

Los demonios interiores de España

El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna [Castilla, siglo XV]

Autor:
Cavallero, Constanza

Tutor:
Campagne, Fabián Alejandro

2010

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Historia

Grado

Tesis 15-4-36

FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS	
Nº 859.781	MESA
29 MAR 2010	DE
Agt.	ENTRADAS

Tesis
15-4-36

TESIS DE LICENCIATURA

LOS DEMONIOS INTERIORES DE ESPAÑA

El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna

(Castilla, siglo XV)

CONSTANZA CAVALLERO
D.N.I. / L.U.: 31.013.317

Director: DR. FABIÁN ALEJANDRO CAMPAGNE

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

Año 2010

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

LOS DEMONIOS INTERIORES DE ESPAÑA

El obispo Lope de Barrientos en los albores de la demonología moderna

(Castilla, siglo XV)

ÍNDICE

Introducción	1
Capítulo 1: Causalidad, contingencia y <i>Providentia Dei</i>. La trilogía anti-mágica de Barrientos	17
Causalidad natural.....	19
Contingencia y Providencia divina	24
Contra los usurpadores del poder divino: la tradición cristiana	44
Contra los usurpadores del poder divino: los tratados de Barrientos	54
Capítulo 2: Supersticiosos y marranos. El discurso anti-mágico de Barrientos a la luz de la “cuestión conversá”	64
La reprobación de la astrología en la trilogía anti-mágica.....	67
Debate en torno de las estrellas: el bagaje de Lope de Barrientos	76
Los astros y las tensiones inter-confesionales: el escenario peninsular.....	98
1449: rebelión y controversia, judaísmo “de fecho” y superstición	114
Sumisión de la naturaleza a Dios, obediencia del reino al monarca.....	126
Capítulo 3: Creencia, religión y poder. Historias de construcción de “otros-cristianos”	138
Nider y Barrientos en un ensayo de historia especular.....	139
Destinos semejantes, caminos bifurcados.....	165
Conclusión: Rasgos distintivos de la demonología ibérica	192
Bibliografía citada	203

INTRODUCCIÓN

The future is a matter of power: the oracle who is capable of predicting the future by correctly interpreting signs, by holding the key to dreams, by confirming his gift of prophecy can gain access to royal courts, has the ear of the pope, and puts men on their guard against the dangers that threaten them. This power is, by its very nature, supernatural, since the future, as Saint Augustine points out, is not yet here. Knowing what does not yet exist partakes of the miraculous, it comes down to encroaching on God's territory. It is not at all surprising, therefore, that the Church, constantly repeating that time belongs to God alone, has always fought those 'superstitious' people who claimed to be able to predict the future¹.

En la Europa de los primeros decenios del Cuatrocientos, el promontorio de desgracias acumuladas parece ineludible a los ojos de cualquier cristiano: epidemias y carestías perpetúan las secuelas y fantasmas de la Peste Negra; la guerra de los Cien Años se torna interminable; el avance turco inquieta cada vez más al orden cristiano; el Gran Cisma, “escándalo de los escándalos”, ha dejado como legado la apremiante decadencia moral del clero y del papado². En las décadas del '30 y '40 del siglo XV dichos males persisten y el peligro parece, incluso, multiplicarse: judíos y musulmanes, begardos y beguinas, magos y nigromantes, herejes y brujas despiertan renovados temores en una cristiandad plagada de guerras intestinas y cuya cabeza, entre papas y antipapas, aun no logra unificarse.

El reino de Castilla no permanece aislado de las preocupaciones y temores que azotan por entonces a la cristiandad occidental en su conjunto. Más bien lo contrario: afronta los problemas y preocupaciones nodales de la época, a la vez que, inevitablemente, se encuentra sumergida en miedos y conflictos autóctonos: las rebeliones nobiliarias de los llamados ‘Infantes de Aragón’³, los conflictos bélicos con reinos vecinos (ligados, sobre todo, al apoyo aragonés a los nobles rebeldes), la guerra contra los moros en el sur, enfrentamientos banderizos urbanos, las tensiones cada vez más agudas entre cristianos y judíos y, finalmente, la aparición del llamado “problema

¹ SCHMITT, JEAN-CLAUDE, “Appropriating the Future”, en BURROW, J. A. and WEI, IAN P. (eds.), *Medieval Futures. Attitudes to the future in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press, 2000, p. 13.

² DELUMEAU, JEAN, *La Peur en Occident (XIV-XVIII siècles). Une cité assiégée*, Paris : Fayard, 1978. Cito por la siguiente edición en castellano: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada* (traducción de Mauro Armijo), Madrid: Taurus, 2002 (1989), pp. 40, 307.

³ Los “Infantes de Aragón” son los descendientes de Fernando de Antequera, tío, tutor y regente de Juan II de Castilla y rey de Aragón luego del llamado ‘Compromiso de Caspe’ de 1412. Dichos infantes (liderados por Juan, rey consorte en Navarra) tenían importantes posesiones e intereses en el reino castellano.

converso”. Respecto de este último problema –al que prestaremos particular atención en el presente trabajo– cabe resaltar que, en 1449, se produce la primera revuelta anticonversa de la historia peninsular: el levantamiento de Toledo. Es a partir de este acontecimiento que emerge con fuerza inédita el problema converso y que aparece en Castilla, de algún modo, una nueva forma de “otredad”⁴: acompañado de una impetuosa insurrección popular y un violento rechazo del representante más destacado de la autoridad regia, don Álvaro de Luna, dicho levantamiento provoca la humillación, el expolio y la matanza de conversos toledanos y, por primera vez en la historia de Castilla, crea un tribunal inquisitorial para juzgar herejes judaizantes, una “persecución institucionalizada” de criptojudíos, de “otros-internos”⁵. Esta viva materialidad del acontecimiento genera ardientes discusiones teórico-doctrinales que han marcado la historia castellana de mediados del siglo XV y, también, de las décadas siguientes.

Tales problemáticas, sesgadas en todo caso por las relaciones sociales de poder específicas de la sociedad castellana, incitaron la formulación de respuestas vernáculas: entre dichas formulaciones –planteamos como hipótesis– el discurso reprobador de supersticiones emerge como uno de los dispositivos principales de expresión de las ideas e intervenciones esgrimidas por la alta cultura teológica de Castilla en el escenario descrito.

En el presente trabajo, centraremos la atención en la trilogía de tratados antisupersticiosos del obispo Lope de Barrientos O. P., escritos anti-mágicos que inauguran el género de reprobación de supersticiones en territorio hispano⁶: nos referimos al *Tractado de Caso e Fortuna*, el *Tractado del dormir e despertar e soñar e de las deuinanças e agüeros e profecía* y el *Tractado de la adivinança* (todos ellos redactados c.1450)⁷. Escritos por pedido explícito de Juan II de Castilla, dichos tratados aspiran, en pocas palabras, a proveer al rey de ciertas nociones teológico-filo-

⁴ Cf. YOVEL, YIRMIYAHU, *The other within: the Marranos: split identity and emerging modernity*, Princeton: Princeton University Press, 2009. Según Yovel, con el “problema converso” surge “a new way of being Other” (p. 79).

⁵ NETANYAHU, BENZION, *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Nueva York: Random House, 1995. Cito por la siguiente edición castellana: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de Ángel Alcalá Galve y Ciriaco Morón Arroyo), Barcelona: Crítica, 1999, pp. 288, 297. Los procedimientos inquisitoriales llevados a cabo en Toledo no fueron autorizados por el papa ni por el arzobispo, sólo por el vicario episcopal de la ciudad.

⁶ CAMPAGNE, FABIÁN ALEJANDRO, *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid: Miño y Dávila, 2002, p. 89.

⁷ Trabajaremos, para el caso del *Tractado de caso e fortuna* y del *Tractado de la adivinança*, con la edición de los textos publicada en: ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid: Diputación de Valladolid, 2000. Respecto del *Tractado del dormir e despertar*, utilizaremos la edición crítica publicada en: GARCÍA-MONGE CARRETERO, M^a ISABEL, *Estudio y edición crítica del "Tractado del dormir y despertar" de Lope de Barrientos*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006. Escogemos esta última edición del *Tractado del dormir* debido a la mayor rigurosidad que presenta el trabajo de ecdótica realizado por García-Monge.

sóficas fundamentales para que éste conozca los distintos tipos de arte adivinatoria, con el fin de poder juzgar con prudencia “cuando ante su alteza fuere denunciado semejante crimen”⁸.

Hasta el momento, tales obras no han sido estudiadas de modo integrado por la tradición historiográfica. Creemos, no obstante, que su tratamiento conjunto permitirá echar luz sobre los orígenes y las peculiaridades de la moderna demonología ibérica, caracterizada en lo sucesivo por su relativa moderación y mesura y, en particular, sobre la genealogía de un género discursivo que –hacia mediados del siglo XV– aparece por vez primera en territorio hispano: el discurso reprobador de supersticiones. En este sentido, consideramos necesario un análisis histórico que priorice la contextualización del proceso de elaboración de dichos tratados anti-mágicos respecto de tres itinerarios principales: (a) en relación con la evolución del pensamiento teológico tardomedieval y tempranomoderno (atendiendo, particularmente, a la tradición escolástica aristotélico-tomista a la que adhiere Barrientos y al modo en que este último se apropia de ella, modificaciones y actualizaciones mediante); (b) dentro de los conflictos socio-políticos y religiosos que inundaban el reino castellano a mediados del siglo XV. Esto último permitirá comprender, según creemos, las condiciones históricas de posibilidad que favorecieron la enunciación de cierto discurso (aquel destinado a reprobado supersticiones) y las características particulares que dicho discurso, en relación con otros tantos discursos y prácticas no discursivas, asume en territorio castellano. Finalmente, (c) atendiendo al proceso de elaboración y recepción de dichos escritos anti-mágicos en el marco de la evolución producida dentro de los mecanismos de construcción de ‘verdad’ propios de los círculos doctos de la época, de la progresiva instalación del procedimiento inquisitorial en las sociedades cristianas y, sobre todo, de la revolución intelectual que tuvo tugar –de forma coetánea– en el seno del discurso demonológico a nivel paneuropeo con la aparición del novedoso estereotipo del aquelarre y la creciente amenaza brujoil⁹.

Esta tarea de inclusión y diferenciación, de comparación y contraste, de sincronía y diacronía será, pues, el norte que guiará este trabajo. El enfoque propuesto ha exigido, en ocasiones, una elección metodológica: el recurso a la historia comparada, es decir, el cotejo de la producción intelectual y discursiva del obispo Lope de Barrientos con discursos similares –posteriores, ante-

⁸ “Ca asaz basta a tu Señoría, saber en general las especies e maneras d’estos maleficios para que cuando ante tu alteza fuere denunciado semejante crimen, sepas conosçer de qué especies, e sepas juzgar e determinar lo que en tal caso se requiere: condepnando al culpado, el saluando al ynoçente, e non por el contrario segund algunas vezes se ha fecho” (*Tractado de la adivinança*, p. 128).

⁹ “Hacia mediados del siglo XV los inquisidores y magistrados laicos comenzaron a combinar...fantasías diversas [sobre las brujas de la noche y aquellas otras voladoras nocturnas] con el estereotipo de la secta de adoradoras del Diablo, que practicaban el infanticidio y celebraban orgías” (COHN, NORMAN, *Europe's Inner Demons*, New York: New American Library, 1975. Cito por la siguiente edición en castellano: *Los demonios familiares de Europa* (traducción de Oscar Cortés Conde), Madrid: Alianza, 1987 (1970), p. 289).

riores o contemporáneos; sea elaborados dentro del área peninsular, sea en otros sitios de la cristiandad latina—. Creemos que dicho procedimiento permitirá destacar las especificidades de la obra del obispo conquesense y, a nivel más general, los rasgos peculiares que adquiere el discurso sobre el demonio en la Península Ibérica en los albores de la Modernidad.

El fraile dominico Lope de Barrientos (Medina del Campo, 1382 - Cuenca, 1469) fue catedrático de la Universidad de Salamanca, confesor y consejero real de Juan II de Castilla y obispo en tres ciudades sucesivas: en Segovia (desde 1438), en Ávila (desde 1441) y, sobre todo, en Cuenca (entre 1445 y 1469, año de su muerte). Erudito teólogo y hombre de mundo, “don Lope era además competente diplomático y estadista de categoría”¹⁰. Se gana la fama de primer inquisidor español por haber asumido la tarea de expurgar la biblioteca de Enrique de Villena por mandato del rey, hacia 1434. Ha sido, también, preceptor del príncipe (el futuro rey Enrique IV), Canciller Mayor de Castilla y autor de distintas obras de corte teológico o relativas a los problemas religiosos principales de su época¹¹.

Entre dichos escritos, cabe mencionar, en primer lugar, las Constituciones Sinodales redactadas por Barrientos siendo éste obispo de Segovia (en el Sínodo de Turégano de 1440) y siendo obispo de Cuenca (en los sínodos conquesenses de 1446 y 1457). Asimismo, el obispo redacta dos obras ligadas al problema judeoconverso, que —como hemos dicho— emerge con fuerza inusitada en el año 1449. Nos referimos, en primer término, a un escrito en defensa de los judíos convertidos, redactado en forma de epístola en octubre de 1449 y titulado *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos del pueblo de Israel* y, en segundo término, a la *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda* (conservada en latín y en castellano)¹². En esta última composición, Barrientos atiende a una demanda del bachiller Alfonso González de Toledo y comenta, sobre todo, la *quaestio* 4 de la causa XVII de la segunda parte del *Decretum* de Graciano¹³. Por otra parte, el dominico redacta, probablemente entre 1451 y 1453, los tres tratados anti-mágicos ya

¹⁰ Cf. NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, pp. 358-359.

¹¹ Cf. MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: San Esteban, 1994, caps. 1-3.

¹² El título latino de dicha obra es *Opusculum super intellectu quorundam verborum cuiusdam decreti cotenti in volumine Decretorum, ubi Gratianus tractans de materia sacrilegii in casu 17 et quaest. 4 ait: «Sacrilegii quoque reatum incurrit qui Iudeis publica officia committit»*. La traducción castellana del siglo XV se titula *Traslado de una proposición fecha al muy reuerendo... Lope de Barrientos... por un su deuoto familiar, el bachiller Alfonso Gonçález de Toledo, e de la respuesta dada por el dicho señor a la dicha proposición, tornado todo ello de latín en romance*.

¹³ En dicha *quaestio*, Graciano alude al “crimen de sacrilegio” en que incurre quien concede a los judíos oficios públicos, recogiendo el canon del concilio IV de Toledo que rezaba: “Que los judíos nin aquellos que son de los judíos públicos oficios non ayan, porque so esta ocasión a los christianos fazen injuria”. El dilema se planteaba, sobre todo, respecto de cómo debía ser entendido “aquellos que son de los judíos” (MARTÍNEZ CASADO, Á., *op. cit.*, p. 41).

mencionados, que concentrarán nuestra atención de modo privilegiado en el presente trabajo¹⁴. Finalmente, hacia 1460, Barrientos compone su última obra: la *Clavis sapientiae*, una enciclopedia filosófico-teológica.

Ahora bien, tras esta biografía sumamente abreviada de Barrientos, cabe aludir a los estudiosos que se han ocupado de investigar y dar a conocer vida y obra de dicho personaje en el último siglo. Primeramente, debemos referirnos a dos autores que, en forma temprana, se han interesado por la historia del dominico de Cuenca: nos referimos a Claudio Galindo Guijarro, en primer lugar, quien escribió en el año 1919 su tesis doctoral, titulada *Andanzas políticas de don fray Lope de Barrientos*¹⁵ (obra de reducida circulación y difícil acceso) y, luego, a Luis Alonso Getino, quien ha editado —en la década del '20— varias de las obras del conuense en los *Anales Salmantinos*¹⁶. Este último, desde un enfoque muy clásico, lleva a cabo un temprano estudio biográfico de la figura de Barrientos, estudio que pretende inaugurar una colección “de recias mentalidades resucitadas que expliquen el por qué de los heroísmos de la raza hispánica”¹⁷. Alonso Getino discrimina en su trabajo las distintas facetas de la vida de Barrientos (su desempeño como estudioso, su labor en la corte, su accionar político y episcopal, su legado como hombre de letras) y atiende, en particular, al episodio de la quema de los libros de don Enrique de Villena, incidente definido por el autor como “un capítulo de la Leyenda Negra”. El estudio realizado auspicia de introducción a una edición poco rigurosa de los textos castellanos de Barrientos, recientemente criticada “por su falta de rigor y la gratuidad de las modificaciones introducidas” respecto de los testimonios originales¹⁸.

Posteriormente, no es sino en los años '90 del siglo pasado cuando reaparece el interés por la obra del dominico: en 1994 María Isabel Montoya reproduce los textos de dos códices que contienen los tratados de Lope de Barrientos: el 6401 de la Biblioteca Nacional de Madrid y el h.III.13 de la Biblioteca del Escorial¹⁹. Paloma Cuenca Muñoz, por su parte, publica ese mismo año, como resultado de su investigación de doctorado, un estudio y edición crítica del *Tractado*

¹⁴ Respecto de la datación de estas obras, podemos afirmar que fueron escritas entre 1445 (año del traslado de Barrientos al obispado de Cuenca) y 1454 (fecha del fallecimiento del rey, destinatario de los tratados). No obstante —sostiene Martínez Casado— “intentando un acercamiento mayor, (...) se podría pensar en los años 1451-1453” (*Ibid.*, p. 93).

¹⁵ GALINDO GUIJARRO, CLAUDIO, *Andanzas políticas de don fray Lope de Barrientos, Obispo que fue de Cuenca (1382-1469)*, Tesis presentada en la Universidad Complutense de Madrid en 1919 y publicada en Cuenca en 1931.

¹⁶ ALONSO GETINO, LUIS G., O. P., *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, en la colección “Anales Salmantinos”, vol. I, Salamanca, 1927.

¹⁷ *Ibid.*, p. VIII.

¹⁸ GARCÍA-MONGE CARRETERO, M^a ISABEL, *op. cit.*, p. 6.

¹⁹ MONTOYA, MARIA ISABEL, “Texto y concordancias del *Tractado de adivinanza y de magia*. MSS. BNM 6401 y Escorial h.III.13”, Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Spanish Series N° 107, 1994.

de la adivinança²⁰. La autora provee a los historiadores, por vez primera, una edición cuidada y metódica del texto mencionado, acompañada de un análisis introductorio. Dicho análisis –desarrollado de modo ordenado, casi esquemático– se centra, particularmente, en el lazo existente entre el texto de Barrientos y a) textos coetáneos que discurren sobre el problema de la adivinación; b) fuentes explícitas a las que apela el obispo conquense en su obra, estudiadas una por una, de modo sucesivo, por Cuenca Muñoz, y c) textos posteriores al *Tractado de la adivinança* que, en el siglo XVI, se han ocupado –también ellos– del problema de las supersticiones y hechicerías en territorio hispano.

También en 1994, año en que María Isabel Montoya y Paloma Cuenca Muñoz publican sus respectivos trabajos filológicos, el dominico Ángel Martínez Casado dedica su tesis doctoral, titulada *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, a la figura histórica en cuestión. Dicha tesis contiene un rico apéndice documental relativo a la vida de Barrientos, *corpus* de fuentes que deja constancia de la esmerada búsqueda de testimonios históricos que ha realizado su autor²¹. Si bien el trabajo de Martínez Casado no resulta novedoso u original en lo que refiere a las hipótesis de investigación o al abordaje de las fuentes estudiadas, el autor sintetiza magistralmente los conocimientos históricos sobre Lope de Barrientos y enriquece el campo de conocimiento específico, aportando nuevos datos extraídos de los documentos inéditos por él hallados.

Luego, en el año 1997, Enrique Cantera Montenegro publica un artículo referido a la activa intervención de Lope de Barrientos en los debates políticos y doctrinales generados en 1449, tras la promulgación de la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento²². El artículo indaga, particularmente, en la postura pro-conversa que ha sostenido el obispo de Cuenca en dicho contexto de conflictividad social y pugna política. Poco después, José Manuel Nieto Soria da a conocer un artículo en el cual, nuevamente, se investiga una faceta particular de la vida de don Lope: en este caso, su accionar en tanto reformador eclesiástico (sobre todo, en lo que respecta a la administración eclesiástica, la instrucción del clero, la reforma del laicado, la actividad fundacional y la reforma de la orden dominica). Según plantea Nieto Soria, la acción reformadora de Lope de Ba-

²⁰ CUENCA MUÑOZ, PALOMA, *El tratado de la divinanca de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2002 (1994). Paloma Cuenca ha editado, asimismo, el legado testamentario de Barrientos en la revista *Espacio, Tiempo y Forma* (Serie III, Historia Medieval, tomo 9, 1996, pp. 303-325).

²¹ Cabe señalar, asimismo, que actualmente Martínez Casado se encuentra trabajando en la traducción y edición de la *Clavis Sapientiae*, según me ha informado mediante comunicación personal.

²² CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 10, 1997, pp. 11-29.

rrientos en las distintas materias mencionadas pondría de manifiesto la doble condición del obispo, en tanto “hombre de Iglesia” y “hombre de Estado”²³. Más tarde, en el año 1999, Fabián Campagne publica un artículo en el cual analiza una *quaestio* específica del *Tractado de la adivinança*: la decimonovena, aquella en la cual Lope de Barrientos discurre acerca de las llamadas “bruxas”²⁴. Interesado en el proceso de construcción del novedoso estereotipo del sabbat, el historiador se pregunta en qué medida dicha *quaestio* constituye una evidencia a favor de la tesis que sostiene que la demonización de ciertas creencias campesinas de origen extático-chamánico habría jugado un rol predominante en la construcción del estereotipo en cuestión.

Luego, al año siguiente, Fernando Álvarez López edita la trilogía de tratados anti-mágicos de Barrientos (reunidos por vez primera en un mismo libro), con un estudio introductorio general a dichas obras. Álvarez López no se detiene simplemente en la trayectoria biográfica de don Lope y en el análisis general de su trilogía reprobadora de supersticiones sino también brinda una suerte de historia del pensamiento mágico (y anti-mágico), atendiendo al período clásico, al cristianismo primitivo, a la sociedad medieval y a la tradición mágica semítica y árabe. Finalmente, en el año 2001, María Isabel García-Monge Carretero publica un detallado estudio y edición crítica del *Tractado del dormir e despertar*. Desde una perspectiva diacrónica, la autora aborda *in extenso* diversas problemáticas ligadas, específicamente, a la cuestión del sueño a lo largo de la historia: incorpora, al respecto, las tradiciones clásica, judía, cristiana e islámica y presta particular atención al tratamiento de la materia que realiza Alberto Magno, fuente principal del *Tractado del dormir* de Lope de Barrientos. Los dos últimos autores mencionados, cabe mencionar para concluir, nos han provisto de las fuentes principales para llevar adelante el presente trabajo²⁵.

Ahora bien, realizado este sucinto recorrido historiográfico, volquemos nuestra atención a los tratados de reprobación de supersticiones que aquí nos ocupan, puesto que, según creemos, merecen ser abordados desde nuevas perspectivas: los trabajos existentes, como hemos visto, se hallan aferrados –en su mayoría– a modos muy tradicionales de pensar el trabajo historiográfico, se detienen en aspectos específicos de la obra de Barrientos o realizan aportes significativos más

²³ NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, “Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos”, *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*, Granada: Universidad de Granada, 1998, pp. 493-516.

²⁴ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval”, *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 5, Universidad de Buenos Aires, Octubre 1999, pp. 53-74.

²⁵ Hemos podido consultar, también, una tesis de licenciatura inédita realizada por Marina Jaciuk (Universidad Nacional de Córdoba), dedicada al análisis del *Tractado de la adivinança*: JACIUK, MARINA S., *Reflexiones sobre una idea, imágenes de una sociedad. Las prácticas mágicas en el Tractado de la Adivinança de Lope de Barrientos (Castilla, siglo XV)*, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades (Leg. N° 97761532), febrero de 2005.

desde la filología que desde la historia. Las vetas aún inexploradas del discurso reprobador de supersticiones del obispo castellano resultan múltiples, pues, para quien emprenda su estudio de modo crítico, analítico y hermenéutico, incorporando los métodos y enfoques de la historiografía reciente.

