

Cuerpo y blasfemia en Cataluña (siglos XV-XVIII)¹

Body and blasphemy in Catalonia (XV-XVIII centuries)

Martí Gelabertó Vilagran

UFR des Sciences du Langage, de l'Homme et de la Société
Faculté des Lettres et Sciences Sociales de Besançon
Université de Franche-Comté

RESUMEN

El lenguaje blasfemo era una práctica social que gozaba de una vigorosa vitalidad entre una ingente cantidad de personas en el marco cultural de la Cataluña del Antiguo Régimen. Las blasfemias antropomórficas —verbales y gestuales— dirigidas a vilipendiar los órganos corporales de Dios y del resto de las figuras celestiales del panteón cristiano ocupan un lugar privilegiado dentro del vocabulario transgresor del pueblo. Expresiones vivas de una sacralidad religiosa popular que vulnera abiertamente la ortodoxia cristiana y que la Iglesia institucional procederá a desvalorizar hasta llegar a su completa desaparición en su estratégico programa de disciplinamiento moral católico empezado a fines de la Edad Media.

Palabras clave: Blasfemia, Injurias, Juramento, Religiosidad.

SUMMARY

The profanity was a social practice which enjoyed a strong vitality from a vast number of people in the cultural framework of the Old Regime Catalonia. Anthropomorphic profanity –verbal and gestural– focused to vilify God bodily organs, and so the rest of the christian pantheon of celestial figures, occupy a privileged position within the transgressive people's vocabulary. Living expressions of popular religious sacredness that openly violates christian orthodoxy and that institutional catholic Church will proceed to devalue until its complete disappearance in its strategic program of catholic moral discipline started in the late Middle Ages.

Key words: Blasphemy, Insult, Oath, Religiosity.

¹ Este trabajo es fruto de una investigación más amplia beneficiaria de una beca postdoctoral de la Secretaría de Estado de Universidades e Investigación del Ministerio de Educación y Ciencia (EX2004-0257), realizada en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París (EHESS), Centre de Recherches Historiques, Groupe d'Etudes Hispaniques, dirigida por el profesor Bernard Vincent.

La blasfemia constituye una faceta indisociable del lenguaje cotidiano de la población preindustrial europea en sus más variadas vertebraciones culturales. El conocimiento del vocabulario, semántica y contenido morfológico de las palabras blasfemas es una de las claves para comprender en profundidad la lógica del pensamiento de las diversas categorías sociales urbanas y rurales de la Europa medieval y moderna. El análisis del corpus lingüístico de las expresiones y frases contrarias a la fe cristiana permite desentrañar y sacar a la luz aspectos tales como el proceso evolutivo de la historia de la lengua, la historia de las interrelaciones entre la cultura docta y la cultura del pueblo, la historia urbana y rural a partir de las expresiones orales de la calle, la historia de los sentimientos del honor, la venganza y la vergüenza, entre otros. Campo científico situado en una intersección de caminos entre la filología, la antropología y la historia social, los diversos análisis interpretativos del fenómeno son fuente de reflexión historiográfica². Dentro de esta vasta parcela de erudición científica, este estudio se ceñirá al análisis de las expresiones verbales de carácter blasfemo generadas por el sistema cognitivo-lingüístico de la gente (semántica, léxico gramatical) —y del código de gestos que a menudo las acompañaban— dirigidas a vilipendiar los órganos corporales de las figuras celestiales del panteón cristiano en el marco cultural de la Cataluña de los siglos XV-XVIII. Unas manifestaciones que revelan la lógica interna de una sensibilidad religiosa transgresora al orden divino en tanto que parte consustancial de la espiritualidad y sociología popular.

DEFINICIÓN DEL TÉRMINO

La primera dificultad que se presenta a la hora de abordar la problemática de la historia cultural de la blasfemia es precisar los límites definitorios del propio vocablo dentro de la terminología de agresiones verbales (insultos, injurias, juramentos) coexistentes en la sociedad preindustrial de la Baja Edad Media y principios de la Edad Moderna. Esta dificultad se explica por las distintas apreciaciones de carácter cultural implícitas en los vocablos de la agresión oral y por las diferentes situaciones y niveles de lenguaje en que son pronunciadas (jurídico, coloquial...).

Etimológicamente hay diferencias substanciales en el vocabulario de la violencia verbal. La etimología de *insultar* procede de la partícula introductiva *in* (contra) y del verbo latino *saltare* (saltar). El sustantivo castellano *insulto* tiene el significado de «ataque» o «ultraje» al prójimo por medio del acto o la palabra. En expresión figurada, «saltar encima de alguien» con intención de atacarle en sentido lingüístico. Insultar es un «acto de lenguaje» que irrumpe en situaciones de exceso y tensión emocional, atribuyendo a un tercero un valor negativo bajo forma de sintagma nominal (Fisher 2004: 53). Por su parte, la palabra *injuria* viene del latín *iniuria*, término que indica una injusticia, un acto contrario a derecho en que la persona agresora es imputada judicialmente.

² Para un conocimiento detallado de la temática ver: Cabantous (1998), Casagrande y Vecchio (1991), Darteville (1993), Delumeau (1989), Leveleux (2001), Viswanathan (1995), García Bourellier y Usunáriz (2006), Queipo de Llano (1999), Santana Molina (2004), Flynn (1995), Gelabertó (2008), Boeglin (2003), Lefranc (1976) y Nash (2007).

En la práctica ambos conceptos tienden a confundirse en un conglomerado heterogéneo de nociones para definir la agresión verbal: calumnias, insolencias, difamaciones, agravios, etc. La característica común en los insultos y las injurias es la transgresión de lo prohibido, la quiebra de tabús sociales, en particular las alusiones a las deformidades del cuerpo, enfermedades, materias fecales y sexualidad de la persona cuyo honor es mancillado. También son frecuentes las comparaciones con animales considerados viles —especialmente el cerdo— y sectores sociales de diferente raza, etnia y religión (judíos, moriscos) que cuestionan la pureza racial y religiosa de la persona injuriada. El concepto de *blasfemia*, en su uso común, adquiere todas estas características añadiéndose la capacidad de poder vehicular a través de ella una expresión de ofensa a la divinidad suprema extensiva a toda su corte celestial (Fisher 2004: 54).

El término *blasfemia* procede etimológicamente del verbo griego *blaptein* (dañar, perjudicar) y del vocablo *phène* (palabra). La voz genérica «blasfemia» indica un ultraje verbal de índole variada. Frecuentemente consiste en atribuir a Dios actos o imperfecciones contrarios a su naturaleza divina, negar su perfección absoluta, hablar con desprecio de sus obras, añadir epítetos despectivos a su nombre o hacerle reproches. El lenguaje blasfematorio es comúnmente manifestado a través de la voz y del escrito, y en menor medida por medio de expresiones gestuales. Dentro de la teología cristiana, la blasfemia es la palabra o expresión injuriosa dirigida contra Cristo, la Virgen María, los santos o las cosas sagradas en su relación de dependencia hacia el Creador. Según los cánones teológicos pueden ser también expresiones blasfemas de tipo simple las maldiciones dirigidas contra las personas o animales con intención de ofender a la divinidad celestial. La blasfemia puede ir acompañada de juramento, en el sentido de afirmar o negar alguna cosa poniendo por testigo a Dios. Para la Iglesia, el incumplimiento de un juramento equivale siempre a cometer perjurio y a blasfemar³. En la sociedad cristiana medieval Dios es el testigo de los juramentos, ya que la naturaleza humana es demasiado débil como para garantizar el cumplimiento de todo aquello que se jura (Carrasco Manchado 2007). El acto de jurar va asociado a menudo con exclamaciones de ira, reniegos y blasfemias dirigidas al panteón celestial con desposeimiento simbólico de su valor sagrado (Madero 1992: 26). A este respecto, el lingüista francés Emile Benveniste (1974: 254) señala que el juramento es «la manifestación blasfematoria por excelencia».

TEOLOGÍA MORAL Y BLASFEMIA

Durante la Alta Edad Media la blasfemia era considerada una acción transgresora de los mandamientos de la ley de Dios, inscrita dentro de los pecados capitales de la cólera y la gula. Los vocablos pecaminosos y los excesos gastronómicos se asociaban frecuentemente con las palabras soeces y sacrílegas causadas por ataques incontenibles de ira. En esta dirección, las fuentes cristianas de la patrística medieval del siglo VI revelan que las blasfemias, las palabras maldicientes, proceden del vien-

³ Acerca del tema de los juramentos en su relación con la blasfemia ver: Orr (1956, Vol. 54: 418-424, Vol. 55: 463-466, Vol. 56: 519-523); Loetz (1998: 417-430).

tre, de las «regiones bajas», y consiguen llegar hasta la boca, mientras que la palabra divina es directamente puesta en el órgano de la voz de aquel encargado de transmitirla (Toinet 1992: 13-30). La boca creada para alabar a Dios se convierte en el centro de la blasfemia, de la glotonería y de las borracheras de un cuerpo deteriorado por el pecado. Destinada a ser el resorte vocal de los homenajes de fidelidad y respeto al Creador, degenera en el sitio de la propagación del engaño y la mentira.

Los teólogos medievales se interrogaban sobre el grado de culpabilidad real del blasfemo cegado por el odio en el instante de proferir los insultos. La patristica teológica consideraba la cólera humana como uno de los pecados más graves contra la moral cristiana. Constituía una amenaza a la razón intelectual del hombre, un vicio del que no estaba libre ni el religioso más piadoso ni el laico más docto. La ira es considerada por la Iglesia primitiva como uno de los siete pecados capitales junto a la soberbia, la envidia, la pereza, la lujuria, la gula y la avaricia. La teología medieval sostenía las tesis de la tradición filosófica estoica greco-romana de autores como Plutarco, Séneca y Cicerón, que relacionaban la cólera con una expresión inadmisiblemente de la degradación humana (Casagrande y Vecchio 2003: 95). Si bien todos los teólogos de la época estaban de acuerdo con las enseñanzas de la medicina galénica tradicional al señalar que el sentimiento colérico formaba parte de la misma naturaleza física del cuerpo humano —cuya sustancia primigenia residía en la bilis del hígado, prueba determinante de su íntima imbricación en las atribuciones naturales otorgadas por Dios al crear al hombre—, no era menos cierto que el Creador condenaba los estados de irascibilidad permanente, la rabia perpetua en la cotidianidad diaria de la vida (Casagrande y Vecchio 2003: 98).

Los moralistas reconocían el origen natural de la cólera y los efectos positivos que un cierto grado de ella pudiera tener para la personalidad humana. Sin embargo, esta argumentación no invalidaba la percepción cristiana de hallarse ante uno de los más detestables vicios contrarios a la ley divina. La cólera se engendra dentro del cuerpo, producto de una mezcla de humores fisiológicos de origen animal; constituye, pues, una señal clara de la animalidad del hombre. Es una imperfección perteneciente al reino de los seres irracionales, puesto que la ira transforma a la persona en bestia. Signo de una anomalía y desviación del orden creado, los ataques de furia incontrollables colocan a la humanidad en la escala de lo infrahumano, privada de raciocinio y a merced de los instintos incontrollables. No obstante, el individuo siempre tiene en su mano la posibilidad de dominar los impulsos coléricos si posee la suficiente fuerza de voluntad para reprimir las manifestaciones de la naturaleza más primaria. San Gregorio el Grande (540-604), sitúa la cólera dentro de la genealogía de los pecados capitales. No duda en afirmar que la ira es una agresión directa a la armonía del alma y una seria amenaza a la cohesión interna de la sociedad. Emoción negativa que disgusta a Dios, pasión vil que borra de las mentes las virtudes de la prudencia y la honestidad, elemento disgregador de la concordia y barrera infranqueable para la luz salvífica del Espíritu Santo. San Gregorio dice que este pecado engendra otros no menos graves: las riñas, la arrogancia, las injurias, el escándalo, la indignación y, especialmente, las blasfemias.

