qué culpa tengo yo?». Ella, como priora que fue, puede responder. Como posesa carece de culpa, sólo fue un objeto.

Sin embargo, la acusación de las confirmaciones por medio de la Sagrada Forma es un asunto peliagudo que roza la herejía. Y Teresa lo sabe. De ahí que comience su explicación diciendo que querría «llorar siempre» al pensar que «Nuestro Señor permitiese, en esta su casa, cosas semejantes». Apreciamos cómo aún no ha entrado en materia y ya se exculpa: realmente, todo ha sucedido no por su gusto, sino por el de Dios que lo ha consentido. Y es llamativo que éste, además, sea el mismo pensamiento de los diablos puesto que «dijo aquel demonio (se refiere a Peregrino) que le había mandado Dios que hiciese treinta y tres confirmaciones», añadiendo más tarde «no habíamos de poder comulgar sino era como comulgaba aquella religiosa en quien él estaba, que aquello lo ordenaba Dios así».

Las palabras de Teresa no son inocentes, aunque sí repetitivas. A lo largo de folios y folios leemos «Dios lo quiso así», «Dios lo permitió», «haber permitido Dios un trabajo tan grande en mi convento», «era la voluntad de Dios». Es decir, por una parte, ella —como es habitual— no tiene culpa de ser vehículo diabólico; por otra, el mismo demonio es emisario de Dios y como tal confirma todo lo que sucede, luego, en realidad, Teresa se mantiene en el límite doctrinal cuando significa que el Todopoderoso es quien finalmente ha consentido todo el asunto. Yendo más allá, nosotros podemos inferir que Teresa, muy hábilmente, está haciendo notar que involuntariamente ella ha sido un instrumento de la divinidad, un peón para sus misteriosos planes.

Pero tal disculpa no puede sostenerse en el tercer aspecto de la acusación: su proximidad a la doctrina de los alumbrados. Por ello, la priora utiliza la clave que ha venido insinuando a lo largo de todo el texto. Recordemos que se habían «rendido» a la obediencia de Fray Francisco y ese rendimiento adolece, otra vez, de voluntad y criterio. Ella, como buena religiosa, se acoge a su voto, sin más. Por tanto, si en algo se ha equivocado ha sido en no discernir movida de su afán por cumplir la Regla.

Sin embargo este terreno es resbaladizo y ella es consciente de ello. Quizá esa es la razón por la que en otros aspectos de la acusación se ha detenido pormenorizadamente y en éste va muy ligera y lo finaliza en apenas seis folios. Es importante constatar también, que en ellos el lenguaje se transforma y asistimos a una verdadera profusión de hipérbolos que tratan de asentar y apuntalar lo que está diciendo.

Así, acusada de creer que los besos y caricias «libidinosos» eran camino de perfección, exclama impetuosa: «esto lo niego todo, porque juro, debajo de todos los juramentos que se pueden jurar, que tal cosa no oí jamás». Fuerza, decisión, energía, firmeza. Esas son ahora sus mejores armas, las que le permiten escribir «aun ignorancias no confieso, imprudencias sí».

Imprudencias, falta de atención propias —dice— hacia una persona, Fray Francisco, que era de «trato tan llano que a todas las llamaba de tú y tomaba las manos y llegaba al rostro», aunque —se apresura a añadir— «con tanta compostura y tanta sinceridad que junto a la grande opinión de santo que tenía a nadie vi jamás que reparase en ello; esto lo he visto hacer a muchos religiosos santos sin que jamás haya imaginado que había en ello átomo de pecado».

Es lista Teresa. Vemos cómo, lentamente, llega a lo que quiere. No niega las caricias (que habían quedado muy probadas en los juicios) sino la función y la intención de las mismas. Es decir, son caricias, sí; pero propias de un trato llano, no libidinoso. Son sinceras, con compostura, luego no son obscenas ni pecadoras. Además, remata, el pecado sólo está en los ojos de quienes ven,

esto es, el posible yerro de una conducta no lo da el hecho en sí, sino la interpretación, puesto que ella había visto a otros «santos» hacer lo mismo y jamás lo había interpretado bajo la óptica del pecado.