En los tratados de Barrientos, el complejo dilema del discernimiento entre objetos de conocimiento legítimos e ilegítimos y entre formas apropiadas o inapropiadas de acceso a dicho conocimiento (en particular, al conocimiento de los sucesos futuros) resulta el hilo conductor que entreteje la tríada de obras en un mismo tapiz. Esto no resulta en absoluto sorprendente: el siglo XV castellano (y europeo, en general), como suele suceder en épocas de crisis y rupturas, se vuelve un escenario particularmente propicio para la acción del *homo divinans*²⁶. La adivinación se convierte en un problema a resolver. Como indica Delumeau: “¿Qué significaban tantas precauciones y protecciones sino que el futuro próximo aparecía (...) cargado de amenazas y lleno de trampas y que convenía estar preparado en todo momento contra unas y otras? De ahí la necesidad de interrogar y de interpretar ciertos signos tratando de conocer, gracias a ellos, de antemano el porvenir”²⁷.

El problema del acceso al conocimiento de los sucesos venideros se hace eco, entonces, de una inquietud generalizada en la época. Ante un presente incierto y un futuro poco prometedor, el hombre se refugia en un reducto de seguridad sibilino, apelando a la esfera de lo trascendente y eludiendo o desconociendo, en muchos casos, la mediación eclesiástica y los rituales aceptados por una Iglesia cristiana deslucida pero aún dominante.

Así las cosas, los difuminados deseos de modificar la realidad, vencer el tiempo y conquistar un saber que –para los altos jerarcas de la Iglesia– emula directamente aquel que es propio y exclusivo de Dios generan, para los guardianes de la ortodoxia, desafíos ineludibles. Los hombres de Iglesia deberán, en efecto, reconstituirse como voceros e intermediarios únicos de la divinidad, como fuente monopólica de respuestas autorizadas y criterios legítimos de discriminación entre formas lícitas e ilícitas de interacción con aquellas fuerzas que parecen sobrepasar la naturaleza ordinaria. Deberán contraponer sus discursos a otros discursos cuyo lenguaje también es religioso, es decir, que comparten con la teología la religión como lengua, como instrumento de comunicación y de conocimiento, como –en palabras de Bourdieu– “un *medium simbólico, a la vez estructurado y estructurante*” que posibilita la forma primordial de consenso (y, también, un

²⁶ ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *op. cit.*, p. 17.

²⁷ DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 106.

suelo compartido para el disenso), aquella que permite acordar sobre el sentido de los signos y de la construcción del mundo (y, también, luchar por su interpretación)²⁸.

Sumergida la sociedad castellana en prácticas consideradas vanas y ambiciosas (las artes adivinatorias), será mediante dicho lenguaje que los teólogos, en tanto especialistas religiosos, deberán ocuparse de salvaguardar el (siempre pretendido) monopolio de –como diría el mismo Bourdieu– la gestión de los “bienes de salvación” (o, en otras palabras, del “capital religioso”), apoyándose “en un cuerpo deliberadamente organizado de saberes secretos”²⁹. Sin duda, estos saberes “secretos” (o, también, exclusivos), se relacionan en gran medida con la capacidad de sentar criterios de diferenciación que permitan separar las supersticiones vulgares de los refinados dogmas, centrifugar la mezcla entre lo vano y lo devoto, entre lo sagrado y lo profano (e, incluso, lo profanador): “toda práctica o creencia dominada [como “la magia” o “la herejía”] está destinada a aparecer como *profanadora* en la medida en que, por su existencia misma y en ausencia de toda intención de profanación, constituye una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado, por lo tanto de la *legitimidad* de los detentadores de ese monopolio”³⁰.

Proponemos aventurarnos, sobre todo en el primer capítulo, en la comprensión de los criterios de catalogación y discernimiento utilizados por clérigos y teólogos de mediados del siglo XV para hacer frente a tales contestaciones y reafirmar su virtual monopolio de lo sagrado (definiendo o redefiniendo diversas prácticas, sea como piadosas, sea como supersticiosas). Con miras a este fin, nos sumergiremos en la tradición teológica en que se inserta el dominico de Cuenca, para reconocer legados y reapropiaciones al respecto.

Estudiaremos, para comenzar, los umbrales de causalidad posibles que regían, en el otoño de la Edad Media, los fenómenos terrenales. Cabe decir, por el momento, que dicho orden escapa notablemente al esquema de causalidad vigente en el paradigma científicista dominante en la actualidad: en primer lugar, la noción de causalidad natural en el Bajo Medioevo y la temprana Modernidad, erigida sobre el cimiento de la física aristotélica, es concebida de modo tal que un mismo vocablo, ‘causa’, puede ser interpretado en distintos sentidos (y no sólo en calidad de “eficiente”, como lo concebimos comúnmente hoy en día). En segundo término, el plano físico –pese

²⁸ BOURDIEU, PIERRE, “Genèse et structure du champ religieux”, *Revue Française de Sociologie*, XII, 1971, pp. 295-334. Cito por la siguiente edición en castellano: “Génesis y estructura del campo religioso” (traducción de Alicia B. Gutiérrez), en BOURDIEU, PIERRE, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires: Biblos, 2009, pp. 44, 61 (en cursiva en el original). Como indica Bourdieu, Ernst Cassirer, en “Sprache und Mythos”, es quien construye una teoría del lenguaje como modo de conocimiento, extendible a todas las “formas simbólicas” y, particularmente, a la religión concebida como lenguaje.

²⁹ *Ibid.*, p. 54. En cursiva en el original.

³⁰ *Ibid.*, p. 60. En cursiva en el original.

a la relativa independencia adquirida, de modo progresivo, en el marco del desarrollo filosófico escolástico— no es entendido como un universo clausurado y autosuficiente sino que, por el contrario, se concibe como una realidad ensamblada con un plano trascendental, divino. El lazo de unión entre el mundo de los fenómenos físicos y los entes creados (incluyendo a los demonios), por un lado, y la causa primera divina, por el otro, cobrará, pues, central importancia respecto del problema de la causalidad en la Baja Edad Media y la temprana Modernidad.

Los poderes y prerrogativas atribuidos a la divinidad, su forma de gobernar el mundo, sus modos de intervención y manifestación epifánica en el devenir de la naturaleza creada se convierten, pues, en un punto central que no podremos soslayar. Trataremos detalladamente esta cuestión, tal como hemos dicho, en el primer capítulo del presente trabajo, en donde intentaremos también brindar una comprensión contextualizada de ciertas nociones fundamentales de la cultura tardomedieval y tempranomoderna (tales como ‘causalidad natural’, ‘fortuna’, ‘contingencia’ y ‘Providencia divina’). Analizaremos los vivos debates contemporáneos existentes en torno de dichos conceptos y la manera en que Barrientos, al respecto, recupera y actualiza ciertos postulados de la tradición cristiana. A partir de este análisis, nos proponemos reconstruir de modo hermenéutico la unidad y la lógica discursiva de la trilogía de Barrientos, la matriz interpretativa general utilizada por el obispo de Cuenca en sus tratados antisupersticiosos, su forma de definir y reconocer “lo supersticioso” y, asimismo, el lugar concedido al demonio y a la divinidad en sus tratados. Sin llevar a cabo esta tarea primigenia, no podremos bien comprender el significado que adquieren sus intervenciones particulares respecto del entramado social en que se hallaba inmerso.

Ahora bien, tal como hemos dicho, la necesidad de un criterio que haga posible el discernimiento entre formas lícitas e ilícitas de acceso al conocimiento de los hechos venideros parece ser, por un lado, la inquietud más palmaria que inspira la elaboración de los tratados de Lope de Barrientos y, por el otro, un requerimiento que se torna significativo en determinado momento de la historia de Castilla. En efecto, con la redacción de estos últimos, el obispo responde a una petición expresa del rey Juan, que acude al saber teológico-filosófico del teólogo de Cuenca en pos de encontrar una base firme sobre la cual emitir sentencias justas dentro de un mar de prácticas que, mágicas o religiosas, devotas o supersticiosas, se hallaban muy difundidas en su época, incluso dentro de la corte misma. En este sentido, dado que, por un lado, la religión es prácticamente el alfabeto mismo mediante el cual los hombres de la época concebían el mundo en que vivían y, por el otro, que no hay poder alguno —sea cual fuera su naturaleza— sin una política de verdad que lo avale, sin la existencia de determinado saber que lo cimiente (como dos caras de una mis-

ma moneda), no resulta sorprendente el pedido que el monarca Trastámara eleva al teólogo Barrientos, uno de los exponentes principales del saber teológico en el reino³¹. Tal como indica Schmitt, el futuro, en el mundo cristiano, es una cuestión de poder³².

Lope de Barrientos, por su parte, no solo responde sumisamente al “soberano mandamiento” y al “alto y muy noble deseo [del rey] de querer saber” sino que se muestra preocupado por instruir claramente al monarca respecto de las artes supersticiosas y, sobre todo, por brindarle ciertas herramientas para que el gobernante pueda ser digno de recibir, él también, aquellas palabras que justamente habían honrado al rey Salomón: “*Beati uiri tui e beati serui hii qui stant coram te semper e audiunt sapienciam tuam*”³³. Este interés bilateral, del rey y del teólogo, por la enunciación de cierto tipo de discurso, inédito en la Península Ibérica, nos ha permitido interrogarnos lo siguiente: **¿cómo fue posible que, en determinado momento de la historia castellana, este discurso antisupersticioso, que pretende instaurar un régimen de verdad determinado, pudiera ser solicitado y plasmado efectivamente en palabras?** Intentaremos desentrañar, pues, este interrogante en el capítulo segundo del presente trabajo, en donde analizaremos de forma interrelacionada el problema de la magia y la superstición demoníaca (partiendo del ejemplo particular de la astrología y su particular trayectoria al sur de los Pirineos) y la problemática judía y, sobre todo, judeoconversa, acuciante en Castilla hacia mediados del siglo XV.

Ahora bien, ¿cómo justificamos la puesta en relación de las dos cuestiones mencionadas? Creemos, efectivamente, que la encrucijada entre el problema de la superstición y el problema judeoconverso permitirá comprender la posición esgrimida por el obispo de Cuenca en su discurso anti-mágico y, más ampliamente, en la coyuntura particular vivida en Castilla en torno de 1450. Tal como hemos mencionado, el discurso teológico se confronta o entra en relación, de un modo u otro, con muchos otros discursos que, incluso, comparten un mismo lenguaje, el religioso. Hemos dicho, asimismo, que tal lenguaje no es un “disfraz” que **encubre** o transfigura conflictos de otra índole sino un instrumento de comunicación que **expresa** y que permite construir el mundo. Esto no significa, empero, que, aun cuando dicho lenguaje no vele relaciones de poder, aquel no esté permeado por estas últimas, es decir, que el poder no sea **inmanente** a los discursos (y,

³¹ “Hay que admitir más bien que el poder produce saber (...); que poder y saber se implican directamente el uno al otro; que no existe relación de poder sin constitución correlativa de un campo de saber, ni de saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder” (FOUCAULT, MICHEL, *Surveiller et punir*, Paris: Gallimard, 1975. Cito por la siguiente edición en castellano: *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), Buenos Aires: Siglo XXI, 2002, p. 34).

³² Respecto de la cita de Schmitt, ver el epígrafe de la presente introducción.

³³ *Tractado de caso e fortuna*, p. 164. Lope de Barrientos cita el *Libro de los Reyes* I, 11.

desde ya, los conflictos y las relaciones sociales) expresados por medio de tal lenguaje³⁴. Desde esta perspectiva, el “cuerpo organizado de saberes” al que hemos aludido, solar del discurso teológico, no puede ser pensado sino como un conjunto de saberes cruzado y afectado por relaciones de poder, relacionado y confrontado a otros tantos discursos y saberes. Como indica Foucault, “entre técnicas de saber y estrategias de poder no existe exterioridad alguna”³⁵. Así pues, examinando el discurso reprobador de supersticiones mediante esta lente, creemos necesario conjugar los tratados de Lope de Barrientos no solo con aquellas prácticas, creencias o discursos evidentemente “profanadores” que el obispo intenta erradicar (y que, en alguna medida, el mismo discurso reprobador crea y muestra al combatir) sino también con otras prácticas y discursos que, desde otros sitios, contestan –y, probablemente, de modo más apremiante– el pretendido monopolio de poder-saber esgrimido y defendido por la alta cultura teológica castellana y que obligan, a partir de ciertas oposiciones y resistencias, a que dicho saber-poder, que se piensa y se construye monopólico, se vea en la necesidad de sufrir reformulaciones o, incluso, de parir nuevos géneros discursivos subsidiarios del saber teológico.

Luego de ensayar, mediante tal enfoque, una interpretación genealógica del discurso reprobador de supersticiones en Castilla, en el tercer y último capítulo del presente trabajo intentaremos incluir la incipiente demonología peninsular en el marco general de la también naciente demonología moderna, atendiendo a las semejanzas y diferencias existentes entre una y otra en los albores mismos de su desarrollo. En este sentido, pondremos en perspectiva el discurso reprobador de supersticiones de Lope de Barrientos respecto de la “conciencia religiosa de la élite occidental” que –como indica Delumeau– cesa de resistir, a partir del siglo XIV, a la pleamar del satanismo³⁶. Reproduciendo, en gran medida, el modelo cristiano de superstición elaborado por el escolasticismo medieval y confeccionando sus tratados anti-mágicos en un contexto histórico muy específico (respondiendo, tal como veremos, a necesidades coyunturales concretas), el discurso antisupersticioso español parece adquirir –desde sus orígenes– ciertos rasgos y matices originales. El discurso sobre el demonio que postula el obispo de Cuenca no es, en efecto, el que ca-

³⁴ “Que las relaciones de poder no están en posición de exterioridad respecto de otros tipos de relaciones (procesos económicos, relaciones de conocimiento, relaciones sexuales) sino que son inmanentes” (FOUCAULT, MICHEL, *Historie de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris: Gallimard, 1976. Cito por la siguiente edición castellana: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (traducción de Ulises Guñazú), Buenos Aires: Siglo XXI, 2009 (2002), p. 90).

³⁵ *Ibid.*, p. 94.

³⁶ DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 363. Sobre el temor creciente, por parte del clero, ante el poder diablo, sostiene Bailey: “Yet times were changing. By the beginning of the fourteenth century the West had rediscovered complex learned systems of magic, and concern over the efficacy of demonic power was growing among the educated, clerical elite” (BAILEY, MICHAEL D., “From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages”, *Speculum*, Vol. 76, No. 4 (Oct., 2001), p. 989).

bría esperar en la Europa de mediados del siglo XV, escenario sobre el cual se monta por vez primera la tragedia brujeril, es decir, donde aparece la herejía de las herejías, la más pérfida apostasía de la historia del cristianismo.

Así pues, la singularidad que, según creemos, cabe atribuir al discurso del dominico castellano resaltará, por contraste, al ser cotejado con el discurso del dominico Johannes Nider, autor del *Formicarius*. Consideramos que el estudio del carácter peculiar de la demonología ibérica en el Cuatrocientos y, sobre todo, de las condiciones de posibilidad que, históricamente, acogieron aquellos rasgos de mesura primigenia que caracterizan a los primeros tratados reprobadores de supersticiones en territorio hispano pueden iluminar, en cierta medida, el desarrollo posterior del discurso y la *praxis* demonológica en el área ibérica, puesto que, como sabemos, “*Spain’s experience of witchcraft was substantially different from that in many other areas of Europe. No real ‘witch crazes’ happened there...*”³⁷.

En la enciclopedia de brujería más importante de los últimos tiempos (la *Encyclopedia of witchcraft* editada por Golden), acorde con una visión bastante extendida en el campo académico, se considera, en primer lugar, que la escasa incidencia del fenómeno brujeril en sitios como España, Portugal o Italia ha respondido, en gran medida, a la presencia de tribunales inquisitoriales modernos, caracterizados por su centralización y en los cuales reinaba una actitud escéptica hacia la brujería, una práctica regulada y comedida de la tortura y cierta hostilidad hacia las persecuciones masivas (como afirma Muchembled al respecto: “*Inquisitions avoided putting witches to death*”)³⁸. En segundo término, se considera que, en España, la presencia de conversos y minorías culturales ha dificultado la propagación de cazas de brujas. En este sentido, indica Kamen: “*one must also bear in mind that if Spaniards needed scapegoats in times of crisis, they did not have to pick witches but could frequently find them in their resident cultural minorities, the New Christians of Jewish origin (conversos) or Muslim origin (Moriscos); this alternative was not available in other European countries*”³⁹.

³⁷ KAMEN, HENRY, “Spain” en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006, p. 1070.

³⁸ MUCHEMBLE, ROBERT, “Foreword”, en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *op. cit.*, p. xxvii; VERDON, JEAN, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris: Perrin, 2008, p. 265.

³⁹ KAMEN, HENRY, *op. cit.*, p. 1070. Delumeau, por su parte, afirma que “en la España del siglo XVI y de principios del XVII, la urgencia estriba en expulsar a los judíos y a los moriscos, y vigilar a los conversos. Por eso no hay excesiva preocupación por las brujas” (DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 602). Ver, en particular: HALICZER, STEPHEN, “The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia” en PERRY, MARY ELIZABETH AND CRUZ, ANNE J. (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, 1991, pp. 146-156. Haliczer sostiene que la imagen del judío converso “*provided the Spanish masses with an ideal object of displaced aggression capable of absorbing the sadomasochistic fantasies and*

Sin negar ninguna de las proposiciones mencionadas (más bien lo contrario), intentaremos pues, en el presente trabajo (sobre todo en los capítulos segundo y tercero), analizar de qué modo específico la cuestión judía y judeoconversa se engarza en el discurso demonológico (antisupersticioso) de Lope de Barrientos. Asimismo, estudiaremos los mecanismos y relaciones de poder que permean dicho discurso en las décadas previas al establecimiento del Santo Oficio de la Inquisición en los reinos peninsulares, cuando ya habían estallado en Europa los primeros clamores brujeriles. En este sentido, creemos que los años centrales del siglo XV conforman un período privilegiado para el estudio de las relaciones de poder (más que de las instituciones en sí mismas, efectos de dichas relaciones de poder) que han moldeado y habilitado, luego, determinados dispositivos de dominación. Como indica Foucault: “se debe analizar las instituciones a partir de las relaciones de poder y no a la inversa y, por lo tanto, el punto fundamental de anclaje de las relaciones –incluso si ellas están corporizadas y cristalizadas en una institución– debe ser encontrado fuera de una institución”⁴⁰.

Una breve conclusión final recuperará, luego, las hipótesis parciales desarrolladas a lo largo del trabajo y, asimismo, intentará reflexionar acerca de las hipótesis generales que, más o menos latentes, intentaremos desplegar *in extenso* a lo largo de los próximos capítulos. Nos proponemos demostrar, en efecto, que el reforzamiento de la imagen de Dios y del ordenamiento divino (en tanto rector de toda manifestación fenoménica percibida por el hombre en el mundo creado) puede ser considerada como la postura esencial que sostiene Lope de Barrientos frente al problema del poderío y la autonomía que cabría atribuir al demonio en el mundo (y, en consecuencia, a sus secuaces terrenales). Al respecto, analizaremos en qué medida podemos considerar dicho fortalecimiento de la divinidad y engrandecimiento del orden providencial de su creación –enfanzados, a nivel discursivo, en los tratados de Barrientos– como una actitud y, quizás, una “estrategia” utilizada por el temprano discurso demonológico peninsular, en ciertas condiciones históricas particulares, como respuesta alternativa a la empleada en otras regiones de la Europa Occidental de la época para responder a problemas y desafíos similares: lograr que la Iglesia y la monarquía –imperante exigencia– recobren una autoridad y un poderío amenazados; generar una reforma *in membris* de los cristianos que permita sustituir costumbres consideradas erróneas y modelar creencias juzgadas insensatas; y, sobre todo, proporcionar un discurso de saber-poder

infanticidal impulses that provided the psychological force behind the witchcraft panics in others parts of Europe” (pp. 148-149).

⁴⁰ FOUCAULT, MICHEL, “El sujeto y el poder” (traducción de Santiago Carassale y Angélica Vitale), 1983, p. 17, disponible en <http://www.philosophia.cl> (publicación electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis, consultada por última vez el 1° de diciembre de 2009).

que posibilite el mantenimiento de una lógica particular de dominación y que combata (rechazando o subsumiendo) las resistencias más amenazantes.

En tal sentido, postulamos como hipótesis la existencia de un correlato (o una inmanencia) propiamente **político** (o política) en el discurso **teológico** de Lope de Barrientos: una correspondencia entre el intento de reforzar el gobierno divino sobre el mundo y el poder del monarca sobre el reino, entre la preocupación por disuadir cualquier usurpación de las prerrogativas de la divinidad, por un lado, y la necesidad de fortalecer las atribuciones y privilegios, materialmente amenazados, del débil gobierno del monarca castellano, por el otro. Dicho correlato, como intentaremos demostrar más adelante, reposaría en una lógica de dominación construida sobre un mecanismo ideológico de escrutinio-segregación (y eventual reincorporación) del enemigo al orden cristiano más que en un movimiento de estigmatización-aniquilación de este último. Una operación de atenta inclusión/exclusión, de fina demarcación y justo discernimiento parece estar inscrita en el seno mismo del discurso de Lope de Barrientos: dicha operación constituye a los seres humanos en cristianos fieles o en hombres supersticiosos, en falaces embusteros o en hombres sabios dignos de crédito.

Por último, dado que nuestro objeto de estudio no es sino (e inevitablemente⁴¹) un **discurso** de índole particular, elaborado por una culta e influyente figura política y eclesiástica de la Castilla del siglo XV, nos permitimos aclarar lo siguiente: consideramos que la producción discursiva –tanto los textos que aquí nos ocupan cuanto cualquier otro tipo de elaboración discursiva– constituye un fragmento importante de la realidad que, aunque no refleja fielmente ni en su totalidad a esta última, sí la refracta y emerge de ella y, simultáneamente, actúa sobre la misma inhibiendo, condicionando, clasificando o llenando de significación ciertas prácticas sociales. El discurso, en este sentido, produce realidad: genera consenso o enfrentamientos, permite hacer, decir y pensar, guía conductas, intenta naturalizar y normalizar –o, por el contrario, quebrar, cuestionar o modificar– cierto orden social.

Desde esta perspectiva, el desafío del historiador consiste –en palabras de Chartier– en lograr una articulación entre la **construcción discursiva del mundo social**, por un lado, y la **construcción social de los discursos**, por el otro⁴². En este sentido, los tratados del obispo con quense pueden ser vistos, según creemos, como un claro ejemplo de la potencialidad creadora y no sólo descriptiva del discurso teológico (más específicamente, antisupersticioso), de su fuerza

⁴¹ Como indica Campagne, puesto que “la noción de superstición no existe más allá del discurso que la crea al nombrarla”, se vuelve necesario estudiar la superstición desde el discurso de poder que la instituye, la delimita y la clasifica (CAMPAGNE, FABIÁN, *Homo catholicus...*, p. 23).

⁴² CHARTIER, ROGER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires: Manantial, 2006 (1996), p. 8.

como dispositivo de poder que busca inhibir, vedar o alentar ciertos comportamientos, formas de pensar y creencias y, a la vez, como ejemplo de la trabazón de los discursos respecto de ciertas “coacciones objetivas que, a la vez, limitan y hacen posible su enunciación”, en este caso, dentro del marco particular de la sociedad castellana tardomedieval y tempranomoderna⁴³.

Si el presente trabajo resulta, al menos, un conato de tal empresa, el estudio de los tratados anti-mágicos de Barrientos “en su irrupción de acontecimiento”, en su singular existencia (es decir, analizando su forma particular de construir el objeto de discurso, sus modos específicos de enunciación, los conceptos que utiliza, las relaciones de su discurso con otros discursos y otras prácticas no discursivas “en el juego de su instancia”) nos permitirá imbuirnos de la funcionalidad enunciativa y de las características principales que adquiere el discurso antisupersticioso ibérico a mediados del siglo XV⁴⁴. Este discurso es resultado, según creemos, de ciertas tácticas esgrimidas, bajo determinadas condiciones históricas, por la alta cultura teologal del siglo XV castellano. Así pues, nuestro estudio no nos permitirá tanto indagar en la forma de “concebir el mundo” de los teólogos de la época sino, más bien, conocer las condiciones históricas de emergencia de ciertas preocupaciones que los han inquietado y, sobre todo, reconstruir las estrategias que, por efecto, tiñen sus formas de intervención social y política en la Castilla de la época.