Los teólogos escolásticos se apropiaron de esta clasificación, perfeccionándola; así, distinguían una *cólera del corazón* (indignación y arrogancia), una *cólera de la boca* (blasfemias, escándalos e insultos) y una *cólera de la acción* (riñas, violencias, homi-

cidios). Las dos últimas son las más graves por ir a menudo las palabras perturbadoras acompañadas de acciones agresivas o violentas⁴. Las blasfemias y las injurias quiebran los lazos de amor entre Dios y los hombres, las disputas y las muertes violentas rompen los vínculos sociales. La cólera, en todos sus grados, es la fuente principal de la blasfemia y representa un importante factor de descomposición social si no se le pone freno. Por tanto, según la teología escolástica, los pecados de la lengua constituyen un atentado a la sociabilidad humana y una violación flagrante del uso del don de la palabra otorgado por Dios al género humano como medio de comunicación universal. Las maldiciones, las calumnias, las blasfemias, los insultos, las amenazas de todas clases son incorporadas al pecado capital de la ira, el más extendido y peor de los vicios al contener en su interior la matriz del odio y la discordia (Casagrande y Vecchio 2003: 103-110). El fraile dominico Bartolomé de Medina (1528-1580), destacado teólogo de la Universidad de Salamanca y uno de los grandes maestros de su escuela tomista, escribía al respecto en su *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*: «La ira es apetito desordenado de venganza. Nacen della rencillas, contumelias, clamores, indignaciones, blasfemias» (Medina 1580: 11). Por si no fuera poca la gravedad moral que se otorgaba al pecado de la blasfemia, a fines de la Edad Media los teólogos descubren relaciones estrechas entre sexo y blasfemias. Las injurias tienen frecuentemente contenido sexual y los blasfemadores son percibidos como seres depravados con una sexualidad no natural, desviada, deshumanizada, animal (Rouche 2000: 97).

Por otro lado, las expresiones blasfemas eran potencialmente sospechosas de herejía en dos casos principales: a) las originadas por las pesadumbres de las condiciones de vida y la inercia de la costumbre inducidas en mayor o menor grado por el sentimiento colérico; b) las motivadas por increencia religiosa. Por lo general, las primeras gozaban de la condescendencia de los tribunales eclesiásticos y civiles. No sucedía lo mismo con las segundas, síntoma claro de una manifiesta ignorancia del dogma cristiano, o incluso algo peor, evidencia de un desafecto profundo por las cosas sagradas (Gelabertó 2008: 661). El caso más extremo se manifiesta durante el período de consolidación de la Reforma luterana. En la Europa del siglo XVI la furia profanadora de los iconoclastas protestantes por destruir las imágenes sagradas se acompañaba frecuentemente de ex abruptos blasfemos (Christin 1989: 35-47).

Las autoridades católicas reconocían que mucha gente blasfemaba, aunque no todos tenían las mismas intenciones ni la misma malicia. El teólogo Enrique de Villalobos dice en su *Manual de Confesores* que para cada perjurio y blasfemia hay que tener en cuenta el propósito del que jura (Villalobos 1625: 386). La teología moral católica exculpaba al blasfemo poseído por espíritus infernales y cuya lengua arrojaba execrables blasfe-

⁴ Pese a la rotunda condena teológica de la ira como pecado capital, la escolástica admitía su legalidad moral cuando tuviera motivos justos para manifestarse. Ciertos pasajes de la Biblia proporcionan ejemplos de una «cólera justa» con violencia verbal y gestual. En el *Nuevo Testamento*, Jesucristo expulsa a latigazos a los mercaderes del templo acusándolos de profanar la casa de Dios. En el *Apocalipsis* de San Juan aparece en escena la figura del Padre Eterno disponiéndose a juzgar a vivos y muertos en el día del Juicio Final en actitud claramente colérica. Los especialistas en interpretar los hechos de las Sagradas Escrituras aducían que estas muestras de enojo divino eran simulaciones: la cólera es ficticia, es un procedimiento empleado para afirmar su indiscutible autoridad.

mias originadas por las artimañas malélicas de los demonios sobre los sentidos aturridos del cuerpo de la persona posesa. Según una interpretación teológica, el lenguaje blasfematorio sería la expresión de la misma voz de Satanás que hablaría a través de las facultades mentales perturbadas de un individuo poseído corporalmente por un espíritu demoníaco. Una vez que el demonio había tomado posesión del cuerpo del infeliz energúmeno, le resultaría fácil manipularle a su antojo para obligarle a decir las mayores obscenidades posibles. La criatura humana sometida a las perversas acometidas del espíritu satánico queda desprovista de raciocinio y a total merced de los malélicos caprichos de las fuerzas diabólicas, instrumento vocal de expresión del odio eterno de los ángeles caídos hacia su Creador. En este caso, el blasfemo sería la víctima involuntaria de las maquinaciones tenebrosas de los espíritus inmundos del infierno.

Otra cosa muy diferente era el cristiano corrompido por Satanás. Muchos teólogos y no pocos magistrados civiles no vacilaban en colocar al blasfemo al lado del hereje y de la bruja, seres capaces de cometer las mayores vilezas y atrocidades con tal de socavar los cimientos de la religión cristiana (Christin 1994: 43-63). La blasfemia es así asociada a la brujería diabólica: el rey de las tinieblas movía la lengua de los blasfemos con la complicidad explícita de aquellos. Parece que un número nada desdeñable de jueces y letrados de los siglos XVI y XVII estaban convencidos de que detrás de cualquier blasfemia se encontraba la mano de Lucifer. Una gran parte de la elite cultural europea tenía la impresión de hallarse enfrentada a una ofensiva anticristiana de la que brujos y blasfemos formaban una poderosa entidad solidaria⁵. La literatura demonológica, especialmente la protestante, refuerza todavía más los estrechos vínculos entre blasfemadores y brujas. Los participantes en las asambleas demoníacas en las que se rendía culto al príncipe de las tinieblas gritaban a viva voz horribles blasfemias que hundían aún más en el pozo de los infiernos a los siervos del monarca del averno. Afortunadamente para la integridad física de la mayoría de blasfemos, la religión católica asociaba sólo a una minoría de cristianos bautizados con las prácticas de la brujería y la blasfemia herética.

Sea cual fuera la causa primera de la blasfemia, expresión violenta de congoja, mal hábito, incultura cristiana o incredulidad religiosa, lo cierto es que siempre representaba un pecado grave y reprehensible a la moral teológica, a pesar de las circunstancias atenuantes alegadas en su descargo por las personas que habían pronunciado las palabras infamantes. La blasfemia significaba una rebelión contra Dios por quebrantar el segundo mandamiento de la ley divina. El blasfemo, además, violaba con su conducta las leyes de acatamiento y de humildad debidas al Altísimo, afrenta extrema a la norma teológica que impide a los cristianos establecer relaciones de familiaridad con las potencias celestiales (Gelabertó 2008: 661).

Reconstruir el vocabulario y la gestualidad blasfema en su relación con los órganos y miembros del cuerpo humano presenta serias dificultades determinadas por la

⁵ El triunfo de las tesis de Lutero tendrá una influencia decisiva en este cambio de actitud. La Reforma protestante va a remover los cimientos doctrinales sobre los que reposaba la teoría teológica y jurídica de la blasfemia desde siglos atrás. El protestantismo ya no concebirá las blasfemias como simples faltas de gente aturrida por el desorden moral o envalentonada por la embriaguez de los sentidos a causa de borracheras, disgustos personales o cualquier otra tribulación coyuntural, sino que será considerado un lenguaje monstruoso inspirado por el diablo con la complacencia del individuo que lo emite.

naturaleza de las fuentes documentales. La principal fuente inquisitorial de nuestro estudio, las *Relaciones de causas de fe*⁶ correspondientes al tribunal de Barcelona, no registra fidedignamente los insultos y las injurias de quienes comparecían delante del Santo Oficio acusados de blasfemar⁷. Los funcionarios que transcribían las síntesis de los procesos parecen guiarse por la estrategia eclesiástica de no hablar de temas susceptibles de provocar escándalo entre la gente de poca cultura. Un hecho que no deja de sorprender, ya que los resúmenes enviados a la *Suprema* tenían un carácter confidencial destinado a la lectura de juristas y teólogos. Son habituales las referencias imprecisas que no aclaran nada, así, en 1569, el francés Pierre Segalas fue penado a «oír una misa en forma de penitente y en otras espirituales penitencias por ciertas blasfemias que dixo»⁸. Los escribientes evitan reproducir las blasfemias más soeces, suplantándolas por expresiones vacuas. En el año 1571, Jaume Culgat es condenado a recibir cien azotes por pronunciar blasfemias contra la virginidad de la madre de Jesucristo; el relator del informe despacha la cuestión con esta escueta frase: «había dicho palabras feas y abominables que no se refieren por su fealdad»⁹. Otras veces el autor de la relación se muestra más explícito dentro de la ambigüedad general. En el mismo año 1571, Pere de Perernau, un labrador de una localidad sin identificar del obispado de Urgel, confiesa ante los jueces ser culpable del delito de blasfemia, al calificar públicamente a la Virgen María de «vagasa», apelativo catalán antiguo de «puta/ramera»¹⁰.

El criterio general de la Iglesia era que asuntos tan delicados como la blasfemia o la brujería debían ser abordados por el clero con mucho tiento para no caer involuntariamente en la propaganda herética. Era aconsejable que ciertas materias relacionadas con las enseñanzas de la doctrina católica tuvieran un tratamiento delicado para no despertar la curiosidad insana de la gente común. Francisco de Borja aconsejaba a los predicadores «no tratar de las herejías y errores que son contra la católica verdad, porque no se enseñan a los que de ellos están inocentes» (cit. en Pérez 2002: 317). Esta es sin duda la razón fundamental de la ausencia de expresiones y frases blasfematorias de carácter violento en las páginas de los sermonarios y libros catequéticos destinados a la instrucción religiosa del pueblo cristiano. Era preciso prevenir cualquier potencial peligro de contagio de los malos usos verbales entre un auditorio que no tenía la capacidad suficiente para discernir lo sacro de lo profano, lo religioso de lo laico. Un exceso de pedagogía explicativa por parte del clero podía tener efectos contraproducentes a los objetivos buscados y así se recomendaba a los pastores de almas suma prudencia al abordar el tema de los pecados contra el segundo mandamiento de la ley de Dios. Había que moderar el lenguaje malsonante comunicado al pueblo en forma de ejemplos a través de los sermones y las clases de catecismo para que reconociesen y se guardaran de pronunciar palabras atentatorias al honor de Dios. Los predicadores apostólicos recogen con gran de-

⁶ Resúmenes de los procesos que cada tribunal de distrito enviaba a la *Suprema* de Madrid.