De ahí, pues, que Teresa se atreva incluso a juzgar que hubo quien «con malicia nos miraron» y que en realidad sólo Dios «sabe la intención más secreta del corazón». Las cosas —nos viene a decir— se interpretan y es la exégesis la que define la naturaleza del hecho. Y nosotros sabemos que, bajo ciertas condiciones, lleva toda la razón.

La priora, una y otra vez, se defiende con los mismos argumentos: «al Padre me sujeté y prometí obediencia». Luego, sólo es culpable de obedecer ¿hay mal en ello?. Por si no hubiera bastante añade «siempre daba gracias a Dios que me lo había dado», con lo que el círculo se cierra; de nuevo es el Todopoderoso responsable último de los sucesos de San Plácido.

En los folios vemos cómo, poco a poco, Teresa repasa lo doctrinalmente escabroso, alegando hasta la saciedad su obediencia y su inocencia. Finalmente se vuelve de acusada a acusadora e indica claramente: «estaban los cargos que me pusieron con tal trabazón, que oídos parecen unas maldades horribles». Ya no estamos sólo ante una interpretación peculiar de los jueces sino ante una verdadera mala intención. A pesar de ello, se encuentra obligada a seguir con el tema, haciendo ahora de exégeta. Así, dice la priora, el Padre enseñaba algunas cosas desde una perspectiva de «filosofía natural»¹⁰; si decía piropos («mi reina», «mi chiquilla») era a todo el conjunto de las religiosas, no a ella en solitario; si le daba «bocados mordidos» (es decir trocitos de comida ya masticada) era porque ella padecía del estómago, y si le ponía las manos en él o le tocaba una pierna era por su oficio de santiguador y a fin de devolverle la salud.

Es ahora Teresa quien explica e interpreta la intencionalidad de las conductas. No hay «torpezas», como dicen los inquisidores, y ello es «tanta verdad» que se dejará «hacer pedazos antes de negarla».

A continuación Teresa entra en otros aspectos referentes a su salud (la acusación indica que sus ayunos eran fingidos para causar impresión de misticismo y santidad) y a las visiones que había tenido durante la posesión (ángeles guardianes, el hijo de Olivares etc.). El ritmo del texto vuelve a cambiar y ahora se ralentiza. Teresa tarda media docena de folios en tratar una dolencia y un anuncio, lo que conlleva que no asistimos a un mero relato de una enfermedad sino que revivimos con ella tan crucial momento. La sensación opresiva, de angustia y de dolor que ofrece la mención específica de «enfermedad»

¹⁰ Así denomina Fray Francisco a enseñanzas del tipo a que un hombre y una mujer no deben sentir vergüenza de verse desnudos, muy al contrario, puesto que es más natural que la desnudez entre dos hombres o entre dos mujeres.

(tres veces), los síntomas dolorosos y repugnantes que les son propios (otras tres veces), las fiebres y calenturas (dos veces), las dolorosísimas sangrías (cuatro veces), los vómitos (cinco veces) y las referencias explícitas a la muerte (siete veces) consiguen una representación casi gráfica de su enfermedad y desde luego nos lleva a sentir lo que ella pretende del lector: una verdadera compasión por su sufrimiento.

En estos folios encontramos un lenguaje reposado que se traduce en el alargamiento de los periodos sintácticos. Al tiempo, se combinan perfectamente los modos y tiempos verbales y profusamente se hace utilización de los infinitivos, con lo que se lleva al lector a una cierta abstracción puesto que no sabe, a ciencia cierta, de que persona concreta se está hablando (ir y mirar la porcelana del vómito, decir que había comido, etc.). El recargamiento y la densidad de las frases es, también, una nota continua en estas páginas, representándose mediante una acumulación de tiempos verbales que resulta abrumadora. Y es interesante la complementariedad entre los pretéritos indefinidos, evocadores de pasado, y los presentes, para indicar al lector cómo los hechos ya han sido, pero los sentimientos de la priora están siendo, son de ahora, están vigentes.

Tal es la vigencia de sus afectos que, con fuerza, arremete contra todo aquel o aquella que haya hecho una declaración en su contra; siguiendo este hilo encontramos que «tacha», precisamente, a los componentes del otro grupo del convento. Las divisiones de San Plácido, realmente uno de los detonantes de la posesión, siguen vigentes para Teresa más de doce años después.