Si, como sostiene Ginzburg, en un individuo “pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato en un determinado período histórico”⁴⁵, atender al modo particular en que Barrientos vislumbró, afrontó y construyó las problemáticas que surcaban transversalmente la sociedad castellana resultará provechoso para conocer más acertadamente el pensamiento cristiano tardomedieval y tempranomoderno en los ámbitos de saber-poder ligados a la corte y a la alta jerarquía eclesiástica del reino. Los tratados antisupersticiosos del dominico serán, pues, nuestro objeto de estudio y, también, nuestra atalaya.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ FOUCAULT, MICHEL, *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard, 1969. Cito por la siguiente edición en castellano: *La arqueología del saber* (traducción de Aurelio Garzón del Camino), Buenos Aires: Siglo XXI, 2008 (2da. ed.), pp. 38-39.

⁴⁵ GINZBURG, CARLO, *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Turín: Einaudi, 1976. Cito por la siguiente edición en castellano: *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (traducción de Francisco Martín), Barcelona: Muchnik, 1986, p. 22.

Capítulo primero

CAUSALIDAD, CONTINGENCIA Y *PROVIDENTIA DEI*.

La trilogía anti-mágica de Barrientos

Existe un orden general que abarca el universo entero; y todo lo que se aparta del lugar que le corresponde, puede caer en el ámbito de otro conjunto también ordenado; con lo cual siempre queda dentro un plan previsto; porque en el reino de la Providencia nada sucede al azar⁴⁶.

En el año 1410, siendo regente de Castilla Fernando de Antequera debido a la minoridad de edad del futuro rey Juan II, es promulgado en el reino castellano un conjunto de leyes contra agüeros, encantamientos y adivinaciones. Pese a las antiguas disposiciones conciliares que condenaban tales prácticas, el tono vehemente del documento permite juzgar que estas eran ampliamente practicadas en la Castilla de la época, tanto por las clases más bajas de la sociedad cuanto por los nobles y letrados del reino⁴⁷. En efecto, el período que abarca la regencia de Fernando de Antequera y el posterior reinado de Juan II —época de crisis monárquica, luchas intestinas, penuria económica y fuerte cuestionamiento de valores morales— parece ser un período particularmente proclive a la difusión de las prácticas mágicas. Consideradas válidas y efectivas por gran parte de la sociedad, estas emergían como asequible defensa ante un presente de insatisfacción y un futuro poco prometedor⁴⁸.

Así pues, el extendido refugio en creencias y ritos considerados ambiguos y sospechosos comienza a generar preocupación y desconfianza entre los poseedores del saber teológico, patrones y arquitectos de la ortodoxia. Debido a los posibles peligros y tergiversaciones que aca-

⁴⁶BOECIO, *La consolación de la filosofía* (traducción de Pablo Masa), Madrid - Buenos Aires - México: Aguilar, 1960, Libro 4, prosa 6ta., § 53. En el texto latino: "*Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut quod adsignata ordinis ratione decesserit hoc licet in alium, tamen ordinem relabatur, ne quid in regno providentiae liceat temeritati*" (BOETHIUS, ANICII MANLI SEVERINI, *Philosophiae consolatio*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1957, IV, 6, 53, p. 83).

⁴⁷DÍAZ JIMENO, FELIPE, *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987, p. 27.

⁴⁸ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 17, p. 63. En el *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, por ejemplo, Martínez de Toledo sostiene, respecto de las vanas creencias acerca de la fortuna, la adivinación, el determinismo astral, etc., que "las más gentes tienen por verdad" tal "mala e dañada opinión" aunque sea "reprobada por la madre Santa Yglesia" (MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho*, edición, introducción y notas de J. González Muela, Madrid: Castalia, 1970, p. 207). Agrega más adelante: "lo peor e de mayor pecado que es que lo creen ser asy verdaderamente, e ponen en ello fe" (p. 216)

rreaban dichas prácticas, se vuelve necesaria una defensa enérgica de la fe cristiana y la determinación de criterios claros de discernimiento. Los tratados de reprobación de supersticiones de Lope de Barrientos son, en principio, resultado de tales inquietudes y requerimientos. En efecto, su trilogía anti-mágica está orientada, en gran medida, a sentar criterios válidos que permitan lograr un justo discernimiento entre conductas y creencias lícitas e ilícitas. Esto último habilitaría, también, rigurosas investigaciones ante cada aparente manifestación de poderes sobrenaturales, es decir, ante todo fenómeno que pareciera quebrar el ordenamiento natural del mundo⁴⁹.

El objeto particular que nos interesa analizar en el presente capítulo es la concepción de 'causalidad' y de 'contingencia' que subyace al discurso del obispo castellano, puesto que, según creemos, los mencionados criterios de discernimiento (es decir, los principios que habilitan la rotulación de cierta práctica adivinatoria como "supersticiosa") se fundan, en gran medida, sobre dichas concepciones. Será necesario hurgar, en este sentido, en el modo específico en que el obispo castellano concibe tanto la predictibilidad natural y ordinaria de los sucesos venideros cuanto las formas ilícitas de acercamiento a estos últimos: en efecto, si bien no existe acontecimiento alguno que carezca de causa, en muchos casos, el hombre es incapaz de determinarla con precisión, preverla o conocer de forma cierta su *modus operandi*.

Lope de Barrientos, al aventurarse a la tarea de echar luz sobre las capacidades, limitaciones y falsas pretensiones de los hombres respecto del conocimiento de los hechos futuros, apela a una rica herencia teológico-filosófica: el escolasticismo aristotélico-tomista. En dicha tradición, Lope de Barrientos se encuentra claramente inmerso y de ella es, a la vez, flamante adalid en la Castilla de la época. Así pues, si bien el discurso del dominico es único, como todo acontecimiento discursivo "está ligado no sólo con situaciones que lo provocan y con consecuencias que él mismo incita, sino a la vez, y según una modalidad totalmente distinta, con enunciados que lo preceden y que lo siguen"⁵⁰. Es en este sentido que proponemos estudiar el modo en que la herencia aristotélico-tomista es recogida, apropiada y reformulada en los tratados anti-mágicos del obispo castellano y, también, que intentaremos analizar aquellos aspectos en los cuales el discurso reprobador de supersticiones de Barrientos se asemeja y se diferencia de otros conjuntos de enunciados contemporáneos y posteriores a él. Este abordaje interdiscursivo nos ayudará a comprender la matriz teórica que el obispo dominico utiliza en su afán por detectar y reprobear aque-

⁴⁹ Cf. CACIOLA, NANCY, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 14.

⁵⁰ FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, p. 43.

llas prácticas consideradas supersticiosas y, asimismo, nos permitirá comenzar a hurgar en la función enunciativa particular que cabe atribuir a sus tratados.

CAUSALIDAD NATURAL

Comencemos analizando las llamadas “causas naturales” que, de acuerdo con Lope de Barrientos, permiten al hombre explicar la concatenación de sucesos que acaecen en el mundo. En el primer preámbulo del *Tractado de caso e fortuna*, el obispo castellano se dispone a responder, justamente, “quántas e quáles son las causas naturales substanciales de las cosas naturales”⁵¹. Retomando las disquisiciones aristotélicas sobre la materia, sostiene que las causas naturales, tanto de efectos naturales cuanto artificiales, son cuatro: la materia, la forma, el agente y el fin⁵². Ejemplifica del siguiente modo:

Exemplos en las cosas naturales; en la generación del pollo en la qual el hueuo es la materia de que se engendra e la gallina es la causa agente, e la forma es la figura del pollo e el fin es sacar acto al pollo que estaua en el hueuo en potencia. Exemplos de las cosas artificiales; ca en el arte de la argentería la plata es la materia e el platero es el agente. La forma es la figura que da el platero a las obra de su ofiçio e la causa final es aquella para que se faze cada cosa de aquel ofiçio⁵³.

De acuerdo con la visión del obispo, el estudio de las causas naturales sustanciales es el único medio legítimo a disposición del hombre para comprender ciertos hechos futuros antes de que acaezcan. En efecto, en el *Tractado del dormir e despertar* –y, también, en el *Tractado de la adivinança*– sostiene el obispo, reproduciendo palabras de Tomás de Aquino, que hay dos maneras de conocer los sucesos futuros: en sí mismos y en lo referente a sus causas⁵⁴. Mientras que el primero es un modo de conocimiento que solo Dios posee, la segunda vía de acceso al conocimiento de los eventos futuros es factible y lícito para el hombre, puesto que “conosçer las cosas

⁵¹ *Tractado de caso e fortuna*, p. 164.

⁵² Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 3 (Madrid: Planeta DeAgostini, 1998, p. 72 y ss.). Un tratamiento más minucioso de la materia efectuado por el mismo Lope de Barrientos, puede encontrarse en su *Clavis Sapientiae*, donde el obispo desarrolla con mayor precisión los cuatro sentidos de ‘causa’ e indica subdivisiones al interior de cada uno, las relaciones entre uno y otro, los modos de causalidad posibles de cada especie de causa, etc. (Al respecto, hemos podido consultar la traducción aún inédita de ciertos pasajes de la obra realizada por Ángel Martínez Casado, quien, gentilmente, nos ha permitido acceder a porciones de su trabajo, actualmente en curso).

⁵³ *Tractado de caso e fortuna*, pp. 164-165.

⁵⁴ Se trata del capítulo final, titulado “Quáles cosas aduenideras se pueden saber, e quales son impossibles de ser sabidas ante que vengan”. En palabras del Aquinate: “*Respondeo dicendum quod in nomine divinationis intelligitur quaedam praeuentionis futurorum. Futura autem dupliciter praenosci possunt: uno quidem modo, in causis suis; alio modo, in seipsis*” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, 2-2, q. 95, “De superstitione diuinitativa”, a.1., Madrid: BAC, 1959, p. 252; Cf., también, *De malo*, q. XVI, a. 7).

advenideras en sus causas non es otra cosa salvo conosçer la inclinación que tienen las causas para produzir aquellos efectos e operaciones, segunt que conosçemos en los árboles quando están dispuestos a produzir sus frutos”⁵⁵. Lope de Barrientos indica, a continuación, que “las cosas advenideras vienen e emanan de sus causas en tres maneras”:

...[1] primeramente, algunas de las cosas advenideras vienen e emanan de sus **causas siempre e neçessariamente**, por quanto las tales cosas están determinadas en sus causas, e por tanto pueden ser sabidas e conosçidas en sus causas; así commo podemos saber que el sol neçessariamente naçerá mañana (...) [2] La segunda manera, por dónde se pueden saber algunas de las cosas advenideras que proçeden e emanan de sus causas, non siempre commo las susodichas, salvo **muchas vezes**: e aquestas tales non se pueden saber por çertenidat e causas determinadas salvo por conjeturas (...). Por ende, querer conosçer e saber las cosas advenideras que son determinadas en sus causas, las quales acaesçen e vienen siempre o por la mayor parte segunt dicho es, esto tal non es pecado, por quanto el tal saber non es salvo por vía natural (...). Por ende, non acaesçe pecar en tal caso, salvo quando fazemos juyzios de las cosas advenideras que non tienen causas determinadas. [3] Otra terçera manera es de querer saber las cosas advenideras **aquellas que propiamente non tienen causas determinadas**, e aquestas tales solamente las sabe Nuestro Señor Dios e aquellos a quien Él las quisiere revelar⁵⁶.

Así pues, el conocimiento de los hechos venideros por parte del hombre es lícito únicamente –sostiene Lope de Barrientos– en tanto se produzcan siempre, de forma necesaria, “por quanto las tales cosas están **determinadas** en sus causas”. Por otra parte, respecto de aquellos efectos que acaecen “por la mayor parte” de las veces, el teólogo sostiene que su recurrencia habilita conjeturas de certeza relativa.

Cabe mencionar algunos ejemplos de aplicación del esquema de causalidad natural determinada –y, también, de referencias a conjeturas lícitas– en la trilogía misma del obispo Lope de Barrientos. En la primera parte del *Tractado del dormir e despertar*, el obispo de Cuenca discurre acerca de “qué cosa es dormir e cuáles son sus causas, e qué cosa es despertar e cuáles son sus causas”⁵⁷. Barrientos, “siguiendo la doctrina e determinación de Aristóteles en el libro que fizo

⁵⁵ *Tratado del dormir e despertar*, pp. 77-78.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 77-78. El resaltado es mío. Tomás sostiene al respecto: “*causae autem futurorum tripliciter se habent, Quaedam enim producunt ex necessitate et semper suos effectus (...). Quaedam vero causae producunt suos effectus non ex necessitate et semper, sed ut in pluribus, raro tamen deficiunt (...). Quaedam vero causae sunt quae, si secundum se considerentur, se habent ad utrumlibet*”. En esta tercera categoría, el Aquinate incluye aquello que actúan las potencias racionales y, también, los eventos que acaecen fortuitamente (TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica...*, 2-2, q. 95, “De superstitione divinativa”, a.1., p. 252; Cf., también, *De malo*, q. XVI, a. 7).

⁵⁷ *Ibid.*, p. 2.

Del dormir e del Velar”, parte de seis presupuestos⁵⁸: 1) “el principio e morada del calor natural es en el corazón, e de ally enbía sus influençias a todos los otros miembros”; 2) “todo animal tiene çerebro o alguna cosa proporçionable”; 3) “todo çerebro de qualquier animal es frío de su natura e complexión”; 4) “la cosa fría tiene propiedat de engrossar e cuajar los vapores calientes e húmidos”; 5) “por la operación del caliente e húmido es neçessario que se levanten los vapores”; 6) “la digestión de la vianda, que se faze en el cuerpo del animal, sienpre se faze mediante el calor”⁵⁹.

A partir de estos postulados, Lope de Barrientos se dispone a exponer la **causa natural** del dormir, es decir, del “atamiento o encogimiento de las virtudes sensitivas”⁶⁰. La explicación es, de modo sintético, la siguiente: tras la digestión, el estómago desprende vapores calientes y húmedos que se elevan y, al entrar en contacto con el frío del cerebro, se condensan. Dichos vapores, “así engrossados e cuajados, çierran los poros por donde los spíritus animales avían de pasar, por tal manera que non pueden comunicar e influyr su virtud al çerebro nin fazer en él sus impresiones acostunbradas. E estonçe los spíritus animales, non fallando vía por donde pasen, recógense al corazón, que es su subjecto e morada donde salieron, por tal manera que non pueden comunicar e influyr su virtud a los sentidos; los quales por falta de aquella virtud se encogen e se çierran, de tal guisa que non pueden exerçer ofiços e operaciones, e aquesto se llama dormir: quando los sentidos están así encogidos e atados e non usan de sus ofiços por la dicha causa”⁶¹.

De esta manera, vemos cómo Lope de Barrientos explica de modo natural —es decir, a partir de causas naturales y sustanciales, de acuerdo con los criterios de la época— el proceso del dormir. Del mismo modo explica, luego, el proceso del despertar, sosteniendo que este se produce por la disolución de los vapores condensados en el cerebro, que puede efectuarse por vía natural o a causa de algún suceso violento que los disuelva súbitamente⁶². Asimismo, se explica de modo natural ordinario distintos fenómenos como ser, por ejemplo, el bostezar y el desperezarse⁶³, la somnolencia que causa beber vino⁶⁴ o el sueño recurrente de los niños⁶⁵.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 3. Como indica Álvarez López, dicha cita refiere a los *Tratados breves de historia natural* de Aristóteles, incluidos en los *Parva Naturalia*. Una edición moderna que puede consultarse es la siguiente: ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia Natural*, Madrid: Gredos, 1988.

⁵⁹ *Tratado del dormir e despertar*, pp. 3 y 4. El cuarto y el quinto punto son atribuidos a determinaciones de Aristóteles en el libro de *Los Methauros*. El sexto punto se dice “segunt determinación de Aviçena”.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 5.

⁶¹ *Ibid.*, p. 6.

⁶² La vía natural es cuando, luego de la primera digestión en el estómago, “lo limpio” es enviado al hígado, donde se produce la segunda digestión, que engendra los cuatro humores (sangre, flema, cólera y melancolía). La sangre es enviada a todo el cuerpo y, con su calor, disuelve los vapores cuajados en el cerebro y conduce al estado de vigilia. La vía violenta se produce cuando se interrumpe el sueño a un hombre por sacudidas o sonidos muy fuertes, que disuelven súbitamente los vapores engrosados en el cerebro (*Ibid.*, p. 11 y ss.).

⁶³ “E quando se recogen al corazón los spíritus animales fazen algunt tanto encoger las cuerdas, e de ally se causa el boçezar ante del dormir, por quanto aquel encogimiento de las cuerdas faze abrir la boca, segunt que por esperiençia

La trilogía de tratados de Lope de Barrientos brinda, a su vez, ejemplos de aquellas conjeturas legítimas que permiten prever con relativa certeza los sucesos venideros. A modo de ejemplo, podemos citar lo siguiente:

[Dado que algunos sueños proceden] de la disposición del cuerpo, segunt claramente paresçe en los enfermos, según lo qual los físicos discretos juzgan en las dolencias e se guían en sus curas por algunos sueños de los enfermos, por quanto si los enfermos sueñan cosas bermejas, por allí juzgan que la dolencia es de materia de sangre, e si los paçientes sueñan cosas blancas, de allí juzgan los físicos que proçede de parte de flema, que es semejante a la agua, la qual enfermedad es fiebre cotidiana non continua mas con algunos intervalos. Sy por ventura los enfermos sueñan cosas livianas o que buelan e semejantes, estonçe juzgan los físicos que la enfermedad proçede de materia colórica, por quanto es ligera e cáusase de la terçiana aguda. Sy por ventura el enfermo sueña cosas negras o tenebrosas, así commo quando el paçiente sueña que vee spiritus negros o otras cosas semejantes, luego el físico juzga que la tal dolencia proçede de materia malencónica o de cólera adusta, por quanto cada una d'estas es negra, e la tal fiebre es quartana⁶⁶.

Además de este ejemplo extraído del *Tractado del dormir e despertar*, otros pasajes del *Tractado de la adivinança* refieren a conjeturas lícitas sobre sucesos venideros que resultan de causas naturales pasibles de identificar. A modo paradigmático podemos mencionar el pasaje en el cual el obispo castellano sostiene que “vsar del juyzio de las estrellas para conosçer las cosas aduenideras que se causan del mouimiento de los cuerpos çelestes así commo lluiias e sequedades (...) esto tal non es ilícito”⁶⁷ o, también, aquel que postula que “los físicos curando las pasiones corporales para dar las medicinas curatiuas e puratiuas consideran e obseruan los mouimientos de los cuerpos çelestes. E por esto non pecan”⁶⁸.

Ahora bien, cabe preguntarnos el origen de este esquema causal, cuya teoría y aplicación concreta recupera Lope de Barrientos. En principio, como él mismo explicita, la autoridad a la

veemos en las çiudades, donde se çelebra solepnemente la fiesta del Corpus Christi, acostunbran fazer por artificio unas grandes bestias que llaman "gomia", e quando les quieren fazer abrir las bocas encogen e aprietan unas cuerdas que para ello tienen artificialmente deputadas, e por esta vía se causa el boçezar ante del dormir. E así commo el boçezar se causa del encogimiento de las cuerdas, asy el esperezar se causa del estendimiento d'ellas e por tanto, acabado el dormir, suben los spiritus animales e estiéndense las cuerdas, e de alli se causa el esperezar” (*Ibid.*, pp. 6-7).

⁶⁴ “...el vino e los manjares calientes muy presto procuran e causan el dormir, por causa de los muchos vapores que d'ellos se levantan” (*Ibid.*, p. 7).

⁶⁵ “...los niños duermen mucho, lo qual se causa del calor de la niñez que levanta los vapores e de la su complexion húmida que es causa de evaporar, e otrosí lo causa la leche de las madres con que se crían, los vapores de la qual son muy ligeros de cuajar” (*Ibid.*, pp. 8-9).

⁶⁶ *Ibid.*, p. 21.

⁶⁷ *Tractado de la adivinança*, p. 139.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 144.

que recurre es Aristóteles mismo, el “príncipe de los filósofos”⁶⁹, quien, en la *Física* y en la *Metafísica*, distingue los cuatro sentidos de causa mencionados⁷⁰.

No obstante, como bien sabemos, la *doctrina Aristotelis* llega a Lope de Barrientos mediada y sistematizada por un complejo proceso de “cristianización” o “teologización” llevado a cabo en los siglos previos, que implicó una apropiación y resignificación del legado cultural de la filosofía antigua. Dicha tarea de “purificación” fue realizada, en gran medida, por Tomás de Aquino, uno de los mayores protagonistas de la síntesis cultural llevada a cabo por el pensamiento medieval. El Aquinate, comprometido indiscutiblemente con el naturalismo de la filosofía aristotélica, retoma –particularmente en los comentarios a la *Física* y a la *Metafísica* y en el opúsculo *Sobre los principios de la naturaleza*– el problema de los cuatro sentidos de causa, reproduciendo el modelo del filósofo griego⁷¹.

Con todo, si bien el Aquinate revaloriza el mundo natural a partir de los principios aristotélicos, en su afán por “cristianizar” el legado de la antigüedad, añade al mundo de la materia una metafísica de corte creacionista que permitirá concebir la totalidad de los seres creados bajo un doble aspecto: en tanto naturaleza y, a la vez, en tanto creatura de Dios⁷². Así pues, el plano de causalidad natural al que hemos aludido (al que podríamos llamar “plano horizontal”) se engarza en otro plano de causalidad superior y trascendente que liga el mundo de la naturaleza con la esfera de lo divino (es decir, con un plano que podríamos denominar “vertical”)⁷³. Este doble plano

⁶⁹ *Tractado de caso e fortuna*, p. 169.

⁷⁰ Cf. *Metafísica* V, cap. 2; *Física*, I, caps. 5-9 y II, cap. 3. En estos pasajes, el Estagirita define con precisión los cuatro sentidos de causa. Por ejemplo, en la *Metafísica*, sostiene que causa se dice de “aquello de-lo-cual se hace algo, siendo aquello inmanente”, de aquello que es “la forma y el modelo”, de “aquello de donde proviene el inicio primero del cambio y del reposo” y, finalmente, del fin, de “aquello para-lo-cual” (ARISTÓTELES, *Metafísica* (traducción de Tomás Calvo Martínez), Madrid: Gredos, 1970).

⁷¹ Cf., por ejemplo, *In Phys.* II, lect. 5.

⁷² “Thomas speaks in *De subst. separ.* c. 8, 89 of a duplex ordo in that which is composed. One is the order of the matter to the form; this is realized in generation. Here we have to do with the order of nature, which is constitutive for categorical being. The other order is that of the composite thing itself to the ‘esse’ participated in” (AERTSEN, JAN A., *Nature and creature: Thomas Aquinas’ Way of Thought*. Leiden, Brill, 1988, p. 129). En la cuestión disputada *De potentia Dei* (q. 3, a. 5), Tomás expone tres argumentos para demostrar que no puede existir ningún ser que no sea creado por Dios. El primero de los argumentos parte de la comunidad del ser, y es la *ratio Platonis*, identificada por el principio de que “anterior a toda multiplicidad” hay que postular un uno –principio que, en realidad, pertenece a Proclo–. El segundo de los argumentos parte de la diversidad de participación en muchas cosas en las que se da el más y el menos, y es la *ratio Aristotelis*, basada en el omnipresente pasaje de la causalidad del máximo (Arist., *Met.* II 1, 993b23-31); el tercero es el argumento basado en la distinción entre esencia y existencia, según el cual todo ser que no sea Dios tiene el ser a partir de otro (*ab alio*), por participación (este último argumento es identificado como la *ratio Avicennae*). Estas tres pruebas pueden encontrarse, también, en la *Suma contra gentiles* (II, 15) y, para el caso de la prueba aviceniense, puede leerse, asimismo, el artículo correspondiente de la *Suma teológica* (1 q. 44, a. 1).