⁷ En los textos reproducidos en el trabajo se ha guardado la ortografía original castellana del documento inquisitorial cuando no aparece la transcripción en lengua catalana.

⁸ AHN. INQ. (Archivo Histórico Nacional. Inquisición). *Relaciones de causas de fe*. Libro 730. Fol. 93.

⁹ *Ibid.* Fol. 139.

¹⁰ *Ibid.* Fols. 280-281.

talle un *corpus* lingüístico de blasfemias y frases contrarias a la fe cristiana para denunciarlas y así favorecer su erradicación de la mentalidad popular.

Las fuentes judiciales y los textos catequéticos catalanes de los siglos XV al XVIII revelan que la casi totalidad de las blasfemias eran pronunciadas en situaciones de fuerte malestar emocional provocadas por diversos motivos: cólera irrefrenable por perder en el juego; riñas violentas entre familiares, vecinos o foráneos; ansiedad irreprímible frente a las desdichas de la vida; estallidos repentinos de mal humor ante acontecimientos inesperados; rabia incontrolable causada por el alcoholismo, etc. Estados alterados de conducta que manifiestan un intenso sentimiento colérico. En un sermón correspondiente al domingo veintidós de Pentecostés, el predicador habla de las causas más comunes que conducen a blasfemar: pequeños accidentes cotidianos en la calle, el campo o la casa, y situaciones conflictivas que generan gran tensión. Las desazones internas se verbalizan en blasfemias y juramentos contra objetos y personas en el espacio público y privado. El texto indica claramente que a menudo las blasfemias no respondían a una sola razón, interaccionando en la realidad cotidiana las unas con las otras:

Lo primer se iran, e indignan los homens contra que nos deuen indignar; y sino digaume, es de homens de judici, y enteniment lo indignarse, e irarse, llançant mil blasfemias, y malediccions contra de la cavalcadura, si se espanta, o tropesa, o contra de una pedra, o contra del foch, o altres cosas inanimadas?

Lo segon exceso, y la peor rahó que tenen los homens de irarse, e indignarse, en los motius, enfadantse de cosas levísimas, encara que sian ofensas verdaderas, son de poca importancia. O sino digaume, no es vergonyós veurer en las casas, y familias, que per un no nada que perdan, o per alguna cosilla, com es un cantir, una tassa, o altre cosa semblant ques rompe, se alça en la casa un terremoto de tanta ira e indignación que aturdeix, y pasma de sentirlo.

Lo tercer exceso suposa que los motius de indignarse sien justos, y racionales, pero en veritat es vilesa no reconeguda lo indignarse ab lo exceso que se indignan los homens. Digaume, no es loco rematat lo home, o la dona, que en un momento se indigna, sense tenir altra fonament que una leve sospita, o una nova mal portada, alterantse tot...¹¹.

CUERPO Y BLASFEMIA VERBAL

BLASFEMIAS ANTROPOMÓRFICAS

Cualitativamente las blasfemias más interesantes son las concernientes al despedazamiento simbólico de la anatomía corporal de las figuras celestiales simbolizadas en Jesucristo, la Virgen María y los santos, especialmente las referentes a las partes o miembros del cuerpo de Jesús. Una clase de insultos hoy en día desaparecidos del vocabulario común de la gente blasfema, pero que hasta bien avanzado el siglo XVIII gozó de plena vitalidad en el acervo lingüístico de los ambientes populares. Los antecedentes históricos se retraen a la Antigüedad latina. En la cultura romana se juraba por la cabeza, parte principal del cuerpo humano y asiento de la inteligencia, y

¹¹ BUB (Biblioteca Universitària de Barcelona). *Explicació dels manaments de la lley de Deu*. Ms 1424. Siglo XVIII. Sin numerar.

por la mano derecha, símbolo de la fidelidad. Es aventurado establecer una conexión entre la fórmula pagana de jurar y las diversas formas de juramentos relacionados con los órganos corporales recogidos en las fuentes medievales. El antiguo juramento romano no habría sobrevivido a la fuerza de la colonización cultural cristiana, no obstante, alguna fórmula pudo perdurar¹². Los orígenes documentales se remontan a fines del Medievo. Fray Anselm Turmeda los menciona en 1418 como un lenguaje de uso generalizado entre el pueblo. Se juraba por todos los miembros corporales de Cristo, un juramento que revestía especial gravedad si se mentaba el miembro viril del Hijo de Dios. Estas blasfemias eran denominadas «trençar els membres» («quebrar los miembros»). Los manuales de confesión impresos a inicios del siglo XVI mencionan esta categoría de injurias a la dignidad divina:

Si alguna vegada a jurat per lo cap o per lo corpus Christ o per altres membres de aquell e aja referit les paraules e la divina natura a peccat mortalmente. Si per manera opprobiosa a jurat per los membres del Senyor los quals en altres persones son leigs e inosents, asi com fam molts rebelts, los quals soviet juren per lo cul o per lo fetge o semblant, ests pequen mortalmente¹³.

Un religioso de la orden de los Jerónimos escribía en esos mismos años un texto manuscrito dedicado al Arzobispo de Zaragoza, Alonso de Aragón (1470-1520), titulado *Arte para bien confesar*, y en el que se lee: «Item es pecado especial si juró por los miembros de Dios, en especial por los vergonzosos e interiores, porque es mayor irreverencia y esto siempre es pecado grave y mortal» (cit. en Llompart 1973: 140). Por su parte, el moralista Eloy D'Amerval (1455-1508) condenaba un año antes de su fallecimiento estos juramentos desde el otro lado de los pirineos: «Ellos juran por Dios, su cabeza, sus dientes, su cuerpo, su barba y ojos, su vientre. Y lo toman por tantas partes. Que él es picado por todos los lados. Como carne en pequeños pedazos» (Leveleux 2001: 67).

Su extensión en el plano lingüístico alcanza a gran parte de la geografía europea occidental. El primer manual de ética moral escrito en lengua francesa data del siglo XIII y en una de sus páginas ya se cita textualmente el «demembrer» («desmembrar») en los juramentos, especialmente graves si se refieren a los miembros situados debajo de la cintura, «desuz la scienture». El historiador y folklorista mallorquín Gabriel Llompart (1973: 137-155), presentando diversos argumentos sobre los que fundamentar su hipótesis, piensa que los orígenes culturales de las blasfemias antropomórficas por desmembración se encuentran en una corriente de antropomorfismo religioso cuyas raíces hay que buscarlas en el pensamiento laico medieval. En el siglo XV, Ponç Hug, Conde de Ampurias (Girona), en un arrebato de exaltación, jura: «Per lo cap de ma mare, si faré, si nou fas» («Por la cabeza de mi madre, si lo haré, si no lo haces»). Si retrocedemos un siglo antes, hallamos el consejo que Ramón Llull dirige a un niño en su *Doctrina pueril* de no jurar «per ton cap» («por tu cabeza»), «ni per ton pare, ni per ta mare» («ni por tu padre, ni por tu madre»). De allende fronteras aporta el

¹² Íñigo López de Mendoza menciona un juramento a una antigua deidad pagana en su obra *Canciones y decires*: «Amigo, non curo/de amar nin ser amado/ca por Júpiter os juro/nunca fuy enamorado» (cit. en Panizo Rodríguez 1992: 71).

¹³ Anónimo 1535. *Enterrogatori e confessional*. Barcelona. p. 23. La primera edición fue publicada en Valencia en 1512.

exemplum de un sermón francés predicado en la catedral de Amiens hacia el año 1260, cuando habla del modo de jurar del protagonista de la narración moral. El predicador sitúa el escenario en un mercado durante un día de feria. El comprador regatea el precio de un producto a un comerciante; el vendedor molesto, replica: «En nom Dieu, par les membres no par la vie, je n'en donrai mie por mains», «Ne par le cervele, ne par la boche, je n'en donarai plus». Llompert (1973: 151) aporta como prueba varios documentos jurídicos correspondientes al final de la Alta Edad Media. Así, el fuero de Alquezar (Huesca), del siglo XII, menciona el jurar por los pies, en el de Jaca, un siglo después, se jura «por cabeça de cristiano» y «cabeça de so padriño». En estos ejemplos los miembros del cuerpo humano poseen un valor por sí mismos, sin ningún componente de carácter religioso. Esta teoría interpretativa se apun-tala con ejemplos extraídos de la literatura castellana medieval. En algunas obras literarias los hombres juran por la barba, el cabello o las uñas. En *El Poema del Mio Cid* aparecen las siguientes fórmulas de juramento: «Por aquesta barba que nadi messó/non lo lograron ifantes de Carrión, que a mis fijas bien las casaré yo», «Per aquesta barba que nadi messó/assi irán vengadas doña Elvira e doña Sol» (Panizo Rodríguez 1992: 70). En *El libro de Apolonio*, compuesto alrededor de 1250, el rey Apolonio pronuncia el juramento de no cortarse los cabellos ni las uñas hasta que no case bien a su hija: «Non quiero los cabellos, ni las hunyas talar/fasta que casamiento bueno le pueda dar» (Panizo Rodríguez 1992: 72).

Por un proceso que nos es desconocido, la construcción verbal de la desmembración del cuerpo humano se transfiere posteriormente al espacio sacro y se convierte en blasfemia. De la esfera estrictamente profana pasa a insertarse en el corazón de la espiritualidad oral y literaria con su correspondiente degradación blasfema. La penetración de esta particular morfología lingüística laica en lo religioso se produce incluso dentro del marco de la literatura mística más elevada. El siglo XIV marcaría el pasaje de la «desmembración amorosa», transcrita en las oraciones piadosas bajomedievales, a la «desmembración airada» característica del juramento ofensivo (Llompert 1973: 151-152). Los rezos en los que se contienen invocaciones devotas a las partes del cuerpo de Jesucristo y la Virgen conviven con los juramentos y blasfemias de signo inverso. En un *exemplum* de un sermón de San Vicente Ferrer se lee que un mercader rezaba doce Avemarias a las doce extremidades del cuerpo de la Madre de Cristo. En el *Mariale sive de laudibus Virginis Mariae*, obra publicada en Estrasburgo en 1493, se dice que la Virgen servía con todos sus miembros a su hijo, especificándolos uno a uno (ojos, dientes, lengua, manos, vientre, pies...). El ocaso de la blasfemia desmembradora estaría relacionado con la política eclesiástica postridentina de fundación de cofradías del Nombre de Jesús a partir de la segunda mitad del siglo XVI¹⁴.

¹⁴ Estas cofradías pretendían combatir la blasfemia mediante la práctica frecuente de los sacramentos y un incremento de la piedad religiosa. El pontífice Gregorio X mediante bula publicada en Lyon el 20 de septiembre de 1273 manda predicar por todo el orbe cristiano la devoción al Santísimo Nombre de Jesús, como remedio espiritual para luchar eficazmente contra el vicio de blasfemar y jurar. Encomienda esta función a la Orden de Santo Domingo, principal valedora del nuevo culto a través de la fundación de cofradías en conventos y parroquias. Sin embargo, el declive de estas asociaciones religiosas se hace evidente en los inicios del siglo XV. El fervor de los cofrades se había enfriado y un buen número de hermandades ya no funcionaban.