Seguidamente indica que no responde a otros cargos y cosas por no alargar y «porque el tiempo las ha borrado de su memoria». Haciendo gala de haber vivido como buena cristiana y en «favor de la cristiandad y aumento de la religión católica», la priora «suplica humildemente» un ejercicio de misericordia y justicia que se traduzca en una revisión del caso y una rehabilitación de las religiosas.

Basándose en un defecto de forma el Tribunal del Santo Oficio ordenó a diez nuevos calificadores un nuevo estudio del caso. Finalmente, el 5 de octubre de 1638, se dicta una sentencia exculpatoria para las monjas de San Plácido.

Por nuestra parte hemos ido comentando algunos aspectos significativos del Memorial. En él nos han sido narradas experiencias específicas, retazos de vidas de un conjunto de personas que se han hecho presentes mediante los textos, y de las cuales nosotros hemos elegido a la priora Teresa Valle. Tras nuestra selección, ella se vuelve «informante privilegiado» y nos narra parte de su «historia de vida», con lo cual nosotros estamos ante dos aspectos importantes: tenemos un texto escrito en primera persona y, además, autobiográfico.

Este marcado acento personal conlleva una mayor proximidad entre quien lo escribe y quien lo lee, es decir, el relato genera una mayor relación empática entre ambos sujetos, algo que, como sabemos, es importante para la disciplina antropológica.

Además, este tú a tú busca un mayor índice de credibilidad mediante la intimidad y la complicidad que se genera entre el narrador y el lector. Los relatos en primera persona desdibujan el papel; esto es, hacen olvidar a quien lee que existe una distancia vivencial entre él y el autor o, dicho de otro modo, estas narraciones, tan próximas al lenguaje coloquial, nos obligan a «sentir con» quien escribe por el empleo tan reiterado de los pronombres personales, con la implicación a la que estas formas gramaticales obligan, y la escenificación de vivencias directas.

En otro sentido —como decía— no estamos ante un relato de ficción, sino ante una autobiografía, ante una historia de vida. En este caso, la memoria va reconstruyendo la propia existencia pero, tal y como escribió Simone de Beauvoir «la hermosa historia de mi vida se convirtió en falsa a medida que la contaba». Dicho de otro modo, y refiriéndonos a nuestro caso, Teresa, en tanto que narradora, no podrá escapar de su presente para recuperar todo su pasado. La mujer de 1637 no es la de 1625-28. En el momento del Memorial no sólo está en plena madurez (aproximadamente 36 años) sino que su papel ha variado; ya no es priora del convento, ha sido privada del voto activo hasta hace apenas dos años y aún no ha recuperado el pasivo. Durante cuatro largos años esta mujer ha sufrido alejada de su convento, de su familia, de sus amigos, de su orgullo y hasta de su honor. Esta mujer, noble, culta, con redes fuertes de relación, orgullosa de su fundación y de su propia vida ha pasado por juicios, sentencia, castigo y descrédito. Difícilmente puede ser la misma. Pero ahora, de nuevo, se prepara para la última batalla, sabiendo, además, que está respaldada por sus amigos y superiores. Teresa, por tanto, no escribe sólo sobre un periodo de su vida sino sobre la interpretación que ella ha construido sobre el mismo. En definitiva, esta mujer está creando una realidad nueva, diferente a la que tuvo en su día, a pesar de que una y otra sean sus realidades, al igual que lo fue, para ella, la realidad de la Teresa-posesa.

Muy sucintamente, y desde una perspectiva general, hemos visto cómo un grupo de mujeres que han dedicado sus vidas a la religión entra en un convento. Cada una de ellas tiene tras de sí unas circunstancias específicas así como unas determinadas perspectivas de futuro. Tras los muros la vida continúa y con ella los deseos, pasiones y esperanzas que a todos, en un momento dado, nos pueden ser comunes. La creencia en el síndrome demoníaco, con todo lo que ello implica, sirve de detonante para la construcción de una realidad nueva. Cada una es su demonio, y con él y mediante él participa en un profundo drama en el que las sensaciones físicas y ansias espirituales se dan la mano.