⁷³ Desde la filosofía, el plano “horizontal” correspondiente a la causalidad natural-inmanente se comprende a partir de principios elaborados sobre bases aristotélicas mientras que, por el contrario, el plano “vertical” –correspondiente a la causalidad trascendente-creacionista– se comprende a partir de bases más bien neoplatónicas y árabes (sobre todo, Avicena): “The same beings are per se (*the Aristotelian model of predication*) and per participationem (*the Platonic model*). They are real substances and independent natures; and they are the emanation and deficient like-

de causalidad subyace a la comprensión del mundo de Lope de Barrientos y, como veremos, el lazo entre uno y otro plano resulta un punto fundamental a tener en cuenta para comprender los criterios utilizados por el obispo en sus tratados de reprobación de supersticiones y en los juicios por él emitidos. En palabras de Schmutz podemos sintetizar brevemente la importancia de la acción y la presencia divina en el mundo creado a fines de la Edad Media y comienzos de la temprana modernidad: “*De manière constante depuis le XIIIe siècle, l’aristotélisme chrétien n’a cessé de considérer Dieu comme la cause première qui non seulement conservait l’univers dans l’être, mais qui concourait également, avec l’opération de toute cause seconde, dans ce même univers, de sorte qu’il est la cause de tout ce qui arrive*”⁷⁴. Así pues, Dios actúa y *concorre* en todo lo que actúa, incluyendo aquellas causas naturales determinadas (y cognoscibles para el hombre) que hemos analizado⁷⁵.

Examinemos ahora aquella tercera manera mencionada por Lope de Barrientos mediante la cual las cosas advenideras dependen de sus causas, es decir, la dependencia **no determinada** entre causa y efecto. Como indica el obispo de Cuenca, “aquestas tales solamente las sabe Nuestro Señor Dios e aquellos a quien Él las quisiere revelar”⁷⁶. El engarce entre el plano natural y el plano trascendental parece, pues, adquirir un rol protagonista en este tipo de fenómenos.

CONTINGENCIA Y PROVIDENCIA DIVINA

Entre los sucesos que Barrientos considera naturalmente incognoscibles para el hombre antes de que acaezcan se encuentran los hechos futuros contingentes. Estos últimos, como indica Calvin Normore, generaban tres problemas de diversa índole a los teóricos tardomedievales: a) un primer problema de orden lógico, ligado al esfuerzo por conciliar la contingencia de ciertos postulados acerca del futuro con el llamado “principio de bivalencia”, según el cual “*for any sentence P either P is true or not-P is true*”; b) un segundo problema relacionado con la dificultad que implica la aceptación de la presciencia o conocimiento previo de ciertos eventos que resultan

ness of a first, perfect Principle. Between these two viewpoints there is no contradiction, because they are no longer on the same philosophical level. Aristotle’s viewpoint applies whenever created beings are considered on a horizontal level, without concern for their relation to the first Being” (AERTSEN, J.A., *op. cit.*, p. 129).

⁷⁴ SCHMUTZ, JACOB, “La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure”, *Revue Thomiste* 101, 2002, p. 221.

⁷⁵ “There is in Thomas a ‘con-cursus’ of the ways of nature and creation. (...) “Concursus” can mean “collision”, but it can also signify “coming together” into an integrated unity”. Cf. *Suma teológica* I-II, 12, 3 ad.2: “*Aliqua duo concurrunt ad integrandum aliquid unum*” y *In V Metaph.*, lect. 3, 793: “*Plures causae concurrunt ad unius rei constitutionem*” (AERTSEN, J.A., *op. cit.*, p. 131).

⁷⁶ *Tratado del dormir e despertar*, pp. 77-78.

contingentes por definición y, finalmente, c) una cuestión específicamente teológica: ¿es posible conciliar la Providencia divina, el conocimiento infalible e inmutable de Dios con la contingencia de ciertos sucesos futuros⁷⁷? Don Lope no se ocupa en absoluto del primero de los problemas mencionados y trata, en particular, el segundo de ellos: aquel ligado a la problemática del conocimiento anticipado de los fenómenos contingentes futuros. La arista teológica, por su parte, si bien no aparece expresamente trabajada en el discurso del obispo castellano, permeará sus tratados de modo relevante.

Comencemos analizando, pues, el *Tractado de caso e fortuna* (el primero, cronológicamente hablando, de los tratados de Lope de Barrientos). En dicha obra, el obispo castellano se sumerge en una descripción clara y ejemplificada del carácter de aquellos hechos futuros que difícilmente resultan previsibles de modo natural y ordinario para el hombre: los sucesos que acaecen por accidente.

Sobre la base, nuevamente, del *Libro de los Físicos* de Aristóteles (o, mejor dicho, el comentario de Tomás a dicha obra) el obispo conquense comienza su tratado diferenciando –al interior de dichos acontecimientos que podemos llamar ‘contingentes’– entre ‘fortuna’ (aquello que le sobreviene al hombre “por accidente e por acaesçimiento”) y ‘caso’ (lo que les sucede, del mismo modo, a los animales, a los objetos inanimados y a los niños, carentes de libre albedrío y voluntad). Así pues, la fortuna sobreviene, exclusivamente, a quienes, mediante la razón, pueden reconocerse a sí mismos como bienaventurados o malaventurados⁷⁸.

Tras dicha aclaración, Lope de Barrientos emprende la tarea “de ver e especular sy ay Caso e Fortuna”⁷⁹. El obispo comienza la disquisición con una revisión de las consideraciones filosóficas acerca de la materia desde tiempos inmemoriales. Sostiene que “los philósofos primeros” no se ocuparon del problema del caso y la fortuna y que atribuían causas naturales o artificiales a los sucesos contingentes. Luego, prosigue Lope de Barrientos,

...vinieron otros philósofos, e dixeron el contrario de los primeros, conuiene a saber, que avia Caso e Fortuna e que eran diuersas de las causas naturales e artificiales, pero non pudieron perfectamente conosçer qué

⁷⁷ NORMORE, CALVIN, “Future contingents” en KRETZMANN, NORMAN et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000 (1982), p. 358.

⁷⁸ *Tractado de caso e fortuna*, p. 166. El obispo traduce prácticamente el contenido del *textus aristotelis* tal como aparece en los comentarios del Aquinate: cf. TOMÁS DE AQUINO, *In II Phisycorum, lectio X*, Roma: Marietti, 1965: “neque inanimatum quippiam neque infans neque bestia quidquam facit a fortuna: quoniam non abent propositum”.

⁷⁹ *Tractado de caso e fortuna*, p. 168.

cosa fuesen Caso e Fortuna, e por tanto quando les preguntauan qué cosa eran respondían que era cosa diuinal, la esençia de la qual era muy oculta⁸⁰.

En oposición a estas dos posturas recién aludidas se pronunciaría, más tarde, Aristóteles, quien –según relata Barrientos– sostiene lo siguiente: frente a la primera postura, plantea que “paresçe claramente que ay Caso e Fortuna, pues muchas de las cosas así naturales commo artificiales non se pueden apropiar nin pertenesçen a las causas naturales”⁸¹; para reprender, luego, la segunda opinión (es decir, aquella que sostenía que el caso y la fortuna eran “alguna cosa diuina encubierta a nosotros”), Aristóteles recurre a la ignorancia de sus portavoces –entre los que sitúa a Demócrito–, aduciendo que “non es inconueniente que los postrimeros sepan e conoscan algunas cosas que non conosçieron los primeros”. Luego de esta breve reseña de los enunciados de la filosofía antigua acerca de la materia, Barrientos alude a la conclusión que postula Aristóteles, esto es, que “ay Caso e Fortuna e que es diverso de las otras causas”⁸².

Ahora bien, veamos cómo se pronuncia el obispo de Cuenca respecto de la cuestión que aquí nos ocupa. Como sabemos, el método escolástico se plantea, en primer lugar, la pregunta de “si existe” [algo] (*an est*) y, en segundo término, la pregunta de “qué es” (*quid est*). Así pues, una vez presupuesta la existencia del caso y fortuna por adhesión a los postulados aristotélicos, Lope de Barrientos se ocupa de indagar “qué cosa es”⁸³. En pocas palabras, el obispo define los sucesos contingentes como aquellas cosas “que acaesçen pocas vezes e non se fazen por ningund fin”⁸⁴. Así, entonces, hay dos elementos por destacar en esta definición: la escasa frecuencia de los efectos y la ausencia de una finalidad deliberada. En lo tocante al primero de ellos, ya hemos visto, en el apartado anterior, que aquello que está determinado en sus causas de modo sustancial acaece siempre o la mayoría de las veces, a diferencia del caso y la fortuna. Respecto de la causalidad final –o, mejor dicho, la carencia de ésta–, Barrientos hace recurrentemente hincapié en que “Caso e Fortuna es quando alguno faze alguna cosa por vn fin o por acçidente e sale de allí otro fin non pensado”⁸⁵. Expone el siguiente ejemplo: “Pedro salió de la casa e yua a la iglesia con propósito e fin de oyr misa, e falló en el camino vn joyel”. Aquel fallar del joyel fue por acçidente e por Caso e Fortuna, ca el fin de Pedro non era sinon de yr oyr missa a la iglesia⁸⁶.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 169.

⁸² *Ibid.*, p. 170.

⁸³ *Ibid.*, pp. 171 y ss.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 171.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 172. Esta definición y ejemplificación nos retrotrae a aquella explicación del azar que la Filosofía, personificada, presenta a Boecio en el diálogo imaginario que este último plasma en *La consolación de la filosofía*: “Mi

Con todo, el obispo de Cuenca afirma que la fortuna, si bien no responde a actos humanos deliberados ni voluntarios, sí es efecto de una de las cuatro causas naturales: a saber, la causa agente⁸⁷. El argumento que desarrolla Lope de Barrientos al respecto se apoya, nuevamente, en un concepto de matriz aristotélica: el **modo** de la causalidad. Aristóteles había postulado en su *Física* que “así como una cosa es por sí o por accidente, lo mismo puede serlo la causa”⁸⁸. En efecto, si bien los hechos fortuitos dependen de la causa agente, tal dependencia se produce de **modo accidental**, puesto que el efecto supeditado acaece pocas veces y no de forma perfecta ni estipulada⁸⁹. En este sentido, tal como afirma Lope de Barrientos, los filósofos antiguos – anteriormente desacreditados – tenían en cierto sentido, razón:

...resulta que aquellas dos opiniones de los philosophos antiguos cerca del Caso e Fortuna, ambas eran verdaderas en alguna manera e ambas eran falsas por otra manera, por dos aspectos: por quanto dixeron que las tales cosas acaesçian por algunas de las causas substanciales, verdad dixeron ca en aquellas cosas interuenia la causa agente que es vna de las quatro causas substanciales. Pero de otra parte e por otro respecto erraron por quanto non dixeron la manera commo acaesçia ca puesto que el Caso e Fortuna sea por vna de las causas substanciales la qual es la causa agente pero esto fue e es acçidental (...). Otrosy aquellos que dixeron el Caso e Fortuna era diuerso de las quatro causas naturales, verdad dixeron por quanto el Caso e Fortuna no es causa substancial pero de otra parte non dixeron verdad por quanto lo dixeron absolutamente⁹⁰.

Así pues, la distinción aristotélica (retomada por Tomás de Aquino) entre **especies** de causas y **modos** de causalidad emerge en el escolasticismo tardomedieval como requisito fundamental para la comprensión de los fenómenos contingentes⁹¹. La causa agente, una de las cuatro cau-

discípulo Aristóteles en su *Física* definió esta palabra concisa y exactamente (...). Siempre que realizándose una acción –dice– con un designio cualquiera, sucede por ciertas razones algo diferente de lo previsto, se habla de azar; por ejemplo, si uno al remover la tierra para cultivarla encontrare enterrada una vasija llena de monedas de oro. Al parecer, este hecho es debido al azar. Pero no procede de la nada, sino que tiene sus causas; y por concurrir éstas de un modo inesperado dan la impresión de haberse producido algo casual (...). Podríamos, pues, definir así el azar: es un acontecimiento imprevisto que un conjunto de causas concurrentes hacen entrar en la cadena de hechos realizados con determinado plan” (BOECIO, *op. cit.*, Libro V, prosa 1ra. §§ 11-19).

⁸⁷ “Ca puesto que el Caso e Fortuna non sea alguna de las quatro causas naturales substancialmente pero es vna d’ellas acçidentalmente, conuiene saber: la causa agente” (*Tractado de caso e fortuna*, p. 173).

⁸⁸ ARISTÓTELES, *Física*, II, 5, *op. cit.*, p. 84.

⁸⁹ De acuerdo con la traducción inédita de la *Clavis sapientiae* realizada por Ángel Martínez Casado, Lope de Barrientos intenta atribuir la reducción del caso y fortuna a la causa agente a Aristóteles mismo: “cuando Aristóteles dice que la casualidad y la fortuna son causas accidentales, solo intenta llevarlas al género de la causa eficiente, ya que la casualidad y la fortuna son el agente que produce su efecto sin intentarlo”.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 173. Cf. ARISTÓTELES, *Física*, II, 5 (*op. cit.*, p. 83 y ss.).

⁹¹ “*Est autem distinctio causae per species et per modos. Nam distinctio per species est penes diversas rationes causandi; et ideo est quasi divisio per differentias essentielles species constituentes. Divisio autem per modos est penes diversas habitudines causae ad causatum. Et ideo est in his quae habent eandem rationem causandi, sicut per se et per accidens, remotum et propinquum. Unde est quasi per differentias accidentales non diversificantes speciem*” (*In Metaph.* V, Lect. 3. Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis exposi-*

sas naturales sustanciales que hemos mencionado respecto de los fenómenos determinados, se encuentra, también, detrás de todo suceso que acontece por caso y fortuna. Como sostiene Tomás de Aquino, "...ostensum est quod fortuna et casus, quae sunt causae eorum quae fiunt per accidens, reducuntur ad genus causae efficientis"⁹².

Resulta sugestiva la aparente ausencia de finalidad deliberada en los sucesos contingentes si consideramos que, para la filosofía aristotélico-tomista, el agente actúa siempre en razón de una causa final. En este marco, ¿cómo podríamos afirmar la acción de la causa agente y negar, a la vez, la causalidad final⁹³? Es decir, si todo lo que actúa tiende a alguna cosa (aunque sólo el agente voluntario conozca el fin buscado y delibere sobre él), ¿cómo podría obrar la causa agente sin finalidad alguna? Aún más extraña resulta tal posibilidad si notamos la preeminencia que adquiere la causa final, en la filosofía tomista, respecto de la totalidad de las causas restantes: el Aquinate (y, luego, Lope de Barrientos en su *Clavis sapientiae*) otorga a la causa final el rango de *causa causarum* y de *causa causalitatis in omnibus causis*⁹⁴. Hallaremos la respuesta a los interrogantes mencionados con sólo atender a la causa agente específica a la que alude Lope de Barrientos, en última instancia, respecto de los sucesos contingentes: la divinidad misma.

Antes bien, notemos que la prioridad de la causa final, la jerarquización de causas a la que hemos aludido, no se halla en la obra misma del Estagirita –quien define primeramente los cuatro sentidos de ‘causa’– sino que, por el contrario, es resultado de la síntesis cultural elaborada en el decimotercer siglo de nuestra era. Así pues, en este punto concreto, el tomismo –tradición que nutre fuertemente el discurso de Barrientos– parece apropiarse originalmente de la filosofía aristotélica, reformulación mediante. Podríamos intentar vislumbrar, entonces, en qué medida la relevancia de la causa final pudo haber resultado un elemento de peso en vistas del objetivo escolás-

tio, Roma: Marietti, 1964). De este modo, comentando a Aristóteles, Tomás de Aquino afirma que las *especies* de causas (eficiente, material, formal y final) constituyen distintas formas de causar –es decir, diferencias esenciales– mientras que los *modos* de causar hacen referencia a diversas relaciones entre la causa y lo causado (por sí o por accidente, de forma remota o cercana), que son simplemente diferencias “accidentales”, que no generan diversificación de las causas en especies de carácter diferente.

⁹² Cf. S. THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros...*, libro VI, Lect. 3. §1202, p. 306.

⁹³ “Et quia, ut dicit Aristoteles in secundo Metaph., omne quod agit, non agit nisi intendendo aliquid” (Cf. *De principiis naturae*, cap. 3).

⁹⁴ “... finis est causa causalitatis efficientis, quia facit efficiens esse efficiens: similiter facit materiam esse materiam, et formam esse formam, cum materia non suscipiat formam nisi per finem, et forma non perficiat materiam nisi per finem. Unde dicitur quod finis est causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis” (Cf. *De principiis naturae*, cap. 4). La prioridad de la causa final es remarcada por Tomás de Aquino, asimismo, en el comentario a la *Metafísica* de Aristóteles, donde sostiene: “Sciendum autem est, quod licet finis sit ultimus in esse in quibusdam, in causalitate tamen est prior semper. Unde dicitur causa causarum, quia est causa causalitatis in omnibus causis” (In *Met.* V, lect. 3). Así pues, de acuerdo con el Aquinate, si bien en algunas cosas el fin es último en el ser, en la **causalidad** es siempre anterior. Estas mismas proposiciones podemos encontrar en la *Clavis sapientiae* de Lope de Barrientos, de acuerdo con lo que hemos podido leer en la traducción de la obra realizada por Ángel Martínez Casado, aun inédita.

tico de “cristianizar” el rico bagaje heredado de la antigüedad. Tomás de Aquino, en efecto, parece “leer” en clave **providencial** el texto aristotélico: en su comentario al decimosegundo libro de la *Metafísica*, el Doctor Angélico interpreta, como indica Pouliot, que Dios es “*cause de l’être et du mouvement de tous les êtres. parce qu’il les pose dans l’être comme cause créatrice et les attire vers lui comme cause finale*”⁹⁵. Apelando a la imagen del general de un ejército, de un gobernante y del dueño de una casa muy bien ordenada, el Aquinate convierte el Dios de Aristóteles en la causa que ordena y dirige el movimiento de todos los seres creados en su existencia singular.

En nuestra opinión, la identificación de Dios como causa agente de los sucesos contingentes y, luego, la necesaria atribución de una causalidad final determinada a dicho agente resulta una herramienta clave para preservar, defender y reforzar la Divina Providencia. Dios se convierte de este modo en el agente racional y voluntario que orienta hacia un fin cierto incluso aquellos eventos que carecen de causas identificables por parte del hombre, como los hechos contingentes. La Providencia de Dios no emerge entonces sino como el fruto de la voluntad y deliberación supremas, de la causa final última y trascendente, que ordena y dota de causalidad a todas las restantes causas. En este sentido, ya había postulado siglos antes Boecio: “la concurrencia de las causas y su mutua concatenación”, aparentemente azarosas, “proceden del orden inflexible del universo, que teniendo su origen en la Providencia, determina el lugar y el tiempo de cada cosa”⁹⁶.

Veamos entonces el lugar que ocupa la divinidad respecto del caso y la fortuna en el discurso de Lope de Barrientos, tras dicho proceso de “cristianización” escolástico. Aún en el siglo XV, como veremos, la Providencia divina resulta escudo y lanza para quienes pretenden erigirse como exponentes de la fe verdadera ante poetas, astrólogos, adivinos y todos aquellos que osen atentar contra la presciencia y la omnipotencia divinas.

En primer lugar, el obispo de Cuenca alega que aquellos filósofos antiguos que afirmaban que el caso y fortuna era “cosa diuinal” tenían algo de razón, puesto que, aunque para los hombres resulta imprevisible y accidental lo fortuito, no resulta de igual modo para la divinidad:

⁹⁵ POULIOT, FRANÇOIS, *La doctrine du miracle chez Thomas d’Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, Paris: Vrin, 2005, p. 36.

⁹⁶ BOECIO, *op. cit.*, Libro V, prosa 1ra., §19. En el texto latino: “*Concurrere uero atque confluere causas facit ordo ille inuitabili conexione procedens qui de prouidentiae fonte descendens cuncta suis locis temporibusque disponit*” (BOETHII, ANICII MANLI SEVERINI, *op. cit.*, p. 89)

...muchas cosas que por accidente a nosotros acaesçen se pueden dezir fortunas por nuestro respecto, pero non se dirán fortuitas por respecto de Nuestro Señor, el qual es principio e causa primera de todas las cosas⁹⁷.

Dios es “principio” y “causa primera”⁹⁸, es decir, es antes de todo lo que existe, **influye** en todo lo que existe⁹⁹. Considerando que –de acuerdo con los postulados escolásticos, “*causa est ex cuius esse sequitur aliud*”¹⁰⁰– podemos afirmar que del ser de Dios, causa *incompactibilis e immutabilis*, se sigue el ser mismo de todas las cosas restantes¹⁰¹. Si la totalidad de lo creado depende radicalmente de Dios para existir, dependerá de Él, asimismo, para actuar, puesto que el obrar sigue al ser (*operari sequitur esse*). Por lo tanto, Dios obra en todo lo que obra, es causa del obrar (*causa operandi*) en todo aquello que actúa¹⁰². Así las cosas, ¿cómo podría postularse la posibilidad de que la fortuna fuera capaz de escabullirse, caprichosa e incontrolable, de la Providencia de Dios? De ningún modo resultaría posible.

Ahora bien, indaguemos más profundamente acerca de aquella causa agente que, de acuerdo con lo dicho, se encuentra detrás de los sucesos contingentes¹⁰³: ¿se trata exclusivamente de la divinidad, en tanto causa primera, la causa agente referida? Barrientos sostiene al respecto:

...las cosas que acaesçen por Fortuna vienen o proçeden del çielo, o del ángel, o de Dios (...). Por diversas maneras proçede la cosa d’estos tres, por quanto el çielo mueue e induze a los ombres a querer escoger alguna cosa, imprimiendo alguna influencia en sus coraçones mas el ángel dispone a los ombres para escoger non imprimiendo alguna influencia commo el çielo, saluo por manera de consideraçión entelektual, alunbrándolos para conosçer e fazer algund bien non demostrado, nin aclarando la causa de aquel bien. Lo terçero, dixere que proçedía de Dios, esto es operaçión diuina por la qual el onbre es inclinado a querer escoger alguna cosa non sabiendo la razón d’ello¹⁰⁴.

⁹⁷ *Tractado de caso e fortuna*, p. 177.

⁹⁸ Lope de Barrientos define filosóficamente estos dos conceptos, ‘causa’ y ‘principio’, en su *Clavis Sapientiae*. En cuanto a la concepción que de ellos se tenía en el Medioevo cristiano, ver AERTSEN, JAN, *op. cit.*, pp. 10-11. Los pasajes específicos de fuentes primarias –de Santo Tomás, en particular– que pueden ser consultados al respecto son los siguientes: *De princ. nat.*, cap. 3.; *De. pot.* q. 10, a. 1; *In Sent.* I d. 29, q. 1, a. 1; *Summa Theologiae* 1, q. 33, a. 1. e *In Metaph.* V lect. 1.

⁹⁹ La teoría del *influxus* o *influentia* –tesis que permite concebir un orden de causalidad jerárquico y ontológico entre la causa primera y las causas segundas–, se funda sobre el primer axioma del *Liber de causis*, a saber, que en toda cadena causal *causa prima influit plus quam causa secunda* (SCHMUTZ, J., *op. cit.*, p. 224).

¹⁰⁰ Cf. *De princ. nat.*, cap. 3.

¹⁰¹ “*Sed causa primi gradus est simpliciter universalis: eius enim effectus proprius est esse: unde quicquid est, et quocumque modo est, sub causalitate et ordinatione illius causae proprie continetur*” (*In Metaph.* VI, lect. 3. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *In duodecim libros...* § 1209, p. 307).

¹⁰² Cf. *Suma contra gentiles* III, 67.

¹⁰³ La tercera duda que plantea Lope de Barrientos hacia el final del *Tractado de caso e fortuna* es, en efecto, “de quién procede la Fortuna o quién es causa d’ella” (p. 178).

¹⁰⁴ *Tractado de caso e fortuna*, p. 178.