Una interpretación radicalmente distinta a la que acabamos de exponer, propugna el origen exclusivamente clerical de las blasfemias antropomórficas que entroncarían con una antigua tradición litúrgica medieval. Su formación cultural seguiría una línea opuesta; creadas originariamente como instrumento de una práctica ceremonial del cristianismo de la Edad Media, su uso escaparía al control del clero, extendiéndose entre la población urbana y rural. Las fórmulas que probablemente darían lugar al nacimiento de esta clase de blasfemias las encontramos en forma manuscrita en los libros ceremoniales de distintas diócesis europeas en el transcurso de una larga Alta Edad Media.

Los rituales diocesanos son la fuente básica en que se recoge todo el formulario ceremonial del que se valía la Iglesia para oficializar la vida religiosa de las diversas provincias eclesiásticas, regulando las ceremonias a cumplir por sacerdotes y fieles en la misa y en otros oficios: procesiones, sacramentos, exorcismos, etc. (Gelabertó 2004: 95-100). Sin embargo, a excepción de las fórmulas y oraciones esenciales, cada diócesis gozaba de una cierta autonomía para sus rituales. Cada jurisdicción episcopal tenía plenas competencias para determinar el número y la calidad de los actos litúrgicos a celebrar en el respectivo obispado, dependiendo ello del criterio más abierto o intransigente del prelado de turno. De este modo, no era nada extraño que incluso dentro de un mismo territorio eclesiástico hubiera distintas liturgias diocesanas para un mismo rito (Franquesa 1967: 91-101). Al hacerse las ediciones impresas de los rituales en el siglo XVI se introducen muchas devociones y costumbres locales, mientras que otras sospechosas de heterodoxia son suprimidas.

Entre los ritos que la nueva sensibilidad religiosa tridentina eliminó se contaba la *fórmula pronunciando Psalmi maledictionis in ecclesia contra rebelles e perversos*, ritual similar a la excomunión, reservado a los cristianos que hubieran empleado algún tipo de violencia física o desacato contra personas eclesiásticas. El rito consistía en maldecir a los culpables para atraer sobre ellos la cólera infinita de Dios, su aniquilación sin piedad de la faz de la tierra, destrucción de todas sus posesiones y su reclusión eterna en los claustros del infierno. La documentación monástica medieval europea muestra innumerables fórmulas de maldición (Zimmermann 1994: 47-54; Geary 1979: 62-83; Little 1979: 43-60). Cuando el obispo proclamaba el edicto de maldición contra alguien, el clero observaba el ritual prescrito para la ocasión. El sacristán con la cruz alzada cubierta de un velo negro acompañado de un acólito¹⁵ se situaba en el centro de la Iglesia, frente al altar, donde estaba reunida toda la clerecía. El oficiante, revestido de estola y capa pluvial negra, subía al púlpito y proclamaba el odio

En 1430 fray Diego de Vitoria para revitalizar la antigua devoción crea su cofradía contra juramentos, blasfemias y maldiciones en el convento de San Pablo de la ciudad de Burgos. Toda la provincia eclesiástica toma ejemplo y miméticamente comienzan a instituirse nuevas cofradías. Paulo IV las confirmó en 13 de junio de 1564, con muchas indulgencias y privilegios. El 21 de junio de 1571, el Papa Pío V ordena que toda cofradía del Nombre de Jesús debiera previamente a su constitución poseer la correspondiente licencia obligatoria otorgada por los religiosos de Santo Domingo para poder funcionar en cualquier ciudad o pueblo. En 1604, Clemente VIII aprueba las constituciones por las que deben regirse estas agrupaciones religiosas. En España las constituciones fueron impresas en Madrid por Juan García Infançon en el año 1682, por orden de fray Dionisio Sánchez, de la Orden de Predicadores.

¹⁵ El acólito auxiliaba al celebrante, contándose entre sus funciones la entrega de las velas y las vinajeras durante el oficio de la misa.

de Jesucristo hacia el cristiano que había violentado el fuero eclesiástico de la inmunidad sacerdotal. Inmediatamente comenzaba a lanzar maldiciones dirigidas a los miembros corporales de las personas sacrílegas. El escenario terrorífico que envolvía el desarrollo de la ceremonia debía causar un profundo impacto emocional entre el auditorio, con un efecto persuasivo indudable para los potenciales infractores del estatus sacerdotal.

Las antiguas oraciones del *Psalmi maledictionis* cayeron en desuso tras la Contrarreforma. No obstante, algunas diócesis más conservadoras de la tradición medieval no las suprimieron hasta el siglo XVIII. Antoni Griera (1935: 145) cita el ejemplo del ritual de Mallorca de 1725, en cuyas páginas se mantiene un salmo de maldición contra rebeldes y malvados:

Maleyt sie lo cap de aquells. Amen.
 Maleyt sie lo Cervell de aquells. Amen.
 Maleyt sien los ulls, y orelles de aquells. Amen.
 Maleyt sien lo nas, y la boca de aquells. Amen.
 Maleida sia la llengua, y dents de aquells. Amen.
 Maleyt sie lo coll, y garganta de aquells. Amen.
 Maleyt sie lo pit y cor de aquells. Amen.
 Maleides sien les estalles, y espinas de aquells. Amen.
 Maleides sien les mans, y dits de aquells. Amen.
 Maleyts sien los nervis, venes, junctures de aquells. Amen.
 Maleides sien totes les coses interiors, y exteriors de aquells. Amen.

Muchas blasfemias antropomórficas son pronunciadas normalmente bajo un estado emocional colérico y un importante porcentaje tiene su origen en hechos fortuitos sin importancia. Los textos inquisitoriales están repletos de ejemplos. En 1582, Francesc Panier, un joven labrador del pueblo de Castellbisbal, en la diócesis de Barcelona, juraba a la menor tribulación mentando la extremidad superior del Creador: «Por la cabeza de Dios», sin ningún propósito de enmienda pese a las continuas amonestaciones de sus vecinos¹⁶. El enfurecimiento blasfemo hacía mella, con mayor o menor intensidad, en todos los estratos sociales. Las autoridades se esmeraban para que las personas con responsabilidades de oficio público no blasfemasen y dieran buen ejemplo a los conciudadanos, norma de muy difícil aplicación a causa de la extracción social popular de muchas personas que ocupaban cargos inferiores de la función pública. En 1596, Francisco de Roda, varón de 32 años, uno de los verdugos de la ciudad de Barcelona, fue encartado por el Santo Oficio por jurar y blasfemar cuando jugaba: «Reniego y descreo de Dios», «Cabeza de Dios», «Cabeza de los santos», «A pesar de Dios he de ganar en el juego». Argumentó en su defensa que juraba para manifestar su enojo cuando no ganaba en el juego sin pensar en la gravedad de las palabras. Recibió como castigo la misma medicina que aplicaba a muchos de los reos, adjuración *de levi*, oír una misa con las ropas de la infamia de blasfemo (sambenito) y cien azotes¹⁷. Los jueces también fueron severos con Miquel Puig, portero

¹⁶ AHN. INQ . Libro 730, Fol. 402.

¹⁷ *Ibid.* Libro 731, Fol. 258. Menos fortuna tuvo el ejecutor de la justicia real de la ciudad de Estrasburgo, condenado a muerte en 1521 por blasfemo. El veredicto ordenaba que se le arrancase la lengua antes de ser degollado. Sin embargo, en consideración a los buenos servicios prestados a la municipalidad se le cortó primero la cabeza y a continuación la lengua (Reuss 1872: 76).

de la Corte del Veguer¹⁸ de Barcelona, recluido en prisión por tiempo indeterminado en sentencia dictada en 1612 por decir mientras jugaba: «Reniego de Dios», «Cap de Deu», «Per el cap de Sant Joan»¹⁹. El juego, incluso, llegaba a trastornar el entendimiento de personas laicas prudentes y piadosas. En 1574, fue conducido ante los tribunales Joan Roca, natural y vecino de la localidad de Arenes, en el obispado de Gerona, hombre temeroso de Dios y económicamente pudiente, acusado de blasfemar cuando perdía en el juego con frases como: «Por la cabeza de Dios», «Reniego y descreo de Dios». El procesado reconoció su culpabilidad en todos los puntos del pliego de acusaciones y declaró no ser consciente de las ofensas que decía contra Dios cuando no ganaba a los naipes. El tribunal fue clemente, visto que era un buen cristiano, frecuentaba la iglesia y daba regularmente buenas limosnas. El asunto se saldó con una abjuración de *levi* y cien libras de multa²⁰.

Las personas embriagadas eran también muy proclives a la brutalidad corporal y verbal acompañada de blasfemias antropomórficas dirigidas tanto a laicos como eclesiásticos (Gelabertó 2008: 666-667). En 1600, Candia Ferrer, mujer casada que rondaba la treintena de años, era una alcohólica empedernida que acostumbraba a emborracharse diariamente y a deambular por las calles de Barcelona completamente ebria de vino o de cualquier otra bebida fermentada que cayese en sus manos. Los alborotos la acompañaban por lo lugares donde pasaba recitando su retahila de insultos: «Cabeza de Dios», «Culo de Dios», «Reniego de Dios que me cría, y me sustenta en la tierra». Fue reprendida a oír una misa en la forma acostumbrada²¹. Al dictar sentencia el tribunal aplicó la atenuante de ser mujer analfabeta, alcohólica, malvivir con un marido del que recibía frecuentes palizas y ser bastante ignorante de las cosas de la fe. Por el contrario, mostró mucha mayor rigidez represiva con un católico instruido convicto de blasfemia y al que no le salvó el pretexto exculpatario de perder el juicio cuando bebía algo de alcohol. Pedro Pablo de Arnis era un albañil de 28 años en 1668 cuando envalentonado por la ingesta de vino en una agitada pelea de taberna arremetió voz en grito contra toda la corte celestial con insultos blasfemos referidos a la corporeidad de Cristo. Denunciado al Santo Oficio confesó que lo había dicho en plena borrachera, modo de consolarse de los problemas ocasionados por los gastos en médicos y medicinas causados por la enfermedad de su padre, postrado en cama desde hacía meses. Interrogado por los jueces, el procesado demostró ser persona muy cristiana, cumplir meticulosamente con los preceptos de la Iglesia; además de saber leer, escribir y contar, firmaba correctamente su nombre y recitaba perfectamente las cuatro oraciones (Padre Nuestro, Salve, Ave María, Credo). Declaró que a menudo cuando trabajaba decía con enojo: «Cap de Deu». Su abogado alegó en su defensa que el inculpado perdía la cordura en el instante de tragar un poco de vino y no era responsable de sus actos. Sin embargo, los inquisidores dictaminaron que los alegatos presentados por el letrado no eximían de culpa al acusado. Le fue im-

¹⁸ Veguer: funcionario real a cargo de cada una de las diecisiete *veguerías* en las que estaba dividida Cataluña. Poseía un distrito sobre el que tenía, entre otras, atribuciones policiales y procesales con su correspondiente corte y aparato administrativo, situado en la capitalidad de la *vegueria*.