La posesión diabólica, multivalente y plurifuncional, se hipercodifica simbólicamente señalando varios caminos de exploración hermenéutica, algunos de los cuales hemos seguido aquí.

Lenguaje, imaginación y creencia, individuo y grupo, se interrelacionan para unir lo subjetivo y objetivo, la idea y la acción, y crear juntos una realidad plurisignificativa. La cotidianidad, el paso diario de la vida y nuestra experiencia de ella, se configuran así como una realidad interpretada que nos permite pensarla con coherencia. De ahí que hayamos visto con el Memorial cómo, a través del tiempo, un sujeto se interpreta y reinterpreta. En realidad, lo hacemos todos. Teresa-monja, Teresa-priora, Teresa-posesa, Teresa-demonio, Teresa-rea, Teresa-recuerdo, no son sino caras de una mujer, de un tiempo y cultura determinada, que ha gozado y sufrido, construido e interpretado todas sus experiencias. Todas ellas son, también, partes de un proceso común a todos nosotros puesto que interpretamos, desde muchas atalayas, nuestra propia vida, nuestras realidades y las de los demás.

El texto que hemos visto, sus co-textos también, dicen unas cosas y significan otras, a la vez que reflejan no sólo las diferentes voces que hablan en ellos sino la cultura de una época. Desde esta perspectiva, los textos nos están hablando de unos actores socio-culturales, de sus instituciones, de sus construcciones mentales, de sus creencias, símbolos y realidades y de cómo éstas se configuran para alertarnos sobre problemas existenciales, de pasiones humanas, de relaciones intergénero, de imbricaciones y usos del poder y la autoridad y, finalmente, de las diferentes máscaras con las que se puede disfrazar el mal.

III

Con los folios anteriores, sirviéndome de un caso histórico y mediante una mirada antropológica, he pretendido mostrar cómo historia y antropología pueden acercarse más de lo que comúnmente creemos. Un clásico como Needham advertía hace tiempo sobre la «iridiscente metamorfosis de la antropología» e incluso más recientemente Geertz bautizaba esa flexibilidad de límites como el «desdibujamiento de los géneros». No pretendo sin embargo borrar las líneas que separan ambas disciplinas, sino mostrar dónde y cómo se cruzan e incluso apuntar que las fronteras que las separan son más porosas de lo que a simple vista parecen.

La idea no es nueva. Hace ya muchos años que Evans-Pritchard veía un futuro en el que las dos ciencias sociales debían entrelazarse si querían seguir existiendo; y nombres como Steward, Kroeber, Gluckman, Nadel, Shalins, Fernández y Cohen, por citar sólo unos nombres de fuera de nuestras fronte-

ras, confirman lo fructífera que puede ser la interdisciplinariedad de antropología e historia ¹¹.

En realidad y en cierto modo las encontramos unidas. En cada diálogo interpersonal, en cada una de las palabras de los actores sociales hay retazos de historia. A decir verdad las diferentes voces que se escuchan en el transcurso de un trabajo de campo son historia además de historias. Cada ser humano es porque se recuerda, y al hacerlo narrativiza, actualiza y hace presente lo que fue su pretérito. En este sentido, tanto la memoria individual como la colectiva se expresan en un hoy; son interpretaciones y reinterpretaciones de un ayer que ya ha sido. Bloch y su idea de aplicación de un método regresivo apuntan esta línea: el pasado se alcanza desde el presente.

No creo, por tanto, que haya una separación tajante entre el pasado y lo que llamamos presente. El antes y el después son semejantes y, además, se interrelacionan hasta en su misma transformación. En este sentido, como afirmaba Benedetto Croce, toda historia es historia contemporánea. Desde esta perspectiva, la historia no tiene un movimiento lineal, ni siquiera predecible. Sus movimientos —múltiples— no son ni iguales ni equivalentes, ni en sus formas ni en sus tiempos.

Sin embargo, antropología e historia no son iguales. Ambas se asemejan, se ayudan, en ocasiones se entrecruzan, pero ambas se distinguen. La mayor diferencia viene, de nuevo, por lo más característico de nuestra disciplina: la experiencia de la palabra directa, la convivencia con el actor social, el estar allí.