De este modo, el obispo castellano –apoyándose en ciertas *quaestiones* de la *Suma contra gentiles*– afirma que los sucesos que acaecen por fortuna proceden no necesariamente de Dios de modo directo sino que, también, pueden ser originados en la acción del “cielo” o del “ángel”. Sin embargo –prosigue– los dominios de los ángeles y de los cuerpos celestes pueden menguar, mientras que la divina Providencia jamás cesa ni falla¹⁰⁵:

...los omes non escogen sienpre aquello que el ángel entiende, e el cuerpo çeleste los inclina saluo aquello que Dios obra en ellos, por quanto algunas vezes çesa la guarda de los ángeles (...). E así mesmo çesa algunas vezes la inclinación de los cuerpos çelestes. Pero la Prouidencia divina nunca çesa, mas sienpre está firme en tal manera que si a los omes algund bien acaesçe sin propósito e intencion, e sin inclinación del çielo, e sin alunbramiento del ángel però fablando theologicalmente non le puede acaesçer sin la prouidencia de Dios so la¹⁰⁶ qual todas las cosas se comprehenden¹⁰⁷.

Así pues, dentro de la terna mencionada a partir de la cual emanan los hechos fortuitos, el obispo conquense destaca uno de sus elementos por encima del resto: la fortuna nunca escapa a los ojos de Dios “por respecto del qual non puede cosa alguna acaesçer que se diga Caso nin Fortuna, por quanto non es posible sin su inclinación, preuisión e conosçimiento, que cosa alguna venga casualmente”¹⁰⁸.

Así pues, aquello que sucede, aparentemente, *per accidens*, en relación con la divinidad resulta un suceso causalmente ordenado. Como indica Aertsen, el tomismo interpretó la causalidad accidental aristotélica del siguiente modo:

What happens by chance has no part in order; it is 'per accidens'. Already in his commentaries on Aristotle, Thomas calls explicit attention to the "relativeness" of this view. At the close of a long excursus in In VI Metaph., lect. 3, Thomas establishes that Aristotle is speaking of the contingent events which occur "here" (that is, in the

¹⁰⁵ Cf. *Suma contra gentiles* III, cap. 92: “Cum igitur homo sit ordinatus secundum corpus sub corporibus caelestibus; secundum intellectum vero sub angelis; secundum voluntatem autem sub Deo: potest contingere aliquid praeter intentionem hominis quod tamen est secundum ordinem caelestium corporum, vel dispositionem angelorum, vel etiam Dei. Quamvis autem Deus solus directe ad electionem hominis per modum persuasionis; actio vero corporis caelestis per modum disponentis, inquantum corporales impressiones caelestium corporum in corpora nostra disponunt ad aliquas electiones”. Agrega luego: “non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinat. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur (...) et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Madrid: BAC, 1968, tomo II).

¹⁰⁶ Enmiendo *so la* en vez de *sola*.

¹⁰⁷ *Tractado de caso e fortuna*, p. 179. Tomás de Aquino, cuando se ocupa del “ser accidental” en su comentario a la *Metafísica*, afirma: “Providentia enim divina falli non potest” (Cf. *In Metaph. VI*, lect. 3, § 1218, p. 308).

¹⁰⁸ *Tractado de caso e fortuna*, p. 178.

*sublunar world) in relation to particular causes. The reasoning that leads to this conclusion is dominated by the problem of intelligibility*¹⁰⁹.

La causalidad accidental resulta, pues, un problema de **inteligibilidad**: aquello que, a ojos de los hombres, sucede de modo fortuito, posee una causa *per se* si se extiende la mirada más allá del mundo sublunar. En efecto, la presencia de los ángeles y los astros dentro de la terna mencionada (es decir, compartiendo la prerrogativa de la divinidad en tanto causas agentes de los hechos contingentes), debe ser interpretada en la misma lógica. Cabe citar, al respecto, las siguientes palabras de Castello Dubra respecto del comentario tomista al libro sexto de la *Metafísica*, contexto en el cual Tomás de Aquino trata la noción aristotélica de ‘ser accidental’ y sus implicancias para las nociones de azar, destino y Providencia:

La aceptación, por parte de Aristóteles, de un ser por accidente (...) lleva a Aquino a desarrollar un considerable *excursus* sobre en qué medida la doctrina aristotélica no contradice el destino y la Providencia, puesto que no reduce todo lo que ocurre a una causa por sí y, por tanto, no todo parece ocurrir por necesidad (*ex necessitate*). Para ello, introduce una consideración sobre los grados o niveles de causalidad. Dado el principio de que, cuanto más alta es una causa, tanto mayor es la órbita de su causalidad, la ordenación de una causa a sus efectos, se corresponderá con la órbita de su causalidad. De ello resulta que los efectos que, considerados en relación con una causa inferior, parecen darse por accidente, cuando son considerados en relación con una causa superior común se hallan ordenados, y no por accidente”¹¹⁰.

Así pues, debido a la *virtus* universal de un cuerpo celeste —como el sol—, causa superior, no parece accidental, por ejemplo, que dos capullos florezcan a la vez, puesto que ambos se hallan ordenados a una causa que los mueve simultáneamente¹¹¹. Respecto, entonces, de la divinidad misma, causa superior absoluta, no existe, dentro de la doctrina tomista, cosa alguna que se produzca por accidente: “*in fact, in Aquinas’ view, contingent effects were necessary in order to fulfill the providential order*”¹¹².

¹⁰⁹ AERTSEN, J.A., *op. cit.*, p. 133.

¹¹⁰ CASTELLO DUBRA, JULIO, “Las causas esencialmente ordenadas y la demostración de una causa primera: de Duns Escoto a Tomás de Aquino”, XIIº Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval “Juan Duns Scoto”, Buenos Aires, 2008.

¹¹¹ Cf. *In Metaph.* VI, lect. 3: “*Si autem ad virtutem corporis caelestis, quae est causa communis, referatur, invenitur hoc non esse per accidens, quod hac herba florente illa floreat, sed esse ordinatum ab aliqua prima causa hoc ordinante, quae simul movet utramque herbam ad floritionem*” (THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros...*, § 1206, p. 307).

¹¹² GELBER, HESTER GOODENOUGH, *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, 2004, p 117. “*Aquinas did not subject either possibility or contingency to speculative analysis. In his view, the logical possibilities of God’s will ultimately lay beyond human fathoming. Moreover, while the existence of contingent beings required explanation, they were not in themselves very interesting theologi-*

El Aquinate distingue, entonces, un *triplex causarum gradus*¹¹³: un primer grado que refiere a la divinidad, causa incorruptible e inmutable; un segundo orden de causalidad que incluye a los cuerpos celestes, causas incorruptibles pero mutables y, finalmente, el mundo de las causas múltiples, corruptibles y mutables, del mundo sublunar. Mientras que el grado inferior mencionado –como indica Castello Dubra– está dado por los agentes particulares que se ordenan a sus efectos propios según una especie determinada, el segundo grado corresponde a una causa que es universal considerada en relación con las inferiores (puesto que su causalidad no se extiende a una especie única). No obstante, este orden de causas intermedio resulta particular en la medida en que su causalidad se extiende exclusivamente a aquello que puede ser producido mediante el cambio y el movimiento. Así pues, sólo respecto del primer grado de causalidad se puede hablar de una causa universal en sentido absoluto: “su efecto propio es el ser, y, en tal medida, todo lo que es, en cualquier modo en que es, está contenido bajo su causalidad y ordenado a ella”¹¹⁴.

Esta triple distinción, concluye Castello Dubra, permite postular la siguiente solución: “los sucesos que acontecen según el nivel de causalidad inferior son reducidos a sus causas *per se* a nivel del cuerpo celeste, una causa que, sin embargo, puede ser impedida por indisposición de la materia –y por ello puede haber azar–, y que no puede prevalecer sobre las elecciones de los seres racionales –y por ello no hay *fatum*–. En cambio, cuando son reducidos a la causa absolutamente primera y no impeditible, están bajo una ordenación absoluta y providencial”¹¹⁵.

Ahora bien, respecto del ángel, no mencionado en el aludido *excursus* tomista... ¿qué podemos alegar? Sin duda, los ángeles (y, asimismo, los demonios) pueden ser considerados, al igual que los astros, dentro de aquellas causas *incorruptibiles sed mutabiles* que componen el segundo grado de causalidad. En la *Suma contra gentiles*, Tomás de Aquino describe conjuntamente a los astros y a los ángeles, puesto que tanto unos como otros son seres que, por su naturaleza,

cally because God's direct causal activity in creating and sustaining the world functioned perfectly, thus necessarily and not contingently” (p. 113). Con todo, esta doctrina no obtuvo consenso absoluto en la escolástica tardomedieval: “Scotus rejected Aquinas' position. He argued that God's will, ranging over the logically possible, acted completely contingently in creating the world, thus uniting possibility and contingency in the original act of divine creation (...). Because in Scotus' view God can choose otherwise than he does choose and because what God chooses is thus both logically possible and contingent, Scotus opened the door for counterfactual speculation. Such speculation could provide a new way of analyzing God's will. God's will did not seem as inscrutable to him as it had to Aquinas” (p. 113). Agrega Gelber, más adelante: “Scotus merged possibility and contingency. For him, the first cause, rather than subsequent causes, accounted for contingency. Contingency did not arise from any defect in causal efficacy, but expressed the active possibilities open to the omnipotent first cause” (p. 138).

¹¹³ Cf. *In Metaph.* VI, lect. 3, §§ 1207-1209.

¹¹⁴ CASTELLO DUBRA, J., *op. cit.*

¹¹⁵ *Ibid.* Como indica Aertsen, “in the ultimate reduction to the first cause, to God, all that comes to be is found to exist in an ordered way and not *per accidens*” (AERTSEN, J.A., *op. cit.*, p. 134).

no pueden no existir¹¹⁶. Conforme a la física aristotélica, los cuerpos celestes (compuestos por materia no sujeta a contrariedad) y las inteligencias angélicas (en virtud de su misma inmaterialidad) son seres cuya condición particular les permite gozar de perdurabilidad. Está implícito, como indica Castello Dubra, que dichas causas perdurables (astros y ángeles) no pueden menos persistir que sus efectos –y, por lo tanto, actuar simultáneamente con ellos– y que se hallan en una posición jerárquica superior en cuanto a su grado de causalidad¹¹⁷.

Con todo, pese a que el cielo y el ángel, en tanto causas segundas superiores, pueden resultar causa agente de los sucesos fortuitos (“moviendo”, “induciendo”, “imprimiendo influencia”, “alumbrando”, “disponiendo” o “inclinando” la voluntad), de acuerdo con Lope de Barrientos, uno y otro pueden fallar. Sólo la divina Providencia “nunca cesa, mas siempre está firme”¹¹⁸.

A partir de lo visto, podría postularse que, como resultado de esta profunda integración entre el plano “horizontal” de la causalidad natural y el plano “vertical” de la causalidad divina, emerge inevitablemente un problema de “superposición” de factores explicativos. Sin embargo, Tomás de Aquino –y, como hemos visto en el apartado anterior, Lope de Barrientos– conservan la autonomía relativa de las causas segundas. Si bien Dios “obra en todo lo que obra”, si bien la virtud de las causas segundas depende de la virtud de la causa primera y absoluta, el tomismo se opone a aquellos que “substraen a las cosas naturales sus acciones propias”¹¹⁹. La respuesta de Tomás de Aquino para resolver la encrucijada, es decir, para conciliar dos postulados aparentemente opuestos, es –en palabras de Schmutz– la siguiente: “*la causalité première exercée par Dieu ne vient pas ôter toute capacité d’action propre à la causalité seconde de la créature, qui doit contribuer à l’action dans le monde secundum illud quod est sibi proprium*”¹²⁰.

Pese a que Lope de Barrientos no se alinea explícitamente con esta solución propuesta por la doctrina tomista –que, por otra parte, ha sido muy cuestionada desde fines del siglo XIII¹²¹– sí

¹¹⁶ Cf. *Suma contra gentiles*, II, 30.

¹¹⁷ CASTELLO DUBRA, J., *op. cit.* Díaz Jimeno postula lo siguiente: “Santo Tomás basa su filosofía en la causalidad aristotélica y en la doctrina del dominio de la divina Providencia como regidora del universo. Esta opera a través de las causas segundas, que son los cuerpos celestes y los intelectos angélicos (*Suma Contra Gentiles*, III, 91)” (DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 18).

¹¹⁸ *Tractado de caso e fortuna*, p. 179. Esta concepción jerárquica de la causalidad que pondera fuertemente a la divinidad, en tanto causa primera, por sobre las causas segundas universales, parece fundarse sobre el primer axioma del *Liber de causis*, que, de acuerdo con la edición de A. Pattin, sostiene lo siguiente: “*omnis causa primaria plus est influens super causatum suum quam causa universalis secunda*” (cf. “*Liber de causis*” en: D’AMICO, CLAUDIA, *Todo y nada de todo*, Buenos Aires: Winograd, 2007).

¹¹⁹ Cf. *Suma contra gentiles* III, 67-69.

¹²⁰ SCHMUTZ, J., *op. cit.*, pp. 222-223. Cf. *Suma contra gentiles*, libro IV, q. 95.

¹²¹ En efecto, desde fines del siglo XIII, la dimensión ontológica de la doctrina del *influxus* –e, igualmente, el concepto de ‘participación’ que fundaba la relación entre causa primera y causas segundas– es puesta en cuestión. Un primer síntoma de ello es la vasta querrela entre “mediacionismo” y “conservacionismo”, que dio lugar a un nuevo sistema de explicación causal (defendido por autores como Duns Escoto y Guillermo de Ockham) basado en el con-

cita reiteradas veces las obras del Aquinate e, incluso, hace patente en su discurso la concepción de una naturaleza regida por sus propias normas (cognoscibles, en gran medida, por parte del hombre) y, a la vez, compatible con la idea de un Dios presente, infalible y omnisciente. Así pues, si bien Dios gobierna inmediatamente todas las cosas en lo que refiere a su plan providencial, en cuanto a la ejecución de dicho plan gobierna unas mediante otras (es decir, permitiendo que unas cosas sean causa de otras), "*sicut si aliquis magister discipulos suos non solum scientes faceret, sed etiam aliorum doctores*"¹²².

Ahora bien, esta defensa de la Providencia divina que enarbola Lope de Barrientos ¿responde únicamente a los postulados tomistas o podemos identificar otras fuentes y autoridades cristianas que sustentan sus disquisiciones? Al discurrir sobre la materia, el obispo de Cuenca reconoce que las soluciones por él planteadas "son palabras e determinación de Santo Tomás" y cita explícitamente el libro III de la *Suma contra gentiles* (en dos ocasiones) y el libro II del comentario a la *Física*¹²³. Sin embargo, cita también la obra de Egidio Romano titulada *De buena fortuna* y, para enumerar y describir los defectos de la fortuna, alude de modo explícito a sermones y escritos de San Agustín y San Gregorio. Asimismo, Lope de Barrientos alude a *La consolación de la filosofía* de Boecio (fuente indiscutible, a su vez, de las formulaciones tomistas acerca de la materia)¹²⁴.

Este último resulta un predecesor particularmente insoslayable de las ideas sintetizadas por Lope de Barrientos en su *Tractado de caso e fortuna*. En su célebre obra, la *Consolación*, el filósofo romano, en un diálogo ficticio con la Filosofía, pregunta a esta última acerca de los avatares de la fortuna y pone en boca de la sabia mujer las siguientes palabras:

curso recíproco de dos causas consideradas, ahora, parciales y simultáneas: en efecto, Dios, en este nuevo modelo, co-actúa con las causas segundas, conservando la acción de éstas y brindando una *influentia generalis* pero, no obstante, el *ser* del efecto no depende ya de la donación del ser por parte de la divinidad sino de la acción propia de la causa segunda. Esta restricción del alcance de la acción de Dios en el mundo natural ordinario emerge, de acuerdo con Schmutz, como consecuencia de la disociación entre dos órdenes de causalidad que aun se encontraban unidos en la teología tomista en una sucesión de continuidad ontológica. El *duplex ordo*, natural y sobrenatural, se fundaría sobre esta emergente duplicidad de planos de causalidad (Cf. SCHMUTZ, J., *op. cit.*, p. 226 y ss).

¹²² TOMAS DE AQUINO, *Suma Teológica...*, 1 q. 103, a. 6, pp. 742-743.

¹²³ Cf. *Tractado de caso e fortuna*, p. 180 y 181, donde refiere a la *Suma contra gentiles*, y p. 176, donde cita un pasaje del comentario a la *Física* (aunque Lope de Barrientos indica que lo extrae del comentario a la *Ética*).

¹²⁴ Cf. *Tractado de caso e fortuna*, pp. 184-186. Como indica Robert Kane, "*Aquinas took up the Boethian solution, using some of the same metaphors, for example, the circle analogy. Both Boethius and Aquinas compared the way an eternal God is present to each and every moment of time to the way in which the center of a circle is present to each and every point on the circumference. The points on the circle are spatially ordered in such a way that no point coincides with any other, yet each point is equidistant from and directly opposite the center of the circle. Likewise, although the moments of time are ordered in such a way that they are truly distinct from one another, each is present to eternity*" (KANE, ROBERT, *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002, p. 51).

No es de extrañar —dijo— que este aparente desorden se presente a los ojos del mundo como temerario y confuso, siendo desconocida la razón de su existencia; en cuanto a ti, por más que ignores el plan del universo, séate suficiente saber que es bueno el supremo autor y rector de lo creado; y por lo tanto, debes estar persuadido de que todo sucede conforme a una norma que de suyo es buena¹²⁵.

Confiada en el supremo plan de la divinidad y en la “estabilidad de la inteligencia divina”¹²⁶, la Filosofía (o, en verdad, Boecio) se ocupa de reducir la acción de los espíritus, los astros, las potencias angélicas, los demonios, etc. a la divina Providencia:

Ya sea que el destino se realice por la acción de ciertos espíritus divinos al servicio de la Providencia, o que el plan de los acontecimientos sea debido al alma del mundo, o a la naturaleza que pone en acción todos sus elementos, o al movimiento de los astros en el cielo, o a una potencia angélica, o al fecundo ingenio de los demonios, o a alguna de estas fuerzas en particular o a todas en general, lo cierto es que la forma determinada y simple de los acontecimientos y de las cosas, es la Providencia; mientras que Destino es el nexo en el movimiento y desarrollo sucesivo del plan simplísimo cuya ejecución ha dispuesto la Divinidad¹²⁷.

Antes que Boecio incluso, Agustín de Hipona sentó los cimientos, en el quinto siglo de la era cristiana, de la solución que reaparecerá, luego, en la escolástica tardomedieval respecto del problema de la fortuna. Como indica Díaz Jimeno, para Agustín “la providencia controla absolutamente todo lo creado y no admite ninguna causa fuera de su dominio; no puede existir, por tanto, un hado inevitable que rebase los límites del control providencial”¹²⁸. Oponiéndose a la filosofía epicurea, según la cual el cosmos es un todo ordenado con arreglo a una *ratio* inmanente, el santo de Hipona afirma, en su obra *De ordine*, que el cosmos está sujeto al orden de Dios, un Ser trascendente y personal¹²⁹. En el mismo sentido, el Hiponense se preocupa por demostrar la presencia activa de la *Providentia Dei* en el mundo y en el curso de la historia en su obra *De genesi ad litteram*, diferenciando entre acción **creativa** de Dios y acción **ordenadora** de su Provi-

¹²⁵ BOECIO, *op. cit.*, libro 4, prosa 5ta., §7. En el texto latino: “Nec mirum, inquit, si quid ordinis ignorata ratione temerarium confusumque credatur; sed tu quamvis causam tantae dispositionis ignores, tamen, quoniam bonus mundum rector temperat, recte fieri cuncta ne dubites” (BOETHII, ANICII MANLI SEVERINI, *op. cit.*, pp. 77-78).

¹²⁶ Libro 4, prosa 6ta., §§ 7-8.

¹²⁷ Libro 4, prosa 6ta., § 13. En el texto latino: “Sive igitur famulantibus quibusdam providentiae diuinis spiritibus fatum exercetur seu anima seu tota inseruiente natura seu caelestibus siderum motibus seu angelica uirtute seu daemonum uaria sollertia seu aliquibus horum seu omnibus fatalis series textitur, illud certe manifestum est immobilem simplicemque gerendarum formam rerum esse providentiam, fatum uero eorum quae diuina simplicitas gerenda disposuit mobilem nexum atque ordinem temporalem” (BOETHII, ANICII MANLI SEVERINI, *op. cit.*, p. 80).

¹²⁸ DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 16.

¹²⁹ PACIONI, VIRGILIO, “Providencia”, en FITZGERALD, ALLAN D., *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo, 2002, p. 1101.

dencia¹³⁰. Vemos, pues, que todas las cosas, con arreglo a las disquisiciones agustinianas, son gobernadas por los designios providenciales. Este extenso y complejo problema reaparece, asimismo, en otras de sus obras: podemos citar, a modo de ejemplo, *De libero arbitrio* (II, 3) y *De civitate Dei* (V, 11; III, 1; XXI, 13).

Finalmente, tal como indica Díaz Jimeno, cabe mencionar que los teólogos y moralistas del Medioevo tardío y la temprana Modernidad que intentaron disipar las brumas de la caprichosa fortuna, además de contar con los argumentos de Agustín y Boecio, tuvieron muchos otros precedentes patristicos: *De falsa sapientia philosophorum* de Lactancio, el *Comentarius in Ecclesiasten* de San Jerónimo, las disposiciones del Concilio Toledano de 447 y del Concilio Bracarense de 561, etcétera¹³¹.

Ahora bien, pese a esta longeva tradición providencialista cristiana, los intentos de explicar las causas de aquellos hechos cuyas razones están, a ojos humanos, envueltas en tinieblas, recrean una y otra vez, a lo largo de la historia, viejas y nuevas inquietudes. Como bien sostuvo la Filosofía, personificada, en la *Consolación* de Boecio: “tal es esta materia que, solventada una duda, surgen otras innumerables como cabezas de hidra”¹³².

Providencia, causalidad, fortuna, destino, predestinación, orden universal, determinismo, libre voluntad... Muchas cabezas podríamos encontrarle a este monstruo. No obstante, nos detendremos a observar una de ellas. Álvarez López, sugestivamente, sostiene que “Lope de Barrientos deja sin resolver el interrogante de la predestinación y el libre albedrío, que representa una de las inquietudes filosóficas y teológicas que más calado tuvieron en los escritores del siglo XV”¹³³. Sostiene, luego, que, “para no tener que caer en un fatalismo amoral que la propia Iglesia también condenaba”, Barrientos elude el tratamiento del problema de la armonización entre presciencia divina y libertad humana.

Resulta difícil pensar que, dada su formación como teólogo, el obispo de Cuenca no contara con recursos suficientes para abordar la problemática en cuestión: en efecto, en su *Clavis sapientiae*, define explícitamente el concepto de libre albedrío basándose, sobre todo, en los escritos de Agustín de Hipona¹³⁴. El Hiponense sostenía firmemente que, si bien la libre actividad de

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 1101-1102.

¹³¹ DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 26.

¹³² BOECIO, *op. cit.*, libro 4, prosa 6ta., § 3. En el texto latino: “*Talis namque materia est ut una dubitatione succisa innumerabiles aliae uelut hydrae capita succrescant*” (BOETHII, ANICII MANLI SEVERINI, *op. cit.*, pp. 78-79).

¹³³ ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 188 (nota 190 al *Tractado de caso e fortuna*).

¹³⁴ “Como dice San Agustín, el libre albedrío es la facultad de la razón y de la voluntad con la que se elige el bien, con la ayuda de la gracia, y el mal sin esta ayuda. En esta definición entran la razón y la voluntad, la razón como consejera, la voluntad como autoridad, pues la razón dice *esto es bueno o malo* y la voluntad *hágase o no se haga*. La

los hombres no escapa al *ordo divinae Providentiae*, la presciencia divina de los actos libres garantiza –y no destruye– la libertad de los mismos¹³⁵.