¹⁹ AHN. INQ . Libro 732, Fol. 191.

²⁰ *Ibid.* Libro 730, Fol. 198.

²¹ *Ibid.* Libro 732, Fol. 389.

puesta la pena espiritual de oír una misa con ropa de penitente, destierro de dos años de Barcelona y al pago de la considerable cantidad de cincuenta libras de multa²².

En ciertos convictos era difícil aplicar la eximente jurídica de alteración mental transitoria causada por la ira sin sospecha de verdadera desafección religiosa. Philippe Leonard, un campesino habitante en Tarragona, natural de la localidad francesa de Agullon, cerca de Burdeos, con 46 años de edad en 1637, presumía sin pudor de no haber confesado desde hacia más de veinte años y que nadie podía obligarle a escuchar misa ni sermón. Renegaba y blasfemaba a cada instante: «Por la cabeza de Dios», y decía que el diablo le ayudaba, pese a saber que su alma quemaría en el infierno. Pregonaba a voces su odio al clero y a los predicadores misioneros diciendo que llevaban la discordia a los lugares donde predicaban, incitaba a los fieles a desertar de las iglesias y no hacer caso de las arengas apostólicas de los sacerdotes cuando llamaban a que los cristianos viniesen a confesar para serles perdonados los pecados. Preso por los alguaciles de la Inquisición negó todas las acusaciones. El tribunal mandó que se santiguara y lo hizo mal y con torpeza. Recitó de modo inconexo algunos párrafos del Padre Nuestro y Salve, y de las demás no supo decir palabra. La causa fue suspendida²³.

Algunos casos entran en la categoría de los enajenados mentales. Regularmente las salas de los tribunales de justicia juzgaban blasfemos provenientes del submundo de la marginación. A principios de 1666, un joven de 26 años llamado Francesc Escofet se hallaba recluido en la cárcel inquisitorial acusado de blasfemo. Ejemplo vivo de persona desequilibrada emocionalmente, con brotes sicóticos de iracunda violencia y depravadas costumbres que escandalizaban la moral cristiana. Al procesado se le abriría poco después una causa por sodomía en la que estaban involucrados diversos religiosos del convento de la Merced de Barcelona. Cuando jugaba el poco dinero que guardaba en los bolsillos no cesaba de repetir la misma cantinela: «Por la cabeza de San Pedro», «Reniego de todos los santos que hay en el cielo». La blasfemia formaba parte íntima de su lenguaje habitual. El reo declaró ser cristiano bautizado y confirmado. Confesó que reaccionaba de este modo para responder a las iniquidades de la vida, sin calibrar la grave responsabilidad de sus palabras pues era muy ignorante. El tribunal lo condenó a oír una misa en la iglesia de los dominicos de Santa Caterina, abjurar de *levi*, y destierro de la ciudad en un radio de diez leguas²⁴. Los clérigos tampoco se libraban de pronunciar blasfemias contra los órganos corporales de Jesucristo y su santa madre. En el proceso abierto en 1443 por el tribunal episcopal de Barcelona contra Mateu Des Foros, presbítero y beneficiado de la catedral diocesana, por proferir amenazas contra otros eclesiásticos de idéntica condición sacerdotal, un testigo declara que el acusado gritó la siguiente blasfemia: «Per lo cul de Deu e de Sancta Maria, que ell castigaria lo dit Mossen Bonet, ell tester, e d'altres»²⁵.

Por su parte, los libros de catequesis doctrinal y los sermones de reforma moral

²² *Ibid.* Libro 735, Fols. 283-285. A falta de más casos que confirmen la hipótesis, parece que la Inquisición de Barcelona tenía distinta vara de medir cuando procedía a pronunciar sentencias por delitos de blasfemia en la que hubiere consumo de alcohol. Los inquisidores eran más rigurosos con aquellos blasfemos a los que se probara estuvieran adoctrinados en la fe cristiana.

²³ *Ibid.* Libro 734, Fols. 83-84.

²⁴ *Ibid.* Libro 735, Fols. 150-151.

²⁵ ADB (Arxiu Diocesà de Barcelona), Proceso 872. Sin numerar.

publicados en Cataluña durante el siglo XVIII registran diversas blasfemias antropomórficas de uso habitual entre todas las categorías sociales de ciudades y pueblos del Principado, con un tono más comedido que los escriturados en los resúmenes procesales de la Inquisición para impedir que la crudeza original de las frases malsonantes se propagara entre los lectores y oyentes:

Contra Dios: «Cap de Deu», «Cap sagrat de Deu», «Per lo cap de Deu sagrat», «La sang de Deu te condemnia», «La sang de Christo que't condemnia»²⁶, «Per las tripas de Cristo», «Culo de Dios», «Per el fetge de Deu».

Contra la Virgen: «Per las tripas de la Verge»

Contra los santos: «Per lo cap de Sant Pere», «Per la calva de Sant Pere», «Per lo cap de Sant Pau», «Per la barba de Sant Pere», «Per el cap de Sant Joan», «Por la cabeza de los santos»²⁷.

Los juramentos antropomórficos extraídos de la literatura religiosa del siglo XVIII son sorprendentemente idénticos a los mencionados en los catecismos, confesionales y sermonarios de los siglos XV-XVI (Llompart 1973: 146-147). Parecen responder a un patrón de conducta determinado por la inversión jerárquico-social del orden sacro manifestado en los momentos de peligro o desencanto, especie de transformación «carnavalesca» popular del lenguaje oficial religioso (Baktin 1974: 124). Dios y los demás personajes sagrados son envilecidos y rebajados al plano material, despojados de sus atributos divinos y convertidos en chivos expiatorios de los padecimientos humanos. A este respecto, Emile Benveniste (1974: 254-255), precisa que el juramento blasfemo:

Es una profanación al orden sagrado del lenguaje. El léxico del juramento o, si se lo prefiere, el repertorio de las locuciones blasfemas, toma su origen y encuentra su unidad en una característica: procede de la necesidad de quebrantar la prohibición bíblica de pronunciar el nombre de Dios [...]. Se blasfema en el «nombre» de Dios, porque todo lo que se sabe de Dios es su nombre. Sólo por este procedimiento el hombre puede relacionarse con él, para conmoverlo o para herirlo.

Las blasfemias antropomórficas violan la sacralidad con que la Iglesia glorificaba al Creador y su corte celestial, indican una quiebra definitiva o temporal de las relaciones de los cristianos con los personajes sagrados; es decir, el contrato tácito de amistad se rompe al no ofrecer la providencia divina la prestación esperada.

La anatomía de Dios también parece estar en el centro de muchos juramentos de aragoneses. En los procesos del tribunal de Zaragoza suele ser habitual el jurar por el «cuerpo de Dios», «cabeza de Dios», «cabeza y cuerpo de Dios». Las mismas expresiones se escuchaban en muchas calles y hogares de la Francia de mediados del si-

²⁶ Juramentos alusivos a la sangre de Cristo casi idénticos a los catalanes los hallamos también en Francia: «Jurer le sang de Dieu», «Par la sang de Nostre Seigneur» (Horeau-Dodinau 1994: 203).

²⁷ Fuentes consultadas: Francesc Baucells, *Font mystica y sagrada del paradís*, Barcelona, 1704; Antoni Marsal, *Catecismo explicado y predicado*, Barcelona, 1717; Josep Plens, *Catechisme pastoral de pláticas doctrinales, y espirituales, per tots los diumenges del any*, Barcelona, 1699; Francesc Romeu, *Cura pastoral de almas en diez sermones*, Barcelona, 1737; Pere Salses, *Promptuari moral sagrat, y cathecisme pastoral de pláticas doctrinales y espirituales sobre tots los puntos de la doctrina christiana per predicar en la Quaresma, Diumenges, y demes festivitats, Rogativas per aygua, y altres necessitats*, Barcelona, 1754.

glo XVI²⁸. Sin embargo en Castilla, o al menos en buena parte de ella, este tipo de blasfemias parecen ser poco conocidas. El 17 de junio de 1522, el inquisidor Valdotano se encuentra en la localidad de Agudo, municipio de la provincia y diócesis de Ciudad Real, en el transcurso de su visita general itinerante al distrito inquisitorial de Toledo. Diego de Arévalo, de 25 años, trabajador en un molino de esa localidad, se autoinculpa de haber dicho: «Válame el culo de Dios. Y esto viene a confesar». Sorprendido por la declaración, el juez pregunta: «¿Dónde ha aprendido este juramento?». El declarante responde: «En Cataluña y en Valencia. Allí no se jura de otra manera. No, no lo había dicho antes» (cit. en Dedieu 1981: 210-211). En otras localidades castellanas situadas más al norte los aldeanos las ignoraban, como se revela en la práctica religiosa y moralidad pública de los lugareños del concejo de Calatrava de Almonacid de Zorita estudiada por Fernández Izquierdo (1999: 35-86)²⁹, en las menciones expresas de las blasfemias y juramentos más comunes: «Voto a Dios», «Por vida de Dios, de la Virgen o de los santos», «Por las barbas de Dios, de San Juan Bautista y demás santos», «Por el testamento de Nuestro Señor Jesucristo», «Ni como Dios es verdad». Cristóbal Martín (1986: 83-90) registra una situación parecida en el campo riojano, donde abundan las expresiones «reniego», «no creo», dirigidas mayoritariamente hacia la divinidad, frente a otras de uso más minoritario con características corporeizadoras: «Por la cabeza de Dios», «Cuerpo de Cristo», «Sangre de Cristo». Ignoramos las razones por las que se juraba de un modo distinto en el centro de España respecto al este mediterráneo peninsular, vista la gran sorpresa de Valdotano al oír una blasfemia originaria de Cataluña. Los juramentos y blasfemias corporales sufrirán un proceso de eufemización que las conducirá a su práctica desaparición.

BLASFEMIAS ANTROPOMÓRFICAS Y EUFEMISMOS

La pluralidad de las estructuras semánticas de las blasfemias son verosímelmente plasmaciones culturales vivas de una colectividad social, aunque posiblemente también sean, en parte, producto de la imaginación individual. La mayoría de las injurias blasfemas surgen de un contexto cultural determinado, repetidas oralmente hasta su fijación en el subconsciente de la gente y transmitidas a través del lenguaje por la fuerza de la costumbre, con evoluciones probables hacia formas eufemísticas. La eufemia puede definirse como una construcción lingüística que permite referirse a lo innombrable en una sociedad determinada; un sistema oracional que camufla las palabras ilícitas:

El fenómeno de la interdicción lingüística relacionada con el tabú puede ser documentado en cualquier sociedad y en cualquier época histórica, aunque los objetos y los términos considerados tabú puedan cambiar —y de hecho cambian— de una sociedad a otra

²⁸ Enrique II en un edicto de 30 de julio de 1550 dirigido contra las inmoralidades públicas del reino dedica un capítulo aparte a los blasfemadores de «lo no de Diu, so es, per lo cap, bentre, corps, sanc, plagues, mortz et autres blasphemis contre Diu et renunciar et despreytar sa divinitat, ni la humanitat de Jesus». (Cit. en Desplat 1984: 190).