Ya dije al principio que la antropología pretendía, entre otras cosas, un acercamiento locotemporal a la alteridad. Pero la distancia en el tiempo o espacio es también una seña histórica. Ambas someten a lo ajeno a un minucioso estudio que explique su propia diferencia, su extrañamiento, e inclusive la oportunidad, azar o contingencia que le es peculiar. En este sentido la otredad se manifiesta tanto en la palabra hablada como en la escrita, es decir, antropólogo e historiador se siente interpelados por textos (etnográficos en el primer caso e históricos en el segundo) que deben ser desvelados en su sentido e intencionalidad.

No quiero decir que tales textos sean fuentes u orígenes de cualquier interpretación. No defiendo aquí la inestabilidad de sentido en el texto, tan querida a Derrida, ni el que un texto pueda dar lugar a un flujo ilimitado de lecturas interpretativas. No obstante, sí señalo que los textos son algo vivo en tanto en cuanto se puede penetrar en ellos y observar cómo revelan significado, intención, valor y generalidad. Los textos informan, y hay que leerlos para entresa-

¹¹ En España existe también una cierta tradición al respecto en la que destaco a C. Lisón, I. Terradas, J.A. Fernández de Rota y B. Ares. Buena parte de mi producción sigue también esta línea de antropologización de la historia.

car los datos que ofrecen. Pero los textos también hablan y hay que saber escucharlos, preguntarlos y desmenuzarlos.

Los textos, sin embargo, no dan todo lo que pueden de una vez por todas. Tienen silencios, huecos y, algunas veces, datos falsos por error o intención. A pesar de ello, esta mudez textual, estos vacíos, e inclusive esas ficciones e irrealidades no son escollos a sortear sino faros que deben guiar nuestra misma investigación e interpretación no sólo al preguntarnos la razón y motivos de su existencia, sino al exigirnos la búsqueda de otros datos que nos permitan llenarlos, contextos nuevos que les dé opción de hablar, mensajes verdaderos e importantes que estén siendo vehiculados por lo falso.

Un texto es una imagen cultural, a veces una metáfora oblicua y distorsionante de la cultura de la que surge. Por ello, antropólogo e historiador deben leer los textos en referencia a los valores y patrones culturales que los sustentan, pero siempre trascendiéndolos al mismo tiempo. La interpretación de un texto es un reto que necesita imaginación, no sólo experiencia y conocimiento interdisciplinar. Sin embargo, el reto debe ser cauto, consciente, admisible y posible, no un salto al vacío. Tal y como sostiene Eco «si hay algo que interpretar, la interpretación tiene que hablar de algo que debe encontrarse en algún sitio y que de algún modo debe respetarse»¹². Quizá nuestra tarea, al unir historia y antropología, sea encontrar ese algo.

RESUMEN

En 1625, bajo el reinado de Felipe IV, las monjas del convento madrileño de San Plácido protagonizaron un extraordinario caso de posesión diabólica. Demonios, religiosas, frailes e inquisidores compondrían juntos un extraño suceso en el que se mezclarían religión y política, misticismo y heterodoxia, ficción y realidad. Desde categorías, claves y perspectivas antropológicas nos acercaremos al contexto histórico y cultural de la época para tratar de explicar aquello que nos es extraño. Así, utilizando los datos históricos como etnografía, devolviendo la voz y el protagonismo a los sujetos y hechos del pasado, veremos cómo la hermenéutica del texto puede ser uno de los puntos de unión de la investigación antropológica e histórica.

ABSTRACT

In 1625, under the reign of Felipe IV, the nuns of a convent from Madrid, called «San Plácido», played an extraordinary case of diabolical possession. Demons, religious, friars and inquisitors would compose together a stranger event in which they

¹² *Interpretación y sobreinterpretación*. Cambridge U.P. 1995. P.47.

would mix religion and politics, mysticism and heterodoxy, fiction and reality. From categories, keys and anthropological perspectives we will approach to the historical and cultural context of the time in order to try to explain those that it is strange to us. So, using historical data like ethnography, returning the voice and the importance to the people and subjects of the past, we will see how the hermeneutics of the text is able to being one of the points of union of the anthropological and historical investigation.