Otras eminentes autoridades leídas y citadas por Lope de Barrientos han ahondado, también ellas, en el problema del albedrío del hombre. Boecio, por ejemplo, se ocupa del problema de la compatibilidad entre la presciencia universal divina y la existencia del libre albedrío en el libro quinto de su *Consolación*. Cuando Filosofía es interrogada acerca de la aparente oposición y repugnancia absoluta entre tales sintagmas, ella responde que “aun los acontecimientos que no tienen segura su realización pueden ser objeto de divina presciencia, verdadera y precisa”¹³⁶. Lo explica recurriendo al carácter y los atributos de la divinidad, de un modo que, como veremos, Lope de Barrientos retomará en su último tratado de la trilogía:

...como el juicio abarca el objeto conforme a las leyes de la naturaleza cognoscente, y Dios goza de un eterno presente, su ciencia, elevándose por encima de todo movimiento del tiempo, conserva la simplicidad del estado presente; y abarcando el curso infinito del pasado y del futuro, considera todos los acontecimientos en su conocimiento simplicísimo como si sucedieran en el presente (...) ¿Cómo quieres, pues, que una necesidad coaccione a lo que está iluminado con luz divina, cuando ni siquiera los hombres imponen tal necesidad a las cosas que ven? ¿Acaso lo que tú ves en este momento se hace necesario por el hecho de que tú lo veas¹³⁷?

libertad del libre albedrío está libre de coacción suficiente, pues ninguna coacción exterior es causa suficiente para que se haga algo” (LOPE DE BARRIENTOS, *Clavis Sapientiae*, traducción inédita de Ángel Martínez Casado, quien, cordialmente, nos ha permitido el acceso a ciertos pasajes de su obra de traducción y edición, aún en curso).

¹³⁵ TESKE, RONALD J., “De libero arbitrio”, en FITZGERALD, ALLAN D., *op. cit.*, p. 804. McGraff, por su parte, sostiene lo siguiente: “Although the term liberum arbitrium is pre-Augustinian and unbiblical, Augustine succeeded in imposing an interpretation upon the term which allowed a profoundly biblical understanding of the human bondage to sin and the need for grace to be maintained, while simultaneously upholding the reality of human free will” (MCGRAFF, ALISTER E., *Justitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, 2005 (1986). p. 93).

¹³⁶ BOECIO, *op. cit.*, Libro V, prosa 5ta., §12.

¹³⁷ *Ibid.*, Libro V, prosa 6ta., §§15-21. En el texto latino: “Quoniam igitur omne iudicium secundum sui naturam quae sibi subiecta sunt comprehendit, est autem deo semper aeternus ac praesentarius status, scientia quoque eius omnem temporis supergressa motionem in suae manet simplicitate praesentiae infinitaque praeteriti ac futuri spatia complectens omnia quasi iam gerantur in sua simplici cognitione considerat (...). Quid igitur postulas ut necessaria fiant quae diuino lumine lustrentur, cum ne homines quidem necessaria faciant esse quae uideant? Num enim quae praesentia cernis aliquam eis necessitatem tuus addit intuitus?” (BOETHII, ANICII MANLII SEVERINI, *op. cit.*, p. 102). Así pues, Dios conoce, en un presente eterno, los hechos futuros que proceden del libre arbitrio y, aunque en relación con la mirada divina son necesarios, “considerados en sí mismos, no pierden el carácter de libres, propio de su naturaleza” (Libro V, prosa 6ta. §31: “per se uero considerata ab absoluta naturae suae libertate non desinunt”, BOETHII, ANICII MANLII SEVERINI, *op. cit.*, p. 103). “Siendo esto así, los mortales conservan íntegro su libre albedrío; es decir, la voluntad está exenta de toda necesidad, y por lo tanto, no hay ninguna injusticia en las leyes que determinan los premios o los castigos” (Libro V, prosa 6ta. §44: “Quae cum ita sint, manet intermerata mortalibus arbitrii libertas nec iniquae leges solutis omni necessitate uoluntatibus praemia poenasque proponunt”, BOETHII, ANICII MANLII SEVERINI, *op. cit.*, p. 105).

Tomás de Aquino, por su parte, también se ocupa del problema en cuestión¹³⁸. Schmutz sintetiza las ideas tomistas al respecto y afirma que, de acuerdo con la doctrina del Aquinate, no es contradictorio afirmar que Dios es **causa** de la acción llevada a cabo por libre albedrío humano: “*Dieu ne fournisse et ne conserve pas seulement le pouvoir d’agir dans toute cause seconde, mais qu’il agisse également sur la cause seconde pour produire ses opérations actuelles selon un mode qui est propre à cette dernière. À l’égard de la volonté et du libre arbitre de la cause seconde, cette doctrine entend signifier que les décisions libres de la créature sont produites par le fait que Dieu oriente la volonté vers tel ou tel côté librement, et qu’à l’égard des causes naturelles, il le fait de manière naturelle*”¹³⁹.

Con este legado en sus espaldas, Lope de Barrientos, si bien no se ocupa explícitamente de la materia en sus obras antisupersticiosas, deja en ellas algunas señales de su posición al respecto. Ponderando el libre albedrío del hombre, sostiene, por ejemplo, que “los bienes o males espirituales non pueden acaesçer sin propósito e intención por quanto consisten en nuestra elección, de lo qual resulta que por respecto de los bienes o males espirituales, non puede ninguno ser dicho mal fortunado nin bien fortunado”¹⁴⁰. Asimismo, indica Lope de Barrientos que “la Fortuna es tan dubdosa e tan engañosa e tiene tantas menguas e faltas que non conuiene confiar”¹⁴¹ y, en este sentido, remarca la importancia de la intención del hombre y de la responsabilidad moral en sus actos: “qualquier que obra por fin de algund buen aucto virtuoso e le alcança, es más de loar que non aquel a quien por Caso e Fortuna acaesçe algund fecho loable son lo él procurar e obrar por fin de aquel”¹⁴².

Por otra parte, Lope de Barrientos alude nuevamente al libre albedrío del hombre al afirmar que “nunca Dios inclina la voluntad del ome a ningún mal saluo por sola permisión”¹⁴³. La divinidad **permite** que el hombre escoja el mal pero el hombre lo elige por sí mismo, haciendo uso de su libertad de elección. Asimismo, en el *Tractado del dormir e despertar* señala Barrien-

¹³⁸ Cf. *Suma contra gentiles*, libro IV, q. 95

¹³⁹ SCHMUTZ, J., *op. cit.*, p. 223.

¹⁴⁰ *Tractado de caso e fortuna*, pp. 180-181. En este caso, Lope de Barrientos cita nuevamente la autoridad de Tomás de Aquino (Cf. *Suma contra gentiles*, libro III cap. 92).

¹⁴¹ La fortuna resulta poco fiable, de acuerdo con lo expuesto por Lope de Barrientos, puesto que posee seis defectos fundamentales que podríamos llamar ‘intermitencia’ (“por quanto en esta vida non ay ninguno que en todas las cosas sea bien fortunado, mas si en alguna cosa sea bien fortunado, en otra será mal fortunado”), ‘injusticia’ (“por quanto acaesçe a los malos ser bien fortunados”), ‘falsa apariencia’ (“por quanto muchas cosas paresçen ser bien fortunados e non lo son”), ‘escasa permanencia’ (“por quanto la Fortuna d’este mundo dura poco”), ‘carencia de criterio’ (“por quanto los paganos llaman a la Fortuna ciega e así la pintan. Por quanto mansamente e paso a paso viene sobre todos así buenos commo malos sin ningund examen de merescimientos”) e ‘imperfección’ (puesto que “non ninguno en esta vida tan fortunado que algo non le fallesca e le baste lo que tiene”) (*Tractado de caso e fortuna*, pp. 186-187).

¹⁴² *Ibid.*, p. 187.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 179.

tos –apoyándose en el cuarto libro de las *Sentencias* de Tomás de Aquino– la importancia del libre albedrío cuando discurre acerca de “si acaesçe pecar en los sueños”¹⁴⁴. Sostiene entonces que, dado que “en el pecado se requiere libertad de la voluntad, la qual non se dize estar libre salvo quando proçede del juyçio de la razón” y que “el juyçio de la razón durmiendo non está libre (...) nin por consiguiente el vso del libre alvedrío”, no es posible en modo alguno pecar en sueños.

Así pues, si bien Lope de Barrientos se preocupa más que nada por enfatizar la inquebrantable Providencia de Dios, incognoscible para el hombre, deja en claro, a su vez, la libertad de acción y elección por parte del hombre. Veamos, a modo de ejemplo, el siguiente pasaje del *Tractado del dormir e despertar*, en el cual se advierte una clara defensa de la libre voluntad del hombre, área inmune a los ataques de magos, astrólogos y demonios:

...pongamos por caso que conozcamos las causas intrínsecas e extrínsecas de una ropa, las cuales causas son quatro, conviene saber, material e formal, efiçiente e final. La material es el paño, la formal es la forma o figura de la dicha ropa, la efiçiente es el sastre, la final es el vestir; puesto que estas causas sean sabidas, nin por eso se sigue que por ellas se puede saber quién vestirá aquella ropa, ca bien puede ser que algunt señor mandase fazer ropas para dar a los suyos o para las dar a pobres: puesto que determinase en su voluntad o non determinase a quién daría cada ropa, non podemos por las dichas quatro causas conosçer e saber a quién daría cada ropa, o quién la vestirá, por quanto esto proçede solamente de la voluntad del señor que las mandó fazer. E por este exenplo se podrá conosçer cómo es imposible saber las cosas advenideras que proçeden de la voluntad¹⁴⁵.

Si bien el dominico no juzga necesario disertar teóricamente sobre el libre albedrío, sin duda, está lejos de caer en un “fatalismo amoral”. Por el contrario, el obispo de Cuenca aboga por la responsabilidad moral de los hombres sobre sus actos.

Ahora bien, ¿qué envergadura histórica cabe atribuir a aquellas problemáticas específicas sobre las cuales, como hemos visto, don Lope de Barrientos sí argumenta de modo explícito? En su *Tractado de Caso e Fortuna*, el obispo nos da una primera pista de la importancia concreta que adquieren sus disquisiciones acerca de la fortuna y la *Providentia Dei* cuando menciona a

¹⁴⁴ *Tractado del dormir e despertar*, pp. 47-49.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 79-80. Lope de Barrientos aclara que “Estas cosas en este capítulo contenidas determina Santo Thomás en tres libros: primeramente, en el segundo de las *Sentencias*, en la distinción VII artículo IIº, asy mesmo en la primera parte en la cuestión LV II artículo 3, asy mesmo lo determina en las questiones que se llaman *De malo* en la terçera cuestión”.

“los poetas modernos”¹⁴⁶. Éstos, con errores e imprecisiones, confundían al rey Juan II acerca de dichos temas, transmitiendo una idea de fortuna difícil de conciliar con la doctrina providencial.

Cabe notar que, de modo prácticamente contemporáneo a la escritura de los tratados de Barrientos, el literato Juan Alfonso de Baena compila la famosa colección de poemas conocida como el *Cancionero de Baena*, obra dedicada –también ella– al rey Juan II de Castilla¹⁴⁷. Dicha compilación, de acuerdo con Díaz Jimeno, incluye ciertas composiciones que transmiten una concepción “semipaganizada” de fortuna¹⁴⁸. De la misma época datan, también, dos obras que se ocupan de la materia en cuestión, que tanto ha seducido a la literatura del Cuatrocientos: nos referimos al *Laberinto de Fortuna* de Juan de Mena y al *Bías contra Fortuna* del Marqués de Santillana¹⁴⁹. En todo caso, la imagen de la fortuna provista por los poetas –si bien se encuentra consi-

¹⁴⁶ “E puesto que algunos de los poetas modernos te ayan algud tanto informado en estas materias, podría ser non lo saber ellos e por consiguiente non lo poder declarar perfectamente por non aver leydo nin oydo la alta materia philosophal en los libros originales donde estas materias están fundadas por principios naturales. E puesto que las leyesen, non aviendo perfecto conocimiento de los dichos principios, non podrían satisfacer de razón a tu Alteza por las razones antedichas” (*Tratado de Caso e Fortuna*, pp.162-163). Cf. DÍAZ JIMENO, FELIPE, *op. cit.*, p. 26.

¹⁴⁷ Cf. BAENA, JUAN ALONSO DE, *El Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Buenos Aires: Anaconda, 1949. Como podemos constatar en el *prologus Baenensis*, dicha obra, fue dedicada al rey (*ibid.*, p. 3). Juan II, por lo tanto, era destinatario –y lector– tanto de las obras de corte teológico-filosófico de Lope de Barrientos cuanto de la poesía cortesana de la época.

¹⁴⁸ DÍAZ JIMENO, FELIPE, *op. cit.*, pp. 18, 34. El *Cancionero de Baena* contiene, por un lado, numerosas composiciones de un conjunto de escritores y poetas influidos por Dante, Petrarca y Boccaccio (“los del grupo de Micer Imperial”), a quienes Díaz Jimeno atribuye un concepto de ‘fortuna’ que actuaría de forma más o menos independiente respecto de la Providencia, con cierto cariz de ceguera y capricho (DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 34). En tal grupo podríamos incluir, junto a Imperial, a Ferran Manuel de Lando, Ruy Páez de Ribera y Gonzalo Martínez de Medina, todos ellos partidarios del gusto italiano (cf. MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO y SÁNCHEZ, JOSÉ ROGERIO, *Antología de poetas líricos castellanos. La poesía en la Edad Media*, tomo 1, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008 (1916), p. 373). Por otro lado, coexistiendo con esta escuela alegórico-dantesca, un gran número de poemas incluidos en el *Cancionero* pertenecen a la corriente literaria galaico-portuguesa: las composiciones de autores como Alfonso de Villa Sandino, Macías o Juan Rodríguez del Padrón, entre otros. Ni unos ni otros niegan de modo absoluto la Providencia divina (más bien, hacen lo contrario) pero, sin embargo, tampoco brindan una solución clara y cristianamente intachable al respecto. De acuerdo con Díaz Jimeno, era sobre todo la pretendida inexorabilidad de la fortuna –que se filtraba, en ocasiones en los versos de los poetas de la época– el error más temido por la ortodoxia cristiana (DÍAZ JIMENO, FELIPE, *op. cit.*, p. 26). A modo de ejemplo, pueden ser consultados los siguientes poemas del *Cancionero*: el Poema 58, de ALFONSO ALVARES DE VILLA SANDINO; el Poema 237, de MIÇER FRANCISCO YNPERIAL y el Poema 289, de RRUY PAES RRYBERA. La célebre obra titulada *El dezir al nacimiento de Juan II* de Micer Imperial resulta otro buen ejemplo a consultar: en ella, Imperial apela a la idea de fortuna de un modo que resulta sospechoso y excesivo a los hombres de Iglesia (como testifica la respuesta crítica al *dezir* –en forma también de poema– de Fray Diego de Valencia) (cf. VICENTE GARCÍA, LUIS MIGUEL, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006, pp. 182-183). Alonso Getino, por su parte, transcribe un *dezir* de Imperial en el cual éste pregunta a Fray Alonso de la Monja acerca del problema de la fortuna y, asimismo, la respuesta de Alonso de la Lonja, quien, tomando la voz de la Fortuna, responde *poetico modo* (cf. ALONSO GETINO, LUIS G., *op. cit.*, pp. XXXVII, XLII).

¹⁴⁹ Cf. DE MENA, JUAN, *Laberinto de fortuna*, Madrid: Castalia, 1997 y SANTILLANA, IÑIGO LÓPEZ DE MENDOZA, MARQUES DE, “Bías contra Fortuna”, en *Obras escogidas*, Madrid: Compañía iberoamericana de publicaciones, 1962. Juan de Mena describe a la Fortuna como “mudable” (estr. VII) y “aborrida” (estr. XII), que obra “sin orden” y fatiga a los hombres con “vezes alternas” (estr. IX) y “casos inciertos” (estr. XII), cuya “firmeza es non ser constante” y su “más çierta orden es desodenança” (estr. X). No obstante, luego, se restaura el orden providencial dentro del poema, cuando la Providencia subordina bajo su yugo los avatares de la Fortuna. El Marqués de Santillana, por su parte, concede a la fortuna gran poder sobre el mundo y una crueldad inexorable. En efecto, la responsabiliza, a lo

derablemente cristianizada— deja entrever que existía una trabajosa convivencia entre fe religiosa y providencialismo cristiano, por un lado, y las “vagas creencias en una fuerza caprichosa e inexplicable”, por el otro¹⁵⁰. Díaz Jimeno atribuye esta “simbiosis” a la “mente del hombre común” aunque, en verdad, vemos que incluso el Rey mismo estaba franqueado por dichas concepciones de uno y otro lado¹⁵¹.

Así pues, dado que la imagen alegórica y estereotipada de la fortuna provista desde la literatura convivía dificultosamente con el providencialismo cristiano, Lope de Barrientos decide tomar parte en el asunto. En oposición a los versos laberínticos que redactan los poetas, pocas veces transparentes y fáciles de descifrar, el dominico eleva la claridad como estandarte: postula una explicación clara y piadosa de la idea de fortuna que salvaguarda y eleva la Providencia divina y el gobierno de Dios sobre el mundo, se pronuncia palmariamente en contra de aquella pretendida fuerza difícil de definir (de hecho, se la denominaba de modos diversos: ‘hado’, ‘destino’, ‘ventura’, ‘suerte’...), ante la cual los hombres de la época intentaban o bien protegerse o bien congraciarse con ella, recurriendo, en muchos casos, a “pseudorritos” o prácticas consideradas supersticiosas¹⁵².

Y no es el único: otros personajes coetáneos elevan su voz en defensa de la divina Providencia. Baste atender al número de obras escritas hacia mediados del siglo XV respecto de la Providencia (y su contracara, la fortuna) para reconocer la importancia que los contemporáneos brindaban al asunto¹⁵³. Podemos mencionar, en primer lugar, la obra de Diego de Valera titulada *Tratado de Providencia contra Fortuna*¹⁵⁴, el *Diálogo sobre la predestinación y el libre albedrío* del teólogo Gonzalo Morante de la Ventura y la obra del judío converso Alfonso de Cartagena, obispo de Burgos, quien, en sus glosas a *De la providencia divina* de Séneca, defiende tanto el gobierno providencial de Dios cuanto la independencia de la voluntad (siguiendo, mayormente, las ideas de Boecio al respecto)¹⁵⁵.

largo de la obra, de numerosas penas y miserias, muertes y fracasos. Todos los que se sujetan a Fortuna, sostiene Bías, sufren los “cruels modos” y las “offensas ò deshones” que ella genera (§ XLII). Sus versos dejan ver, en variadas ocasiones, una imagen arbitraria, caprichosa, vil y engañosa de la fortuna (cf. §§ XLIX, LI, LXIX, LXXIII).

¹⁵⁰ DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 26.

¹⁵¹ *Ibid.*

¹⁵² *Ibid.*

¹⁵³ Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO, “El caso del averroísmo popular español (hacia la Celestina)” en BELTRÁN, RAFAEL et al., *Cinco siglos de Celestina: aportaciones interpretativas*, Universitat de València, 1997, p. 131.

¹⁵⁴ Scandellari sostiene que, en dicho tratado, dedicado al Marqués de Villena, Valera intenta encontrar remedios para “dominar” la fortuna. Enumera, entonces, cinco remedios concretos para contrastar “tan grande adversario”: amor y servicio a los reyes, riquezas, fortaleza y buen consejo (SCANDELLARI, SIMONETTA, “Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes”, *Res publica* 18, 2007, pp. 141-162. Cf., especialmente, pp. 149-150 y p. 162).

¹⁵⁵ DÍAZ JIMENO, FELIPE, *op. cit.*, p. 31.

Asimismo, tres tratadistas contemporáneos a Lope de Barrientos han escrito acerca del problema de la fortuna desde una perspectiva similar a la del Obispo de Cuenca. Nos referimos, en primer lugar, a Alfonso de la Torre, quien en su *Visión delectable de la filosofía y artes liberales* (1440), declara la intención de “destruirse la opinión del fado, caso e fortuna” y de afirmar el poder de Dios “como regidor del mundo”¹⁵⁶. En segundo término, aludimos a la obra de Alfonso Martínez de Toledo, quien en la cuarta parte del *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (1438) se dispone a afirmar la supremacía de la divina Providencia y, sobre todo, la inherente responsabilidad moral del hombre ante sus acciones¹⁵⁷. Finalmente, citamos el *Compendio de la fortuna* (1453) del agustino Fray Martín de Córdoba, dedicado al valido Don Álvaro de Luna¹⁵⁸. Dicho tratado es, probablemente, la obra castellana más completa acerca de la materia en lo que respecta al siglo XV¹⁵⁹.

En pocas palabras, “la literatura española hierve de problemas relativos a la Providencia, postrimerías y predestinación, libre albedrío y astrología”¹⁶⁰. Creemos, pues, que las inquietudes y problemáticas que los escritos de Barrientos dejan traslucir palmariamente, emergentes de la convulsionada sociedad castellana del siglo XV, resultan cuestiones efervescentes en la época, que permiten montar, a su vez, un campo de batalla virtual en donde dirimir disputas morales, sociales y políticas de mayor profundidad. Es justamente por la densidad de problemáticas imbricadas en este tipo de discursos que varias voces se pronuncian al respecto en la época que nos ocupa. Como afirma Márquez Villanueva, tal efervescencia discursiva “no se relaciona únicamente con una infiltración precoz del humanismo italiano, según viene siendo la usual vía de aproximación de la crítica a este problema. Las ortodoxias tanto cristiana como judía se enfrentaban con un angustioso estado de semi-neurótica obsesión colectiva (...). El fenómeno es solidario de las diatribas contra los epicúreos oficiales cortesanos (notorios judeoconversos) que únicamente viven para el placer físico, alegando que todo acaba con la muerte. Son los mismos que pronto iban a ser denunciados por la recién fundada Inquisición como «judaizantes»”¹⁶¹.

¹⁵⁶ Citado en DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 31.

¹⁵⁷ Cf. MARTÍNEZ DE TOLEDO, A., *op. cit.*, pp. 41-42 y 208-213.

¹⁵⁸ Cf. DE CÓRDOBA, MARTÍN, *Compendio de la Fortuna*, Libro I, Cap. VII, en *Biblioteca de autores españoles*, tomo CLXXI “Prosistas castellanos del siglo XV”, Madrid: Atlas, 1964.

¹⁵⁹ Como indica Díaz Jimeno, el empleo de la lengua vernácula por parte del autor indica que —como Lope de Barrientos— Martín de Córdoba se preocupa por “aclarar y difundir sus conceptos, no solo entre los círculos eclesiásticos e intelectuales de su época, sino también entre la mayoría del pueblo, donde aún predominan vagas creencias y supersticiones acerca del influjo de las estrellas y de la fortuna en la esfera de la acción voluntaria de la vida del hombre” (DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 35).

¹⁶⁰ MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO, *op. cit.*, p. 131.

¹⁶¹ *Ibid.*

Analizaremos el discurso de Barrientos a la luz del problema judío y judío-converso aludido por Márquez Villanueva en el siguiente capítulo. Baste decir, por el momento, que estos escritos en torno a la Providencia y la fortuna sin duda están permeados por acuciantes cuestiones sociales y políticas. Tal como hemos sostenido en la introducción, “*the future is a matter of power*”¹⁶². Y no simplemente una cuestión de poder: como indica Schmitt, conocer aquello que aún no existe implicaba una incursión en territorio divino y, en este sentido, toda práctica adivinatoria –en tanto desafío a la autoridad, en tanto intento de subvertir los límites que Dios ha impuesto a las creaturas– podía ser leída, apropiándonos de palabras de Bourdieu, como “una contestación objetiva del monopolio de la gestión de lo sagrado” y, por lo tanto, “de la legitimidad de los detentadores de ese monopolio”¹⁶³. Volveremos sobre estas cuestiones más adelante.

Ahora bien, en el caso particular de la defensa del *ordo divinae Providentiae* esgrimida por Lope en su *Tractado de caso e fortuna*, su clara argumentación respecto de la imposibilidad de acceder al conocimiento de los sucesos futuros voluntarios y fortuitos por parte del hombre no parece suficiente para satisfacer las inquietudes de su lector e interlocutor explícito, el rey Juan II de Castilla. Éste, en efecto, formula nuevas preguntas a su asesor y consejero acerca de la materia, cuyas respuestas serán plasmadas en los dos siguientes tratados de la trilogía, tal como podemos afirmar a partir del siguiente pasaje del *Tractado del dormir e despertar*:

Rey christianíssimo, príncipe de grant poder: después que la tu omill fechura, yndignò e inútil obispo de Cuenca, te enbió copilado el *Tractado de la fortuna*, le enbiaste mandar que copilase otro tractado de los sueños e de los agüeros, qué cosa son e quáles son sus causas, para declaración de las quales cosas es conveniente e cunplidero a saber: qué cosa es dormir e despertar, e así mesmo qué cosa és adevinança e profeçia, por quanto **por estas quatro maneras fingen e presumen los onbres querer saber las cosas advenideras**¹⁶⁴.