²⁹ Almonacid de Zorita era uno de los territorios pertenecientes a la gobernación de la Orden de Calatrava, cuya geografía cubría la hoy provincia de Guadalajara y parte de la de Toledo. Los visitantes de la Orden desempeñaban la misma función que los obispos en sus visitas pastorales de las diócesis.

y de una época a otra e incluso, dentro de una misma sociedad y una misma época dadas, cambian de un grupo social a otro cualquiera. Pero como quiera que necesitemos referirnos a los objetos por más que estén considerados prohibidos, los humanos hemos tenido que recurrir a algunos subterfugios lingüísticos con objeto de que podamos seguir nombrando o aludiendo a los objetos tabú sin ser censurados socialmente. Para que sea aceptable socialmente hablar de lo que está prohibido en las lenguas se recurre a una serie de mecanismos de transferencia de significado que los lingüistas denominan *eufemismos* (Chamizo Domingo 2008: 39).

La eufemia es el resultado de un acto de censura o de autocensura frente a la palabra soez que va a pronunciarse, un mecanismo rectificativo de la expresión original que deja en alusión tangencial la fuerza transgresora primitiva de la exclamación oral. La eufemia conserva el marco lingüístico de la locución blasfema, pero incluye modificaciones que la despojan de su radicalidad, frenos semióticos desactivadores de las palabras atentatorias al sistema de relaciones entre lo sagrado y lo profano. La blasfemia subsiste enmascarada por la eufemia que la priva de su realidad infractora y de su eficacia sémica. Las eufemias, por tanto, evitan la profanación del habla, pero mantienen la fuerza catártica de la expresión, facilitan sin temor la descarga psíquica del hablante sin violar el orden sagrado (Toscano Guerrero 2007: 12). El empleo de vocablos eufemísticos hace que la persona pierda la conciencia de blasfemar.

En la Francia de la Baja Edad Media encontramos un caso revelador de eufemismos aplicados a las blasfemias con el propósito esencial de borrar de las mentes humanas todo recuerdo que hiciese referencia a las blasfemias corporales. En el siglo XIII, nobles y villanos franceses juraban de muchas maneras, entre las que se incluían un buen puñado de expresiones antropomórficas: «Par Dieu», «Par la mort-Dieu», «Par le corps-Dieu», «Par la tête-Dieu», «Par la sang-Dieu», «Par la ventre-Dieu», «Par la gorge de Dieu», «Par sa langue», «Par sa dent», «Par sa chair», «Par sa figure», «Par la poitrine de Dieu sanglant», etc. Estos juramentos, calificados en la época de *villains serments* (juramentos plebeyos), fueron severamente prohibidos y castigados durante el reinado de Luis IX (1226-1270), y desvalorizados culturalmente por el avance implacable de la civilización cristiana. La Iglesia aconsejaba sustituir el sustantivo *Dieu* por las sílabas *di*, *dié*, *dienne*, *blue*, *guieux*, etc, de forma que los tradicionales «Par Dieu», «Mort Dieu», «Tête-Dieu», «Ventre-Dieu», «Sang-Dieu», etc, se convierten respectivamente en «Pardié, Pardi, Pardienné», «Morbleu, Mordiente», «Têtebleu, Capdedi», «Ventrebleu», «Sangbleu, Sangdi» (Noel y Carpentier 1831: 112-113; Belmas 1989: 19). Uno de los juramentos más comunes entre la plebe fue «Palsambleu», sinéresis literaria de «Par la sang de Dieu», como manera más usual de jurar en el nombre de Dios, forma semántica que remite a la expresión «sang bleu» para designar a reyes y nobles. El propio rey Enrique IV (1553-1610) juraba a menudo en nombre de Dios exclamando: «Jarnidié». Aunque el monarca no tenía la voluntad deliberada de renegar, la Iglesia le advirtió de la peligrosidad de sus palabras por el pernicioso ejemplo moral que daba en la Corte. Por consejo de su confesor real, el padre Coton, el soberano reemplazó la sílaba «Dié» por «Coton», dando lugar a «Jarnicoton» (Christin 1992: 342). El ascenso al trono de Luis XIV significó el destierro definitivo de juramentos y maldiciones en la corte, muy habituales de escuchar hasta entonces en los labios de la nobleza palaciega (Gaudelus 2000: 513-526).

La lengua castellana también tiene sus eufemismos. A este respecto, Menéndez Pidal dice que el ¡Pardiez! castellano, juntamente con el ¡Parbleu! francés son eufemismos de ¡Por Dios! (Llompart 1973: 138). La expresión grosera ¡Me cago en diez! es una transformación eufemística de «Cagarse en Dios»; igual sucede con ¡Me cago en la mar!, que no tiene nada que ver con renegar del mar, sino que es una metamorfosis lingüística equivalente a «Cagarse en la madre de Cristo». Del mismo modo la palabra «Diantre» castellana sustituye a «Diablo». Los moralistas más ortodoxos recomendaban como método eficaz para erradicar la costumbre de jurar y maldecir el sustituir los juramentos habituales por expresiones que significasen lo mismo. En lugar de jurar constantemente por Dios, se ha de emplear la dulce frase: «Si cierto, o, no cierto»; del mismo modo no debe nunca decirse: «Válgate el diablo», sino las alternativas correspondientes: «Válgate Dios o Válgate la Virgen Santísima, Jesús sea conmigo, Dios me de paciencia, Sea por amor de Dios» (Caravantes 1685: 158). Sustituir de la frase maledicente el sustantivo referido al maligno por el nombre del Creador o de su hijo equivale a desactivar de la expresión blasfema su carga de maldad para convertirla en alabanza divina. Los eufemismos fueron un recurso estratégico altamente eficiente utilizado por el clero regular para «enmascarar» las blasfemias más comunes. Su repetición acabará borrando al insulto original.

CUERPO Y BLASFEMIA GESTUAL

En la Europa de los siglos XV-XVIII las vulneraciones sociales solían exteriorizarse a través de los canales de expresión corporal: miradas agresivas, insultos e injurias con gesticulaciones ofensivas, invasión del espacio privado por marcas en el suelo que señalasen la violación del territorio prohibido, huellas de la desvergüenza enemiga frecuentemente señalizadas con los mismos excrementos corporales del invasor (defecaciones y orines). Sobre este tema, Robert Muchembled (1987: 87-101) expone que los seres humanos expresan con precisión a través de los movimientos conscientes o inconscientes de los cuerpos el proceso colectivo de socialización de su cultura.

La blasfemia gestual se inserta en el marco de la cultura de la agresión. En la Europa preindustrial la violencia era un hecho cotidiano. Violencia de los padres con los hijos, de los amos con los criados, de los nobles con los campesinos; violencia manifiesta en duelos, batallas y guerras entre diferentes facciones del estamento nobiliario, revueltas sociales sangrientas en ciudades, pueblos y aldeas. Los altercados violentos en marcos urbanos y rurales podían alcanzar una extrema crueldad con uso de armas, derramamiento de sangre, muertes e intervención de la justicia civil para restablecer el orden. En la sociedad europea del Antiguo Régimen la violencia es una expresión compartida por todas las clases sociales sin excepción. El primer paso es la injuria acompañada del gesto injurioso; de la riña se pasa a la agresión física de los golpes y heridas hasta poder causar la muerte. Los factores desencadenantes son diversos, aunque a menudo interrelacionados bajo unos mismos estereotipos: conflictos de intereses que lesionan la reputación del individuo, insultos pronunciados bajo los efectos del alcohol en la calle, la taberna o en el transcurso de una partida de juego, ofensas proferidas en tiempos de crisis por guerras u otras circunstancias graves. La violencia es un medio para defender el honor personal o el de la familia. Las

palabras y los gestos acusatorios, especialmente vertidos en público, crean una tensión irreversible si no son desmentidos inmediatamente. Las pendencias personales derivan frecuentemente en peleas de efectos imprevisibles acompañadas frecuentemente de blasfemias.

Gregory Hanlon (1985: 244-268) señala que la blasfemia a menudo formaba parte íntima de las etapas del ritual de la agresión verbal y gestual, en la mayoría de enfrentamientos se repiten una serie de estereotipos característicos, previos y posteriores al rito de la violencia, reconocibles entre los actores participantes y los espectadores: intercambio verbal de insultos entre los contendientes antes de iniciarse la reyerta e intervención eventual de los observadores para separar a los rivales. Las injurias y las blasfemias públicas refuerzan el estatus social del contendiente más agresivo y demuestran la debilidad de argumentos de su oponente si no sabe responder con idéntica vehemencia oral y gestual a las provocaciones del enemigo (Gonthier 2007:15). La cólera humana era el factor desencadenante principal de los comportamientos violentos que conducían de las palabras impías y la gestualidad obscena a las agresiones físicas.

Para la Iglesia el impacto emocional del gesto blasfematorio podía ser más demolidor que la misma blasfemia oral. La influencia del sistema de valores repercute sobre los dos extremos de una escala religiosa que opone los gestos blasfematorios a los gestos sacralizados. Las autoridades religiosas se percataron de que era imprescindible establecer una censura estricta sobre la iconografía católica en su programa pastoral de lucha contra las palabras blasfemas y, así, una política de férreo control sobre las representaciones pictográficas profanas se impone a partir del siglo XVI. El Concilio de Trento reforzará todavía más la vigilancia iconográfica. La Iglesia romana garantizará que el arte religioso no incite a la idolatría y se proporcione así un arma de combate ideológico a los protestantes. Peter J. Rietbergen (1992: 65-86) señala que para la Iglesia católica era cuestión prioritaria evitar a toda costa el más mínimo atisbo de herejía, secularismo, blasfemia o indecencia en las figuras iconográficas.

Dos gestos asociados a la representación pictórica tradicional de los ultrajes a Cristo son considerados blasfematorios y excluidos totalmente de la imagen profana en el siglo XVI a causa de su carácter ofensivo: las efigies humanas con la lengua sacada, en signo de burla hacia el hijo del Creador propias de la tradición medieval y el «faire la figue» (en expresión francesa) o «hacer la figa o la higa» en castellano antiguo, consistente en cerrar el puño con el dedo pulgar levantado entre el índice y el corazón. En el primer caso, son los judíos, los heréticos, quienes no se recatan en mostrar la lengua a un crucifijo y a Jesucristo mismo en las escenas ilustradas del Nuevo Testamento y del Apocalipsis (Toinet 1992: 17). En la iconografía cristiana los justos no abren jamás la boca, ni mucho menos sacan la lengua; la expresión oral se muestra por el gesto de las manos y las filacterias³⁰; la serenidad del rostro —en escenas cómicas o dramáticas— refleja la dignidad de las personas, sólo los malvados muestran la lengua, marca inequívoca de malignidad. La boca abierta y el enseñar ostensible-

³⁰ Especie de talismán antiguo constituido por una cinta con inscripciones o leyendas que se ataba en el brazo izquierdo o derecho arrollada siete vueltas al mismo, otra se colocaba alrededor de la cabeza. Costumbre judía que se extendió a la cultura occidental cristiana incorporada posteriormente a la iconografía religiosa.

mente el órgano del habla es signo de pecado, de muchos pecados cometidos por medio de la palabra: blasfemia, calumnia, injuria, mentira. También expresa la lujuria, la cólera, la codicia (Jacob 2000: 1055). Los dientes blancos, grandes, inciden sobre esta misma idea. Las personas que mueren violentamente también se suelen representar con la boca abierta; del mismo modo, por la posición y expresión de la cabeza puede inferirse la actitud moral del individuo representado en la imagen. La cabeza elevada posee dos significados principales bien opuestos, según el comportamiento de los personajes. La interpretación positiva es la propia de los hombres juiciosos y de buena conciencia, el hombre entregado a sus plegarias eleva la cabeza al cielo en señal de respeto. La otra indica todo lo contrario, personas en postura de desafío; en muchos casos son locos o blasfemos que, pintados de perfil, niegan a Dios con la mano levantada en actitud retadora³¹.