CONTRA LOS USURPADORES DEL PODER DIVINO: LA TRADICIÓN CRISTIANA

Estudiemos, pues, el modo preciso en que Lope de Barrientos propone reconocer y combatir a estos infames fingidores y, en el mismo sentido, las instrucciones y consejos que expone al monarca para que éste pueda “saber e juzgar si dizen verdat o falsía los que fablaren de las cosas

¹⁶² SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶³ BOURDIEU, PIERRE, *op. cit.*, p. 60.

¹⁶⁴ *Tractado del dormir e despertar*, p. 1. El resaltado es mío. El segundo tratado de la trilogía (dedicado a los sueños) tampoco le basta a Lope de Barrientos para describir la totalidad de dichas artes supersticiosas, motivo con el cual el obispo justifica la escritura de su tercer y último tratado, el *Tractado de las espeçias de adivinanças*, indicando que “sería nesçesario alargar algunt tanto la materia en esta parte” (*Ibid.*, p. 73).

advenideras”¹⁶⁵ y evitar, de este modo, el grave error de “condepnar los ynoçentes e absolver los reos”¹⁶⁶.

Lope de Barrientos, en principio, restringe claramente la presciencia de los hechos venideros contingentes a la divinidad misma y señala la imposibilidad de que el hombre, incluso el más sapientísimo, conozca con antelación los hechos fortuitos. Argumenta de este modo:

... las cosas que acaesçen por Caso e Fortuna dependen de su causa acçidentalmente e non substancialmente. Otrosí, si las causas del Caso e Fortuna non son perfectas nin determinadas por tal manera, que ningund por grand sabio que sea non podrá saber lo que d’ellas procede antes que acaezcan porque qualquier cosa que se ha de alcançar ante que vengan se ha de saber por causas perfectas e determinadas¹⁶⁷.

Pese a que Lope de Barrientos postula repetidas veces que “imposible es que las tales cosas sean sabidas antes que sean, segund que declaramente paresçen a qualquier de sano juyzio”¹⁶⁸, ciertas personas –según indica el obispo– presumen a través de los sueños, las profecías, los agüeros y la adivinación saber y juzgar sucesos venideros¹⁶⁹. Atendamos entonces, a continuación, a los criterios que esgrime el obispo de Cuenca para definir como “ilícitas” aquellas prácticas de usurpación de un saber ajeno al hombre.

En primer lugar, se considera reprobable todo conocimiento y especulación acerca del futuro “salvo aviendo respecto a lo que viene por misterio divino o a lo que proçede e depende de causas naturales determinadas”¹⁷⁰. Así pues, si se intenta conocer la acción futura que depende de la voluntad y libre albedrío de los hombres o un fenómeno que acontece por caso y la fortuna, tal acción es reprobable. Dado que los usurpadores del saber divino no recurren a causas naturales determinadas ni son beneficiados por la iluminación de Dios ¿en qué se apoyan para conocer los hechos advenideros? ¿A qué fuente de conocimiento recurren? ¿En qué radica la gravedad de la transgresión que cometen al intentar conocer lo incognoscible?

Lope de Barrientos mismo nos brinda un punto de partida para esbozar una respuesta sobre la materia cuando sostiene que “tal diuinança es ilícita por quanto aquesta tal interuiene ope-

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹⁶⁶ *Tractado de la adivinança*, p. 99.

¹⁶⁷ *Tractado de caso e fortuna*, p. 174.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 174.

¹⁶⁹ En efecto, como indica el dominico, “diuinación” es el nombre general que se otorga “así a los juyzios de los sueños commo a la profecía e agüeros e a las otras artes supersticiosas por las quales los onbres se trabajan e presumen saber las cosas advenideras (*Tratado del dormir e despertar*, p. 73).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 74.

ración diabólica para emboluer las voluntades de los omes en vanidades e falsedades”¹⁷¹. Así pues, el intento por conocer aquello que aún es indeterminado o contingente genera la malintencionada intromisión del demonio, generador de errores, engaños y falacias. Tal intervención diabólica parecería emerger, entonces, como criterio reprobatorio fundamental.

Ahora bien, recurramos a la obra de Fabián Campagne titulada *Homo Catholicus. Homo Superstitiosus*, que nos iluminará respecto del problema de la superstición en el mundo europeo pre-ilustrado y nos permitirá esbozar conclusiones más precisas. El autor distingue tres aristas convergentes de la definición cristiana de *superstitio* que nos permitirán, luego, profundizar el análisis¹⁷²:

a) En primer lugar, estudia la “definición teológico-filosófica” del término –es decir, sus fundamentos doctrinales–, construida sobre la base de la unificación de prácticas y creencias culturales (idolatría) y no culturales (vanas observancias, adivinación, etc.) bajo el mismo rótulo de ‘superstición’. Dicha homologación de elementos disímiles –realizada por Agustín de Hipona en el siglo V, en su obra *De Doctrina Christiana* (cf. II, 20-30)– se efectúa, como indica el autor, mediante un mecanismo ideológico que considera a todos ellos como prácticas igualmente **vanas** y basadas en una **sociedad ilícita con los demonios**. Las nociones de *vanitas* y de *pactum cum daemonibus*, en consecuencia, cobran una importancia central en la definición teológico-filosófica de una práctica como “supersticiosa”: precisan la esterilidad de las creencias y las prácticas en cuestión (incapaces de producir los efectos que se esperan de ellas) y demonizan dichas prácticas fatuas, “mecanismo básico de descalificación”¹⁷³. El segundo punto, la *societas daemonum*, se apoya en la teoría de los signos agustiniana, con arreglo a la cual los signos convencionales –en tanto representaciones perceptibles que denotan otra cosa distinta de sus propias manifestaciones sensibles– cobran significación en virtud de pactos preestablecidos entre las partes involucradas. De acuerdo con el santo de Hipona, este tipo de signos convencionales rigen, también, la relación entre hombres y demonios. Así pues, como sostiene Campagne:

...si las *superstitiones* son vanas en cuanto a su capacidad para producir efectos reales –derivados de la naturaleza o de la intervención divina–, no queda otra alternativa que esperar que los mismos se produzcan por intervención de los demonios *cum principe suo diabolo*. En consecuencia, el conjunto de imágenes, símbolos

¹⁷¹ *Tractado de la adivinança*, p. 133.

¹⁷² CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 53 y ss.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 62.

y caracteres utilizados en dichas prácticas debe ser considerado como los signos con los cuales los *homines superstitiosi* entran en contacto con las fuerzas del mal¹⁷⁴.

Tales signos acordados entre hombres y demonios, dentro del modelo agustiniano de superstición, no poseen poder, en absoluto, para constreñir a los demonios: éstos “actúan voluntariamente, permisión divina mediante, como consecuencia de los pactos y convenios establecidos con los hombres”¹⁷⁵. Dichos signos, pese a su indudable ineficacia causal respecto de los efectos esperados, sí producen, en ocasiones, efectos reales cuando los demonios, en virtud de la función semántica de los signos en cuestión, son invocados por los *homines superstitiosi*. Dios permite que los demonios actúen efectivamente sobre el mundo como *castigo* de aquellos hombres que, al caer en creencias y prácticas vanas, cometen el grave pecado de desafiar a la divinidad y pretender traspasar “los límites reales que le han sido impuestos al hombre en la Tierra”¹⁷⁶.

Luego de la reflexión teológica de Agustín de Hipona sobre la materia supersticiosa –tal como indica Campagne– algunos preladados y grandes dignatarios retoman la problemática, ya en el Alto Medioevo, sin aspiración alguna de alcanzar conclusiones globales. En el contexto de la lucha contra los resabios del paganismo, los reprobadores de supersticiones alto-medievales, en textos de diversa índole (tratados específicos, cánones conciliares, legislación eclesiástica, etc.), recogen elementos del modelo agustiniano pero, no obstante, matizan lo dicho por el santo de Hipona respecto de la capacidad de los demonios para producir efectos reales¹⁷⁷: el rol de los demonios se limita, en estos casos, a inducir a los hombres a la ejecución de prácticas vanas. Como indica Campagne, el escepticismo reinante en esta época responde, en gran medida, a la presencia residual de creencias y prácticas paganas. En dicho marco, “los obispos y pastores necesitaban convencer con contundencia a enormes masas de población de la absoluta impotencia de las antiguas deidades, de su incapacidad para producir efecto alguno, de su vanidad, de su inexistencia”¹⁷⁸. El famoso *Canon Episcopi*, que sostiene que el demonio sólo puede crear ilusiones en la mente de los hombres, sin producir ningún otro efecto sobre la realidad, es un ejemplo de dicha actitud predominante en el Alto Medioevo.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 58.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 61.

¹⁷⁶ *Ibid.*

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 63. Campagne, entre tales textos alto-medievales, cita los siguientes: el *De correctione rusticorum* de Martín de Braga (c. 572), el *Indiculus Superstitionum* incluido en una copia de los cánones del Concilio de Leptinnes (c. 743), el *De Singulis Libris Canonicis Scarapsus* de Permin († c. 754), las dos obras de Agobardo († 840) tituladas *De Grandine et Tonitruis* y *Epistola de Judaicis superstitionibus*, el *De magicis Artibus* de Rabanus Maurus († 856), el *De Divortio Lotharii et Tetbergae* de Hincmaro de Reims († 881), el *De Ecclesiasticis Disclipinis* de Regino de Prüm (c. 906), el *Corrector* de Burcardo de Worms (c.1010) y, por supuesto, el famoso *Canon Episcopi*.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

Se retoma el sendero trazado por Agustín recién hacia el siglo XII, cuando canonistas como Ivo de Chartres y Graciano reinstauran las discusiones teológicas integrales y preparan el camino para que, luego, Tomás de Aquino contribuya al renacimiento vigoroso de la figura del pacto con el demonio y enfatice, nuevamente, la posible injerencia real y eficaz de los demonios en el mundo de la materia¹⁷⁹. El Aquinate, en efecto, recupera el modelo agustiniano y lo perfecciona. En la porción de la *Suma Teológica* dedicada al tratamiento general de las supersticiones (*secunda secundae*, q. 92), Santo Tomás agrega una categoría nueva de superstición: las prácticas que rinden culto indebido al Dios verdadero (que se agrega al conjunto de prácticas supersticiosas definidas por el Hiponense, que son incluidas ahora en la categoría de supersticiones que, por el contrario, rinden culto divino a quien no corresponde). Asimismo, Tomás de Aquino profundiza la teoría de los signos agustiniana: establece de modo definitivo la doctrina del pacto con los demonios dentro del modelo cristiano de superstición y complejiza su contenido, creando una distinción entre “pacto expreso” y “pacto tácito”. Este último se produce cuando los hombres, sin intención expresa de invocar a los demonios, efectúan prácticas supersticiosas (“signos”), que incitan la intervención diabólica. Esta ingeniosa distinción brindará mayor consistencia teológica a la demonización de prácticas no cultuales y permitirá “superar definitivamente la arbitrariedad de la definición original”¹⁸⁰.

b) En segundo término, Fabián Campagne aborda la “definición ético-moral” de superstición, con arreglo a la cual los errores cometidos por los *homines superstitiosi* se ponen en relación con el conjunto de faltas y pecados combatidos por el cristianismo¹⁸¹. El autor indaga, en este sentido, en la operación ideológica estudiada por John Bossy, que habría permitido reemplazar, hacia el siglo XIII, un sistema moral sustentado sobre los siete pecados capitales por otro sistema moral amparado en los *Diez Mandamientos* o *Decálogo*¹⁸². Si bien la superstición, dentro del modelo agustiniano que hemos visto, implicaba un terrible pecado de soberbia –que era, a su vez, el más grave de los siete pecados capitales–, comulgando con la tesis de Bossy, el pecado de superstición adquiriría un cariz de aun mayor gravedad en el contexto de la “catequesis del *Decálogo*”¹⁸³. En efecto, este último –a diferencia del sistema moral anterior– pone el énfasis en las obligaciones del cristiano respecto de la divinidad, implicadas en la letra del primer y más perfecto de los

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 65.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 69.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 77 y ss.

¹⁸² BOSSY, JOHN, “Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments” in LEITES, EDMUND (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

¹⁸³ CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 77.

mandamientos: “Amarás a Dios ante todas las cosas”. Cualquier asociación ilícita con el demonio, se convertía, ahora, en una falta insalvable contra la ley primera, en un pecado de extrema gravedad, asimilable (y asimilado, de hecho) al pecado de herejía.

Con todo, aun si relativizáramos la tesis de Bossy, ponderando el pecado capital de la soberbia como un referente moral aún vigente, en primer plano, en los últimos siglos de la Edad Media (y sumamente útil para marcar el peligro que implica transpasar ciertos límites impuestos por Dios al hombre), la gravedad del pecado de superstición no se vería contrariada¹⁸⁴.

c) Finalmente, al estudiar la “definición instrumental” de superstición, la “regla de aplicación concreta” que permitía la erradicación de creencias y prácticas vanas, Campagne recurre, nuevamente, a Agustín de Hipona y a Tomás de Aquino, puesto que, en el capítulo XXIX del segundo libro de *De Doctrina Christiana* y en la *quaestio* 96 de la *secunda secundae* de la *Suma Teológica*, aparece esbozada la definición instrumental de *superstitio*. El quid de la cuestión, en ambos casos, radica –indica Campagne– en la ineficacia natural de las prácticas y fórmulas consideradas supersticiosas, que pretenden ir más allá de los límites que Dios ha fijado a las fuerzas naturales.

No obstante, Fabián Campagne sostiene que esta primera definición práctica de *superstitio* no resultaba suficiente para lograr “una clara definición-regla-instrumental de superstición”¹⁸⁵: “el establecimiento de una regla (...) más elaborada exigía un mayor desarrollo del sistema de causalidades que sustentaba la visión del mundo cristiana tradicional”. La culminación del desarrollo aludido se alcanza –prosigue Campagne– entre los siglos XVI y XVII, cuando “el pensamiento cristiano pudo finalmente elaborar una distinción clara entre los órdenes natural, so-

¹⁸⁴ La tesis de Bossy se construye sobre un *corpus* de fuentes muy distinto al aquí analizado, compuesto principalmente por manuales de confesores y catecismos. Aplicada a otro tipo de textos que, directa o indirectamente, se relacionan con el problema de la superstición, dicha tesis podría ser matizada. Cabe mencionar, por ejemplo, los pasajes de la *Suma Teológica* en que Tomás de Aquino discurre acerca de la soberbia y afirma que éste es un pecado mortal verdaderamente especial, que puede originar el resto de los pecados, que es una falta de peso ligada al altanero rechazo de la sujeción del hombre a la divinidad, que es el pecado más grave de todos y el primero de todos los pecados (Cf. *Suma Teológica* 2-2 q. 162 a. 3-7). Por otro lado, como indica Schäfer, la doctrina escolástica de los siete pecados mortales deja en claro la grave falta en que incurre aquel que intenta sobrepasar su propia naturaleza (como el *homo superstitiosus*). Tal doctrina postula que el bien y la felicidad se encuentra circunscrita a la naturaleza de cada uno: así pues, “ir más allá de ella –indica el autor– puede ser, y en efecto suele ser, un problema (por lo menos) moral. (...) Lo natural, que es bueno, se puede exagerar, y entonces es pecado” (SCHÄFER, CHRISTIAN, “La caída de los ángeles en Dionisio el Areopagita”, en ANSELMO DE CANTERBURY, *Tratado sobre la caída del demonio*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2005, p. 289)

Desde una perspectiva menos teórica y más histórica, podría matizarse la tesis de Bossy considerando la viva perduración del esquema moral de los pecados capitales luego del siglo XIII, si bien en coexistencia con el modelo del *Decálogo*. A modo de ejemplo para la Castilla del siglo XV, podemos citar el *Arcipreste de Talavera o Corbacho* de Martínez de Toledo, contemporáneo a Lope de Barrientos, donde el autor demuestra la gravedad moral del sentimiento de amor desordenado tanto en relación al quebrantamiento de los mandamientos cuanto en lo referente al cometimiento de cada uno de los siete pecados capitales (Cf. MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *op. cit.*, primera parte, caps. XIX-XXXVI).

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 83.

brenatural, y un tercer orden –aquel que resultaba clave para el modelo agustiniano de superstición–: el orden preternatural. Con este último término se calificaron las acciones de ángeles y demonios¹⁸⁶. Campagne reconoce esta triple distinción de órdenes, por ejemplo, en el siguiente fragmento de la *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias* (1530) del teólogo aragonés Pedro Ciruelo:

Qualquiera cosa, que de nueuo se faze en el mundo, tiene causa o causas de donde procede. Y estas son tres maneras, y no puede auer otras fuera destas: porque o procede de causas naturales, que tienen virtud para hazer; o procede de Dios que milagrosamente obra sobre curso natural, o procede de Angeles buenos, o malos que se juntan con las causas naturales¹⁸⁷.

En este pasaje, Fabián Campagne distingue la triple tipología de causas que, de acuerdo con su análisis, “sustentaba la tradicional visión del mundo cristiana”: el **orden sobrenatural** (la intervención milagrosa de Dios en el mundo de la materia), el **orden preternatural** o natural extraordinario (ligado a la acción de los seres espirituales puros: ángeles y demonios) y, por último, el **orden natural** ordinario¹⁸⁸. Campagne sostiene, a su vez, que esta triple distinción de umbrales de posibilidad, si bien –como dijimos– alcanzó su máximo desarrollo hacia el siglo XVI, “exigió al pensamiento cristiano más de un milenio de intensa reflexión”¹⁸⁹. Entre los hitos principales de dicho milenio, el autor distingue, en primer lugar, el pensamiento de Agustín de Hipona. Éste relativiza, en varios pasajes de su célebre obra *De civitate Dei* y de su comentario al Evangelio de San Juan, la distinción entre el orden natural y el orden sobrenatural, difuminando, de cierto modo, la noción de milagro¹⁹⁰. Lorraine Daston, al respecto, sostiene lo siguiente:

*For Augustine, especially in his earlier writings, there existed in principle no sharp distinction between the marvelous and the miraculous (and for that matter, the natural as well), for all sprang directly from God. Augustine was largely unconcerned with how God brings about these effects, much less with orders of causation*¹⁹¹.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 83.

¹⁸⁷ CIRUELO, PEDRO, *Reprobacion de las supersticiones y hechizarias. Libro muy util y necessario a todos los buenos christianos*, Medina del Campo, 1551, fol. xii r.

¹⁸⁸ CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, pp. 568-569.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 569.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 84 y POULIOT, FRANÇOIS *op. cit.*, p. 71. Cf. *De civitate Dei*, libro XXI, cap. VIII y libro X, cap. XII. En este último pasaje, puede leerse lo siguiente: “*Queamvis itaque que miracula visibilium naturarum vedendi assiduitate viluerint; tamen cum ea sapienter intuemur, inusitattissimis rarissimisque maiora sunt*” (cf. AGUSTÍN DE HIPO-NA, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín* (edición bilingüe de José Morán), Madrid: BAC, 1964).

¹⁹¹ DASTON, LORRAINE, “Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe”, *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1991), p. 97. Sostiene también: “*Augustine praised all of nature as a miracle, and complained that familiarity with such marvels as the individuality of each and every human being had unduly blunted our sense*

No será hasta el siglo XI, tal como indica Campagne, que aparecerá, en las reflexiones de Anselmo de Canterbury, “la instancia más temprana en la cual se detecta un cambio de énfasis” respecto de la frontera entre naturaleza y milagro¹⁹². En su tratado *De conceptu virginali et de originali peccato*, el arzobispo de Canterbury despliega una triple distinción de órdenes de causalidad: el milagro, la naturaleza y la voluntad. Sobre la base de esta trilogía causal, San Anselmo lograba diferenciar los milagros –en tanto forma particular de acción divina sobre el mundo– de la acción de los hombres y de los efectos naturales en general (es decir, de las causas secundarias). Estas últimas, aunque no dejaban de depender, en última instancia, de la divinidad, adquirirían, de este modo, cierta autonomía¹⁹³. Como señala Fabián Campagne, esta tipología comienza a enraizar, luego, en el seno del pensamiento escolástico y, de la mano de Tomás de Aquino, alcanza “un status cuasi-canónico”¹⁹⁴.

Lejos ya de las formulaciones agustinianas, el Aquinate concibe el milagro como un fenómeno claramente diferenciado del orden natural ordinario¹⁹⁵. Definido como un suceso “*praeter ordinem totius naturae*”, el milagro tomista conjuga el aspecto subjetivo (el asombro que provoca el evento, su extrañeza) con un elemento fundamental, definitorio: la acción divina, **directa e inmediata**, para causar el hecho milagroso¹⁹⁶. Como sostiene Pouliot, de acuerdo con la doctrina tomista, los verdaderos milagros no pueden ocurrir sino por virtud de la intervención de Dios, que actúa más allá del curso ordinario de toda naturaleza creada: “*Il ne suffit pas, en effet, pour qu’il y ait miracle que cela soit accompli en dehors de l’ordre de la nature de telle créature particulière (...), car alors, lancer une pierre en l’air serait un miracle puisque cela est étranger aux propriétés naturelles de la pierre. Un fait n’est un miracle que s’il se produit en dehors de toute la nature créée (...). Cela, Dieu seul peut le faire*”¹⁹⁷.

of wonder. Since nature was simply the will of God realized, it made no sense to speak of miracles as contra naturam” (Ibid., p. 95).

¹⁹² CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 570.

¹⁹³ Campagne cita la siguiente edición: SAN ANSELMO DE CANTERBURY, *De conceptu virginali et de originali peccato*, cap. XI, en *L’ouvre d’Anselme de Cantorbéry*, sous la direction de Michel Corbin, Paris: Les Editions du Cerf, 1990, tome IV, p. 162-165.

¹⁹⁴ Alberto Magno, como indica Campagne a modo de ejemplo, reproduce el criterio utilizado por Anselmo en su *Summa de Creaturis*: “*triplicem causam. Scilicet naturalis, cuius principium est natura; et voluntarius, cuius principium est voluntas; et divinus cuius principium est Deus*” (CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 571).

¹⁹⁵ “*Aquinas treated miracles within an Aristotelian framework that made nature considerably more orderly and autonomous than Augustine’s profusion of marvels, ordinary and extraordinary, had allowed*” (DASTON, L., “*Marvelous Facts...*”, p. 96).

¹⁹⁶ POULIOT, F., *op. cit.*, p. 77. El resaltado es mío. Cf. *Suma teológica*, 1a. 2ae., q. 113 a.10.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 78. Tomás de Aquino se ocupa de la cuestión en numerosas ocasiones: *In Sent. II*, d. 18 q. 1 a.3; *In Sent. IV* d. 45 q. 1 a. 1 ad 3m; *De pot.* q. 6 a. 2, 3 et 9; *ST* 1a q. 91 a.2 et 3; q. 92 a. 4; q. 105 a.6 et 7; q. 110 a. 4; 2a2ae q. 178 a. 1 ad 1 et ad 3m; 3a q. 13 a. 1 ad 2m; q. 43 a.1, 2 et 4; *In Iohannem* 10, lect. 5, n°1430.

El hecho sobrenatural o milagroso claramente sobrepasa, entonces, el orden de la naturaleza¹⁹⁸. Tanto el planteo de Anselmo de Canterbury cuanto el de Tomás de Aquino diferencian, por lo tanto, el orden de causalidad **natural** del orden de causalidad **sobrenatural**. Dentro del primero de dichos órdenes aglutinan elementos complejos y disímiles. En el caso del arzobispo de Canterbury, el orden **natural** incluye no sólo los efectos propios de la naturaleza sino también, como hemos dicho, los actos libres de los seres racionales (es decir, las acciones voluntarias tanto de los hombres cuanto de ángeles y demonios)¹⁹⁹. Tomás de Aquino, por su parte, ciñe dentro del orden **natural** no sólo los fenómenos regulares que acaecen en el mundo material sino también aquellos sucesos que quiebran el ordenamiento corriente de acontecimientos pero que no constituyen, sin embargo, intervenciones milagrosas de la divinidad. Indica Lorraine Daston:

...the preternatural consisted of a stratigraphy of heterogeneous phenomena, built up in layers from several different traditions with no internal coherence except their awkward relationship to scientia in the Aristotelian sense. These phenomena might include (depending on the author in question): conjuring tricks; natural substances (...) endowed with occult properties, as well as other staples of the ancient paradoxographical tradition; necromancy and other forms of demonic intervention; and chance or accidental phenomena as defined by Aristotle himself²⁰⁰.