El segundo gesto es una injuria y provocación al prójimo y al mismo Dios. Alzar la mano con el puño cerrado y el dedo pulgar erecto entre el índice y el cordial es signo de burla y de desprecio hacia algo o alguien. El gesto contiene implícitamente cierta dosis de desafío. En principio, la «higa» era un ademán que simulaba el coito sexual, utilizado en la cultura mediterránea para protegerse del *mal de ojo*³², sin embargo, en los testimonios medievales españoles no se encuentra esta faceta protectora (García Herrero 1999: 87). La «higa» tiene un papel destacado dentro de la iconografía medieval como gesto burlesco, violento y despreciativo en las escenas que representan los ultrajes a Cristo. En un retablo de Francisco Gallego, datado entre 1499-1500, custodiado en el museo de Salamanca, se representa con extrema dureza el camino hacia el calvario de Jesús. En la escena, un soldado romano da un puntapié en las nalgas a Jesucristo, cargado con la cruz, y otro personaje, mientras lleva en una mano los clavos para crucificarlo, con la otra le hace la «higa», al tiempo que le saca la lengua (García Herrero 1999: 98). Ambos gestos poseen una clara connotación blasfema en el lenguaje de las imágenes sancionado por la jerarquía romana postridentina. Por el contrario, levantar el dedo índice con la mano cerrada no es considerado un registro gestual blasfemo, aunque sí conocerá la censura al atribuírsele un significado sexual explícito (Daumas 1995: 76-77; Robbins 2008: 1413-1415).

A menudo, los juramentos y blasfemias van acompañados de gestos ostentativos para reforzar el voto. Olivier Christin (2003) ha estudiado la iconografía gestual de la blasfemia y de la idolatría en la pintura de la Baja Edad Media y Renacimiento a través de las imágenes (retablos, pinturas, grabados en libros y hojas sueltas). El autor demuestra cómo numerosas representaciones artísticas y gráficas de los siglos XV y XVI recrean visualmente un código iconográfico alegórico de los pecados de la lengua. Según su hipótesis interpretativa, el gesto de la bendición, del juramento, de la maldición, del perjurio, de la blasfemia, de todo aquello que simboliza la palabra que pone a Dios por testigo y lo invoca, para bien o para mal, es el mismo para todos:

³¹ Sobre esta interesante parcela de estudio ver: Reau (2000); Panofski (1972); Jockle (1995); González de Zárate (1991); Jones (1950); Sebastián (1994); Tervarent (2002); Esteban Lorente (1998); Duchet y Pastoreau (1996).

³² En las culturas etrusca y romana se han hallado amuletos tallados en madera representando el gesto de la mano cerrada. Las madres acostumbraban a colocar la «higa» al lado de los recién nacidos para protegerlos de las miradas ponzoñosas de ciertas personas maléficas y como protección contra las enfermedades.

la persona levanta la mano derecha con los tres primeros dedos (pulgar, índice y cordial) extendidos hacia arriba, los otros dos (anular y menique) doblados, y pronuncia entonces el juramento. Por un proceso que nos es desconocido, tiene lugar una «apropiación» popular del gesto ritual benedictional religioso. La acción de elevar la mano diestra con los dedos dirigidos al cielo y pronunciar de modo simultáneo palabras perniciosas se opone a la manera legítima de invocar al Creador por medio de la plegaria y con el creyente arrodillado dirigiendo sus sinceros pensamientos a Dios; un gesto completamente opuesto al que acostumbraba practicar la gente del pueblo sin ningún rubor, dominada por las pasiones y los deseos más ignominiosos.

Ninguna de las fuentes que hemos consultado menciona la ejecución de este gesto profano de juramento. Es comprensible el silencio en la literatura pastoral y en las predicaciones de los clérigos, para no incitar la curiosidad de los laicos y evitar así una posible generalización de su uso social, no fuese que el celo excesivo reportara efectos indeseables. La ausencia de noticias en los documentos inquisitoriales ya cuesta un poco más de entender. Esta falta de informaciones es paliada, afortunadamente, por las interesantes noticias legadas en los sermones de doctrina religiosa, donde se transcriben los gestos habituales de un blasfemador en la Cataluña de los siglos XVI-XVIII, cuando estallaba en cólera y empezaba a proferir blasfemias; picar de pies en tierra, escupir, lanzar piedras u otros objetos dirigidos al cielo, mover las órbitas de los ojos, crujió los dientes, pisar las imágenes de Cristo, la Virgen o los santos:

Per blasfemar no son necesaris paraulas, sino bastan accions y axí blasfema un, que ab despreci de Deu pica de peus en terra, escupis, tirar pedras, o algun altre señal al cel, cruxir los dents, trapitjar las imatges de Christo, de la mare de Deu, o dels sants, o fer altres semblants disbarats, que fan no pocas vegadas los homes iracundos y colerichs³³.

En Cataluña existía el hábito de llevarse la mano a la frente o a la cabeza al pronunciar un juramento o maldición para aumentar su fuerza de coacción³⁴, de la misma manera que en Aragón había la costumbre de ponerse el dedo en la nariz cuando se blasfemaba para de este modo amplificar la amenaza (Tausiet 2004: 393).

Ciertas injurias tenían su particular gesto blasfemo: entre jugadores se escuchaba con frecuencia «Cap de Deu», «Mal regne de Deu que se ten portia» mientras se escupía al cielo³⁵. Ignoramos si esta acción era una particularidad propia de los avatares del juego, o una práctica generalizada entre la gente ordinaria. En otras ocasiones la gestualidad blasfema no siembra tantas dudas, vista su frecuencia. Jacobo de Amico, natural de Messina y habitante en Barcelona, es acusado en 1639 de blasfemia herética con sospecha de pacto implícito con el demonio por decir en un momento de desespero: «Diablo santo, tú eres quien me has de ayudar, porque Dios no me quiere ayudar», imprecación acompañada del gesto conminatorio de fijar los ojos en un punto del cielo con el puño cerrado y brazo levantado dirigido con rabia hacia ese lugar³⁶. Este ademán de protesta no era nuevo. El 24 de mayo de 1456 el *veguer* de Lérida procesa a Antonio de Barbegal, un francés nativo de la Gascuña, barbero de profe-

³³ BUB. Ms 424. Sin numerar.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

³⁶ AHN.INQ. Libro 734, Fols. 196-199.

sión, que perdió la cordura al ver esfumarse su dinero en el juego y con rabia hizo un gesto parecido «alçant los huylls ver lo cel que Deu ni la Verge Maria no havia poder de fer ço que fallen...». La causa se resolvió con la aplicación de penas espirituales (Gómez 1992: 382). La misma jurisdicción civil juzgó el único caso que hemos hallado de blasfemia acompañada de gesto escatológico sonoro. El 22 de febrero de 1443, un hombre llamado Rodrigo, castellano de origen, estaba preso en la cárcel de Lérida. En la hora de la oración el recluso rehúsa ir a rezar a la capilla como el resto de los presos. Ante esta actitud el carcelero no le entrega la ropa que recibe cada prisionero al acostarse. Enfurecido, blasfema de Dios reprochándole «no querer ayudarle y dándose a los diablos», dedicando al Creador una estrepitosa ventosidad estomacal lanzada al aire: «Aquest sie per a Deu». No sabemos como prosiguió la causa, pues no existe sentencia (Gómez 1992: 384).

CONCLUSIONES

La gran mayoría de las expresiones blasfemas referidas a los miembros y órganos corporales de Dios y de sus servidores en el gobierno del cielo tienen su origen en el mal hábito, en los trastornos de las conciencias causados por la ingesta de alcohol, en las alteraciones psicológicas de las conductas provocadas por las contrariedades de la vida, sin desechar la posibilidad de hallar verdaderos ateístas convencidos de sus ideas. Las personas manifiestan temporalmente su malestar emocional a través de la disidencia religiosa cuando se enfrentan a circunstancias difíciles. Las blasfemias antropomórficas —verbales y gestuales— son la expresión transgresora del sistema de inversión jerárquico-social característico de la cultura folklórica, manifestado en los instantes de zozobra y riesgo, transformación «carnavalesca» del lenguaje oral y gestual ortodoxo religioso. Los juramentos corporales implican un proceso de degradación moral que desacredita por completo la autoridad de Dios y vulnera la doctrina de la fe católica. La Iglesia emprenderá desde los inicios de la Baja Edad Media un imparable proceso de eufemización de las maldiciones blasfematorias, destinado a erradicar la carga sacrílega de las palabras execrables, procedimiento asociado a la coerción ejercida por los tribunales inquisitoriales que contarán a menudo con el apoyo de la justicia civil. Una política aculturizadora reforzada a partir del siglo XVI por un redoblado esfuerzo de las autoridades católicas en purgar de la iconografía cristiana todo motivo pictórico que representase o sugiriera la blasfemia gestual.

No obstante los esfuerzos realizados por la Iglesia para extirpar de las conciencias de los católicos toda expresión ofensiva oral y gestual dirigida a las potencias celestiales mediante el empleo de la represión judicial y el recurso a las eufemias, lo cierto es que los juramentos y blasfemias antropomórficas todavía mantienen en el transcurso del siglo XVIII una intensa vitalidad entre una buena parte de la población catalana. Sin embargo, este género de lenguaje antirreligioso no ha perdurado en el vocabulario blasfemo de los habitantes de la Cataluña contemporánea. Las blasfemias contra el cuerpo divino han perdido su sentido transgresor, probablemente porque en el transcurso de los siglos XIX y XX su uso reiterado las habría convertido en un instrumento ineficaz para manifestar la desazón frente a las contrariedades cotidianas y la protesta espontánea en el marco histórico de la nueva sociedad capita-

lista. Su violenta carga verbal de antaño devendría un puro arcaísmo que ya no respondería a las necesidades sociales de los nuevos tiempos.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Anónimo. 1535. *Enterrogatori e Confessional*. Barcelona: Carles Amorós.
- Baktin, M. 1974. *La cultura popular en el Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Barcelona: Seix-Barral.
- Baucells, F. 1704. *Font mystica y sagrada del paradís*. Barcelona: Josep Teixidó.
- Belmas, E. 1989. «La montée des blasphèmes à l'Âge Moderne. Du Moyen Âge au XVIIIe siècle», en Delumeau, J. (ed.), *Injures et blasphèmes*: 13-33. París: Imago.
- Benveniste, E. 1974. «Blasphème et euphemie», en *Problèmes de linguistique générale*, Vol. II: 254-257. París: Gallimard.
- Boeglin, M. 2003. «Disciplina religiosa y asentamientos de la doctrina: el delito de proposiciones ante la Inquisición de Sevilla». *HID* 30: 121-144.
- Cabantous, A. 1998. *Histoire du blasphème en Occident, XVIe-XIXe siècle*. París: Albin Michel.
- Caravantes, J. 1685. *Pláticas o lecciones muy doctrinales sobre los Evangelios de las Dominicas de todo el año para desempeñar de los padres de almas, y de familias, y aprovechamiento de los que están a su cargo*. Madrid: Melchor Álvarez.
- Carrasco Manchado, A. I. 2007. «Palabras y gestos de compromiso: los reyes castellanos y sus juramentos (siglo XV)». *e.Spania* 4.
- Casagrande, C. y Vecchio, S. 1991. *Les péchés de la langue. Discipline et éthique de la parole dans la culture médiévale*. París: Les éditions du Cerf.
- Casagrande, C. y Vecchio, S. 2003. *Histoire des péchés capitaux au Moyen Âge*. París: Aubier.
- Chamizo Domingo, P. 2008. «Tabú y lenguaje: las palabras vitandas y la censura lingüística». *Themata. Revista de Filosofía* 40: 28-44.
- Christin, O. 1989. «L'iconoclaste et le blasphémateur au début du XVIe siècle», en Delumeau, J. (ed.), *Injures et blasphèmes*: 35-47. París: Imago.
- Christin, O. 1992. «Sur le statut ambigu du blasphème au XVI siècle». *Ethnologie française. Paroles d'outrage* XXII(3): 337-343.
- Christin, O. 1994. «Sur la condamnation du blasphème (XVIe-XVIIe siècles)». *Revue d'Histoire de l'Eglise en France* LXXX: 43-63.
- Christin, O. 2003. *Les yeux pour le croire: les dix commandements en images, XVe-XVIIIe siècles*. París: Seuil.
- Cristóbal Martín, M. A. 2001. «La Inquisición de Logroño: Mentalidad popular en el agro riojano», en *II Coloquio sobre la Historia de La Rioja*, Vol. II: 83-90. Logroño: Universidad de La Rioja.
- Dartevelle, P. et al.. 1993. *Blasphèmes et libertés*. París-Bruselas: Editions du Cerf.
- Daumas, M. 1995. «La beauté du geste. Aspects moraux de l'iconographie du geste amoureux à la Renaissance dans les écoles du Nord». *Communications* 60: 75-85.
- Dedieu, J-P. 1981. «El modelo religioso: las disciplinas del lenguaje y de la acción», en Bennasar, B. (ed.), *La Inquisición española*: 208-230. Barcelona: Crítica.
- Delumeau, J. 1989. *El miedo en Occidente*. Madrid: Taurus.
- Desplat, C. 1984. «Reforme et culture populaire en Béarn du XVIe siècle au XVIIIe siècle». *Histoire, économie et société* 3: 177-200.
- Duchet-Suchaux, G. y Pastoureau, M. 1996. *Guía iconográfica de la Biblia y los santos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Esteban Lorente, J. F. 1998. *Tratado de iconografía*. Madrid: Istmo.
- Fernández Izquierdo, F. 1999. *La provincia Calatrava de Almonacid de Zorita en el siglo XVI. Recuperación de una historia viva*. Madrid: CSIC.
- Fisher, S. 2004. «L'insulte: la parole et le geste». *Langue française* 144: 50-58.
- Flyn, M. 1995. «Blasphemy and the play of the anger in sixteenth Century Spain». *Past and Present* 149: 29-56.

- Franquesa, A. 1967. «Particularismes catalans en el rituals», en *II Congrés Litúrgic de Montserrat*. Vol. III: 91-101. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- García Bourellier, R. y Usunáriz, J. M. (eds.). 2006. *Aportaciones a la historia social del lenguaje: España, siglos XIV-XVIII*. Madrid: Iberoamericana.
- García Herrero, M. C. 1999. «Violencia sexual en Huesca a finales de la Edad Media». *Revista de Historia Jerónimo Zurita* 74, 99: 83-100.
- Gaudelus, S. 2000. «La mise en spectacle de la religion royale: recherches sur la dévotion de Louis XIV». *Histoire, économie et société* 19 (4): 513-526.
- Geary, P. 1979. «L'humiliation des Saints». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 1: 62-83.
- Gelabertó Vilagran, M. 2004. «Fuentes para el estudio de la religión popular española». *Espacio, Tiempo, Forma, Serie Historia Moderna* 17: 77-102.
- Gelabertó Vilagran, M. 2008. «Inquisición y blasfemias en la Cataluña de los siglos XVI y XVII». *Pedralbes. Revista d'història moderna (VI Congrés d'Història Moderna de Catalunya)* 28, Vol. I: 651-676. Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Gómez, M. P. 1992. «La ciutat de Lleida contra blasfems, heretges i bruixes», en *Miscel.lanèa. Homenatge a Josep Lladonosa*: 380-392. Lleida: Pagès
- Gonthier, N. 2007. «*Sanglant Coupaul!*» *Orde Ribaude!*. *Les injures au Moyen Âge*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- González de Zárate, M. 1991. *Método iconográfico, historia*. Madrid: Ephialte.
- Griera, A. 1935. «Pratiques liturgiques dels rituals Catalans». *Analecra Sacra Tarraconensia* XI: 143-158.
- Hanlon, G. 1985. «Les rituels de l'agression en Aquitaine au XVIIe siècle». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 40 (2): 244-268.
- Horeau-Dodinau, J. 1994. «Le blasphème au Moyen Âge. Une approche juridique». *L'Invective au Moyen Âge, Atalaya, Revue française d'Études Médiévales Hispaniques* 5: 193-210.
- Jacob, R. 2000. «Bannissement et rite de la langue tirée au Moyen Âge. Du lien des lois et de sa rupture». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 55 (5): 1041-1057.
- Jockle, C. 1995. *Encyclopedie of Saints*. Londres: Parkgate.
- Jones, A. 1950. *Iconografía de los santos*. Barcelona: Omega.
- Lefranc, M. G. 1976. *Blasphèmes et blasphémateurs dans le Royaume de Valence aux XVIe et XVIIe siècles* (Mémoire de Maîtrise). Université de Toulouse.
- Leveleux, C. 2001. *La parole interdite, le blasphème dans la France médiévale (XIIIe-XVIe siècle)*. Paris: De Boccard.
- Little, J. K. 1979. «La morphologie des malédictions monastiques». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 1: 43-60.
- Llompert, G. 1973. «Blasfemias y juramentos cristológicos en la Baja Edad Media catalana». *Hispania Sacra* XXVII: 137-164.
- Loetz, F. 1998. «La petite delinquance du blasphème. Jurons et jurements dans l'état de Zurich (1450-1798)», en Garnet, B. (dir.), *Actes du colloque de Dijon 9-10 octobre 1997*: 417-430. Dijon: Editions Universitaires de Dijon
- Madero, M. 1992. *Manos violentas, palabras vedadas. La injuria en Castilla y León (siglos XIII-XV)*. Madrid: Taurus.
- Marsal, A. 1717. *Catecismo y explicado y predicado*. Barcelona: Francisco Suria.
- Medina, B. 1580. *Breve instrucción de cómo se ha de administrar el sacramento de la penitencia*. Salamanca: Juan Pérez de Valdivieso.
- Muchembled, R. 1987. «Pour une histoire des gestes (XVe-XVIIIe siècle)». *Revue d'histoire moderne et contemporaine* XXXIV: 87-101.
- Nash, D. 2007. *Blasphemy in the cristian world: A history*. Oxford: Oxford University Press.
- Noel, F. y Carpentier, L. 1831. *Philologie française et dictionnaire etymologique. Critique, historique, anecdotique*. Paris: Le Normant père.
- Orr, J. 1956. «Jurons, blasphème, imprécations». *Vie et langage*. Vol. 54: 418-424, Vol. 55: 463-466, Vol. 56: 519-523.
- Panizo Rodríguez, J. 1992. «Fórmulas de juramento en la Edad Media». *Revista de folklore* 140: 69-73.
- Panofski, E. 1972. *Estudios sobre iconología*. Madrid: Alianza.

- Pérez, J. 2002. *Crónica de la Inquisición de España*. Barcelona: Martínez Roca.
- Plens, J. 1699. *Catechisme pastoral de pláticas doctrinals, y espirituales, per tots los diumenges del any*. Barcelona: Jaume Suria.
- Queipo de Llano, M. T. 1999. «La disciplina del lenguaje blasfemo», en *Felipe II y su tiempo. V Reunión Científica, Asociación Española de Historia Moderna*: 541-548. Cádiz: Universidad de Cádiz.
- Reau, L. 2000. *Iconografía del arte cristiano*. Barcelona: El Serbal.
- Reuss, R. 1872. «La chronique strasbourgeoise de Jean-Jacques Meyer». *Revue d'Alsace* XXI: 12-17.
- Rietbergen, P. 1992. «Art, pouvoir et politique dans l'ordre augustinien au XVIIe siècle». *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations* 47 (1): 65-86.
- Robbins, I. P. 2008. *Digitur Impudicus. The middle finger and the law*. Los Angeles: University of California.
- Romeu, F. Siglo XVIII. *Cura pastoral de almas en diez sermones*. Barcelona: Josep Giralt.
- Rouche, M. (dir.). 2000. *Mariages et sexualité au Moyen Âge. Accord ou crise?*. París: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne.
- Salses, P. 1754. *Promptuari moral sagrat, y cathecisme pastoral de pláticas doctrinals y espirituales sobre tots los puntos de la doctrina christiana per predicar en la Quaresma, Diumenges, y demes festivitats, Rogativas per aygua, y altres necessitats*. Barcelona: Teresa Piferrer.
- Santana Molina, M. 2004. *El delito de blasfemia en el tribunal inquisitorial de Cuenca*. Alicante: Publicaciones Universidad de Alicante.
- Sebastián, S. 1994. *Mensaje simbólico del arte medieval: arquitectura, liturgia e iconografía*. Madrid: Ediciones Encuentro.
- Tausiet, M. 2004. *Ponzoña en los ojos. Brujería y superstición en Aragón en el siglo XVI*. Madrid: Turner.
- Tervarent, G. 2002. *Atributos y símbolos en el arte profano. Diccionario de un lenguaje perdido*. Barcelona: El Serbal.
- Toinet, I. 1992. «La parole incarnée: voir la parole dans les images des XIIe et XIIIe siècle». *Médiévales* 22-23: 13-30.
- Toscano Guerrero, J. 2007. «El estado eufémico». www-bordes-bordes/javier-toscano.php.
- Villalobos, E. 1625. *Manual de los confesores*. Salamanca: Diego de Cassio.
- Viswanathan, G. 1995. «Blasphemy and Heresy: The Modernist Challenger. A review article». *Comparative study of society and history* 37 (2): 399-412.
- Zimmermann, M. 1994. «Le vocabulaire latin de la malédiction du IX au XII siècles: construction d'un discours eschatologique». *L'invective au Moyen Âge. Revue Française d'Études Médiévales Hispaniques* 5: 47-54.

Fecha de recepción: 17 de octubre de 2011

Fecha de aceptación: 28 de enero de 2013