Estos sucesos que escapan del orden natural ordinario son designados por Tomás de Aquino como fenómenos “*praeter ordinem naturae*” (*Suma contra gentiles*, III, 102). Si bien, estrictamente hablando, dichos sucesos se encuentran confinados dentro del orden de la naturaleza, debido a su carácter esporádico y asombroso, Tomás de Aquino mismo reconoce que se torna dificultosa –a ojos humanos– la clara diferenciación de tales portentos, **de variada índole**, respecto de los milagros verdaderos. Daston explica esta dificultad, nuevamente ligada a un problema de inteligibilidad, del siguiente modo:

¹⁹⁸ El milagro sobrepasa la naturaleza de tres modos posibles: como indica Daston, “*miracles are of three kinds, and each kind admits of degrees, depending on how far the ordinary powers of nature are surpassed: miracles of substance [miracula quoad substantiam] overcome an absolute impossibility in nature (for example, two bodies in the same place at the same time); miracles of subject [miracula quoad subjectum] accomplish what nature can do, but not in that body (for example, speech in a cat); miracles of mode [miracula quoad modum] accomplish what nature can do in that subject, but not by those means (for example, a sudden cure effected by a holy relic)*” (DASTON, L., “Marvelous Facts...”, p. 96). Cf., también, POULIOT, F., *op. cit.*, p. 79.

¹⁹⁹ CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 573.

²⁰⁰ DASTON L. AND PARK K., *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, 1998, p. 126. El resaltado es mío.

Aquinas (...) drew a principled distinction between the truly supernatural (God's unmediated actions) on the one hand, and the natural (what happens always or most of the time) and the preternatural (what happens rarely, but nonetheless by the agency of created beings), on the other. Marvels belong, properly speaking, to the realm of the preternatural (...). However, we humans are hard put to separate the supernatural wheat from the preternatural chaff, for both excite wonder when we are ignorant of the causes, and wonder is the hallmark of the miraculous²⁰¹.

Con todo, pese a la dificultad sobredicha, la distinción en cuestión en modo alguno pierde validez y fuerza teórica²⁰². Como indica François Pouliot, Tomás de Aquino es consciente de la posible confusión –desde la perspectiva del hombre– entre ciertos fenómenos extraordinarios y los verdaderos milagros de la divinidad: “*Une fois cela dit, comment donc distinguer le vrai miracle du faux miracle*²⁰³?” Pouliot afirma, al respecto, que Tomás de Aquino –si bien no se ocupa de la materia de forma de sistemática– indica ciertos criterios generales para reconocer los “verdaderos milagros” en algunos pasajes de sus obras (sobre todo en su comentario al segundo libro de las *Sentencias* y en su opúsculo *De sortibus*)²⁰⁴. La postura del Aquinate, no obstante, es discreta al respecto: parece dejar en manos de las autoridades eclesiásticas competentes la aplicación del procedimiento jurídico correspondiente –ya establecido en la época– para testear la autenticidad de los milagros²⁰⁵.

A partir de lo dicho, podemos afirmar que –si bien Anselmo de Canterbury y Tomás de Aquino distinguen con claridad, al menos en el plano teórico, el orden sobrenatural– ninguno de ellos, por el contrario, considera a los ángeles y los demonios como un orden particular y diferenciado de causas que actúa sobre la realidad material. Como permiten afirmar los trabajos de Daston, Campagne y Pouliot, distantes estamos aún del triple modelo de causalidad que tan cómodo resultará a quienes se propongan, en siglos posteriores, combatir y erradicar las prácticas supersticiosas. Dicho modelo, que comienza a delinearse con claridad en el discurso de Pedro Ci-

²⁰¹ DASTON, L., “Marvelous Facts...”, p. 97; CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 573. Asimismo, en *Wonders and the Order of Nature*, la autora sostiene lo siguiente: “It was equally difficult to determine the boundary between preternatural and supernatural phenomena, both of which were rare and therefore inspired wonder, so that writers less precise than Aquinas often conflated the two” (DASTON L. AND PARK K., *Wonders and the Order...*, p. 122).

²⁰² “...despite the ensuing practical difficulties of distinguishing between the preternatural marvel and the supernatural miracle, theologians nonetheless continued to insist on the theoretical distinction between the two” (DASTON, L., “Marvelous Facts...”, p. 98).

²⁰³ POULIOT, F., *op. cit.*, p. 125. “Saint Thomas admet que certaines œuvres réelles accomplies par les créatures spirituelles ressemblent à s’y méprendre aux œuvres miraculeuses de Dieu” (*Ibid.*, p. 124).

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 126. Cf. *In II Sent.* d. 7 q. 3 a. 1 ad 2m.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 126 y p. 143.

ruelo, podrá hallarse —en los siglos de la modernidad temprana— “cada vez que algún concilio, sínodo o prelado impulse la lucha contra las supersticiones”²⁰⁶.

CONTRA LOS USURPADORES DEL PODER DIVINO: LOS TRATADOS DE BARRIENTOS

Tras este breve recorrido teórico e histórico sobre el modelo cristiano de superstición, veamos entonces qué sucede en el caso preciso de Lope de Barrientos, cuyas obras —pioneras del género antisupersticioso en la Península Ibérica— datan de mediados del siglo XV, es decir, casi un siglo antes de la *Reprobacion de las supersticiones y hechizerias* de Pedro Ciruelo y, por lo tanto, de las primeras formulaciones relativamente precisas del triple orden de causalidad descrito por Fabián Campagne. En efecto, en la época del obispo de Cuenca el término ‘orden preternatural’, que hunde sus raíces en la *Summa Theologiae* misma, aún no ha adquirido el nuevo sentido que recibirá en la centuria siguiente, cuando comenzará a ser ligado estrictamente con la acción de ángeles y demonios²⁰⁷.

De acuerdo con nuestra interpretación, Lope de Barrientos reproduce a pie juntillas el modelo agustiniano de superstición, incorporando, naturalmente, las precisiones tomistas acerca de la materia (como, por ejemplo, la distinción entre pacto “expreso” y pacto “tácito” con los demonios). Comencemos analizando la definición misma de adivinación y arte mágica que brinda Lope de Barrientos en dos de sus tratados antisupersticiosos:

Segund determinación de Sant Agostín en el libro *De doctrina Christiana*, deuinança es vsurpación del saber o conocer las cosas de aduenideras causa de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos. Quiere decir que commo la sçiençia e sabiduría de las cosas aduenideras que solamente pertenecen a Nuestro Señor que aquellos que se trabajan e se presumen saber las tales cosas aduenideras, por alguna de las artes mágicas o diuinatorias, éstos tales vsurpan la sabiduría que a la diuinidad pertenecen onde para mayor declaración e por esso son llamados diuinos, non porque lo sean, saluo porque presumen vsurpar la sabiduría que a la diuinidad pertenece²⁰⁸.

²⁰⁶ CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 89. Este orden ligado a la acción de las inteligencias separadas en el mundo de la materia recibirá de modo explícito el nombre de *ordo praeternaturalis* no antes de 1599, momento en el cual, en sus *Disquisitionum magicarum*, Martín del Río sostiene, respecto de dicha expresión: “*ad quem referuntur multae mirificae operationes factae per bonos vel malos angelos*” (cf. CAMPAGNE, F., *Homo Catholicus...*, p. 576).

²⁰⁷ “This distinction [between the preternatural marvel and the supernatural miracle] was fortified in the sixteenth century, when the preternatural came to be ever more closely associated with the dubious and possibly demonic activities of magic and divination” (DASTON, L., “Marvelous Facts...”, p. 98). “Increasingly, preternatural events were attributed not just to any remarkable conjunction of natural causes, but to conjunctions of natural causes cunningly wrought by demons” (*Ibid.*, p. 107).

²⁰⁸ *Tractado de la aduinança*, p.119. En el *Tractado del dormir e despertar*, Lope de Barrientos define la adivinación prácticamente con las mismas palabras: “E para la presente especulación basta saber qué cosa es divinar, lo

Vemos, pues, que Lope de Barrientos recurre explícitamente a la autoridad de Agustín de Hipona para definir el arte adivinatoria y que, en dicha definición, ocupa el lugar primero y destacado el **desafío a la divinidad**, la pecaminosa usurpación de sus prerrogativas. Esta idea, clave en el discurso antisupersticioso de Barrientos y justificada –en repetidas ocasiones– a partir de la (supuesta) etimología de la palabra “diuinar”, aparece desarrollada en distintos pasajes del *Tractado de la adiuinança*. Citamos a modo de ejemplo:

...por quanto ‘diuino’, segund dize Sant Ysidro en las *Ethimologías*, quiere decir que sy lleno de diuinidad non porque lo sea saluo porque los diuinos fingen e se muestran llenos de diuinidad, esto es que fingen ser dioses pues quieren vsurpar el secreto de las cosas ocultas aduenideras, la sabiduría de las quales sólo a Dios pertenece²⁰⁹.

Asimismo, la *vanitas* y el *pactum cum daemonibus*, elementos medulares en el discurso de Agustín, constituyen, también en los tratados de Barrientos, dos criterios fundamentales para determinar el carácter supersticioso de las prácticas y creencias reprobadas. En efecto, aparecen referidos, uno y otro, en numerosas ocasiones: respecto del pacto ilícito con los demonios (cuya adopción implica, a su vez, una implícita aceptación de la teoría de los signos agustiniana²¹⁰), podemos citar a modo de ejemplo el pasaje en el cual Barrientos discurre acerca de los sueños. El obispo sostiene que, en ocasiones, la causa de estos últimos es la “operación de los malos spíritus”, aunque aclara, sin embargo, que tal intromisión sucede a aquellos hombres “que con los dichos spíritus tienen algunas conveniencias e contractos illiçitos”²¹¹. La *vanitas*, en segundo término, aparece explícitamente en aquellos pasajes en los cuales el obispo de Cuenca afirma que todo intento de “alcançar sciencia” por medio del arte adivinatoria, “arte sacrílega e reprobada”, es inútil puesto que implica “poner esperança en cosa tan vana e de ninguna eficacia”²¹².

qual determina e declara Sant Agostín en el libro *De Doctrina Christiana* donde dize que divinar es usurpar la presciencia de las cosas aduenideras, la sabiduría de las quales pertenesçe solamente a Nuestro Señor Dios; e por quanto la tal sabiduria pertenesçe a la divinidad, por tanto los que d'esto usan son llamados "divinos" porque quieren usurpar lo que a la divinidad pertenesçe (*Tractado del dormir...*, pp. 73-74).

²⁰⁹ *Tractado de la adiuinança*, p. 124. Isidoro de Sevilla sostiene lo siguiente: “*Divini dicti, quasi deo pleni: divinitate enim se plenos adsimulant et astutia quadam fraudulenta hominibus futura coniectant*” (cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum Libri*, VIII, 9: 14, Edición bilingüe de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero, Madrid: BAC, 1993, vol. I, p. 714). Santo Tomás también alude a esta etimología en su *Suma teológica, secunda secundae*, q. 95 a1.

²¹⁰ La teoría de los signos agustiniana es lo que permite explicar, por ejemplo, la preocupación de Lope de Barrientos por evitar que se mezclen con las cosas naturales “señales e figuras e caracteres” que no tienen eficacia alguna pero sí pueden provocar, por el contrario, la intromisión engañosa de espíritus malignos (cf. *Tractado de la adiuinança*, “Respuesta a la tercera cuestión”, p. 140).

²¹¹ *Tractado del dormir e despertar*, p. 23.

²¹² *Tractado de la adiuinança*, p. 150.

Por otra parte –y acordando nuevamente con el modelo agustiniano de superstición– Lope de Barrientos, si bien niega la eficacia de las prácticas supersticiosas respecto de los efectos esperados, no rechaza en su totalidad la injerencia real de los demonios en el mundo. Por el contrario, afirma que los espíritus, en ocasiones, pueden producir efectos reales cuando los *homines superstitiosi* apelan a ellos²¹³. Con todo, el énfasis recae una y otra vez en el carácter falaz y engañoso de todo aquello que los demonios transmiten a los hombres:

...acaesçe prenosticar e dezir las cosas aduenideras por reuelación o yllusión de los spíritus malos teniendo con ellos fechos çiertos contractos e conueniençias, e de aquí non se deue esperar saluo mentira²¹⁴.

Asimismo, la ineficacia del arte mágica radica, en gran medida, en la incapacidad del adivino de obligar a los demonios a responder a sus demandas ante cada invocación: como indica Barrientos “los spíritus non pueden ser d’ellos constreñidos para que vengan cada vez que los llamen”,²¹⁵

Por otra parte, Lope de Barrientos sigue los pasos del santo de Hipona respecto de la consideración de la intervención diabólica como un acto punitivo designado por Dios mismo, con el fin preciso de castigar a los hombres por los graves pecados cometidos (y, en ocasiones, para tentarlos y probar, de ese modo, la rectitud de su fe). Como indica el teólogo castellano:

...si por ventura algunas vezes [los malos spíritus] vienen a los llamamientos de los tales nigrománticos, esto non es porque ellos sean constreñidos, saluo que por las grandes maldades e pecados de nosotros. Nuestro Señor permite que se muestren constreñidos e vengan para nos engañar pero non se escusa por esto el grand peccado de ydolatría que los tales nigrománticos cometen con safumerios e inuocaciones que se fazen para llamar los dichos spíritus²¹⁶.

²¹³ A modo de ejemplo, podemos citar el pasaje en el cual Lope de Barrientos describe, reproduciendo palabras de Santo Tomás, los modos concretos de acción de los demonios sobre los sentidos exteriores y el intelecto del hombre: en primer lugar “por quanto pueden fazer que las ymágenes e figuras que están retenidas e conservadas en la memoria o ymaginativa ocurran o se representen a los órganos o instrumentos de los çinco sesos exteriores, por tal manera que sienten de fuera las cosas commo si fuesen presentes, segunt que en los sueños parece por experiençia. La segunda manera, porque pueden alterar los órganos e instrumentos de los sentidos por tal manera que se engañen en el sentir (...). La terçera manera es que pueden formar algunt objecto visible de alguna materia, así commo quando toman cuerpos de ayre, e puédenlo representar a los sentidos, segunt que por virtud e propiedat de un fumo natural las vigas de casa parecen sierpes e otras semejantes cosas, segunt que más largo lo determina Santo Thomás en el segundo libro de las Sentençias” (*Tractado del dormir e despertar*, p. 23).

²¹⁴ *Ibid.*, p. 57. No obstante, los demonios pueden, en ocasiones, decir verdades (aunque siempre en vistas de un engaño posterior mayor).

²¹⁵ *Tractado de la adivinança*, p. 116. Parafrasea luego la misma idea, postulando que “tales mágicos e diuinos non tienen poder para constrenir a los spíritus malignos (*Ibid.*, p. 130).

²¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

Se corrobora, pues, que –de acuerdo con el discurso de Lope de Barrientos– Dios **permite** que los demonios actúen sobre el mundo a modo de castigo para el hombre, que, en este caso concreto, comete un pecado severamente juzgado: como sostiene el obispo, “diuinar sienpre es pecado mortal”²¹⁷.

Por lo tanto, los demonios, al igual que los ángeles buenos, son **ministros** de Dios. Su acción depende exclusivamente de la intervención y la **permisión divina**. En efecto, a la hora de determinar la existencia misma de la adivinación, Lope de Barrientos postula que, dada la imposibilidad natural de que los demonios, en tanto seres espirituales, puedan oír, ver y hablar a los hombres y, a su vez, ser vistos y oídos por estos últimos –requisitos básicos para que los malos espíritus puedan responder a las demandas de quienes los invocan–, tales demonios deben “tomar cuerpos”²¹⁸. Puesto que tal “encorporación” es naturalmente imposible para los demonios, que en modo alguno pueden hacerlo por sí mismos, se torna necesario, para que exista el arte mágica, que “miraglosamente por permisión e misterio de Nuestro Señor” los malos espíritus puedan tomar cuerpos, que “non es imposible nin difiçile al poder de Nuestro Señor”²¹⁹. Así pues, la intervención del demonio parece reposar, prácticamente, en un milagro de la divinidad, cuyo poder incluso se refuerza al tornar posible lo naturalmente imposible.

Ahora bien, una vez “encorporizados” los demonios, éstos actúan como efectivos ministros de Dios, tal como indica el dominico en los siguientes pasajes:

...los cuerpos que toman los spíritus malignos commo dicho es, son instrumentos para exerçer en ellos aquellas operaciones a que son deputados [destinados]²²⁰.

...fue conueniente e vtile que por misterio e permisión diuinal para algunas cosas ministeriales, los ángeles, así los buenos commo los malos, algunas vezes tomasen cuerpos, commo dicho es, para que pudiesen ser vistos de los onbres, e pudiesen exerçer en aquellos cuerpos las operaciones a que son deputados²²¹.

... [los espíritus malignos] por diuinal permisión pueden tomar cuerpos e figuras diuersas para nos tentar e exerçer aquellas operaciones e visiones que les son permisas²²².

²¹⁷ *Ibid.*, p. 124.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 102.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 110.

²²⁰ *Ibid.*, p. 111.

²²¹ *Ibid.*, p. 114.

²²² *Ibid.*

Así las cosas, difícilmente puede hallarse en el discurso de Lope de Barrientos un orden de causalidad particular y relativamente autónomo que aluda a la acción de ángeles y demonios. Por el contrario, la acción de estos últimos, si bien libre y voluntaria, se encuentra fuertemente limitada por el gobierno providencial de Dios sobre el mundo y –al igual que el resto de las creaturas divinas– por las fronteras infranqueables que la divinidad impuso a cada uno de los seres creados de acuerdo con su naturaleza (fronteras que, en consecuencia, sólo la voluntad divina puede milagrosamente quebrantar).

En pocas palabras, Lope de Barrientos recoge la definición tradicional cristiana de *superstitio*, tanto en su veta “teológico-filosófica” cuanto en su perspectiva “ético-moral”. En efecto, cuando Lope de Barrientos justifica el carácter mortal del pecado de adivinación, incluye, entre los motivos principales, el soberbio atentado contra las facultades exclusivas de la divinidad y, asimismo, el quebrantamiento del “mandamiento” o “precepto” divino²²³.

Ahora bien, ¿qué podemos decir respecto de aquello que Fabián Campagne denomina “definición instrumental” de *superstitio* en el caso particular del discurso reprobador de supersticiones de Lope de Barrientos? ¿Qué regla de aplicación concreta propone el obispo de Cuenca para erradicar las prácticas mágicas, si aún no puede hallarse, en sus tratados, el elaborado modelo de aplicación práctica que, luego, se erigirá sobre la base de la clara distinción entre los órdenes natural, preternatural y sobrenatural?

Postulamos que, en este temprano discurso castellano, inaugurador del género antisupersticioso en el ambiente cultural hispano, el criterio concreto que utiliza el teólogo y consejero real Lope de Barrientos para discernir entre prácticas lícitas e ilícitas se apoya sobre dos distinciones filosóficas de base aristotélico-tomista (ya estudiadas, ambas, en apartados previos). Dicho criterio, ya presente en la *Suma Teológica* del Aquinate, sirve de fundamento para reconocer, explicar y demostrar la *vanitas* o ineficacia de las artes supersticiosas, principio básico postulado por Agustín de Hipona. De este modo, entre el incipiente desarrollo de la “definición instrumental” de *superstitio* (en el modelo agustiniano) y su máximo desarrollo (entre los siglos XVI y XVII),

²²³ De acuerdo con el obispo, “diuinar” es pecado mortal por cuatro motivos principales: a) en primer lugar, por el modo indebido que utilizan los adivinos para conocer el futuro, que atenta contra la divinidad misma, puesto que no apelan a razones naturales ni reciben tal conocimiento por revelación de Dios sino que, por el contrario, recurren a la “enseñanza e medianería del diablo” –así lo indica Barrientos aludiendo a las palabras de Santo Tomás en su célebre *Summa (secunda secundae, quaestio 95)*–; b) en segundo término, por la ayuda que reciben de los espíritus malignos, que “se ingeren por engañar e implicar a los onbres en vanidades e errores”; c) en tercer lugar, por el “contracto tácito o expreso” que los adivinos establecen con los demonios; d) finalmente, por el mandamiento que dicho pecado quebranta, es decir, porque atenta contra “el precepto diuino” (*Tractado de la adivinança*, pp. 124-125).

emerge, según creemos, este criterio práctico intermedio aplicado, en particular, a las prácticas adivinatorias. Intentaremos definir tal criterio a continuación.

Las distinciones filosóficas referidas son, en primer lugar, la diferenciación entre los dos modos posibles de conocimiento de los sucesos advenideros, **en sí mismos y en sus causas** y, en segundo término, la distinción entre causas **determinadas y no determinadas**²²⁴. En el *Tractado de la adiuinança*, ni bien Lope de Barrientos define “qué cosa es diuinança”, se adentra enseguida en la explicación de las distinciones teóricas mencionadas, retomando y ampliando lo que ya había expuesto en los tratados previos.

Respecto del conocimiento de los hechos futuros **en sí mismos**, el dominico, en el último tratado de la trilogía, explicita que “por esta vía, non se puede saber, nin de los onbres, nin de los ángeles”²²⁵. En efecto, sólo Dios –prosigue el obispo– conoce los sucesos futuros en sí mismos, lo que puede comprobarse por las siguientes razones: a) en primer lugar, por autoridad de la Santa Escritura, como puede leerse en *Romanos* 4, 17; b) luego, por razón, puesto que Dios acata todas las cosas “*comme presentes*” en tanto “*conosçe todas las cosas non por respecto de pretérito, ni de futuro, saluo segund que todas las cosas principalmente son presentes e se representan a su eternal entendimiento*”²²⁶; c) finalmente, por semejanza, ya que, como en los oficios, Dios “*criador e fazedor de todas las cosas, las sabe e conosçe antes que las faga*”, tal como “*el carpentero antes que faga la casa la sabe e la tiene guardada en su coraçón*”²²⁷.

Esta primera distinción hace recaer el énfasis en la diferenciación entre aquello que es propio de la divinidad (el conocimiento de las cosas en sí mismas) y aquello que es propio de la naturaleza en general, incluyendo los espíritus puros (el conocimiento de los sucesos futuros *sólo* en sus causas)²²⁸. Con todo, en este punto de la exposición, adquiere importancia la segunda dis-

²²⁴ Ya hemos visto que el Aquinate, justamente en la *quaestio* titulada “De la adivinación” (*Suma teológica*, 2-2 q. 95, a.1) resume los dos modos de conocimiento aludidos y, asimismo, la triple manera en que los efectos pueden depender de sus causas: siempre y necesariamente, en la mayoría de las veces o sin ninguna dependencia determinada. Este último tipo de efectos, como indica Ian Wei, “*had to be deemed ‘casual and chance events’ and they could not be foreknown at all*”. Agrega luego: “*Aquinas used this core analysis to sort out what was licit and what was illicit in attempts to know the future. To claim to foreknow future things in themselves, except by God’s revelation, was to usurp what belonged to God, and to sin. This kind of divination involved the activity of demons*” (WEI, IAN P., “Predicting the Future to Judge the Present: Paris Theologians and Attitudes to the Future”, en BURROW, J. A. and WEI, IAN P. (eds.), *Medieval Futures. Attitudes to the future in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press, 2000, pp. 29-30. El resaltado es mío).

²²⁵ *Tractado de la adiuinança*, p. 120.

²²⁶ “*Sed considerare huiusmodi in seipsis antequam fiant, est Dei proprium, qui solus in sua aeternitate videt ea quae futura sunt quasi praesentia*” (TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica*... 2-2, q. 95 a1, p. 253).

²²⁷ *Tractado de la adiuinança*, p. 120.

²²⁸ “...es imposible que aquel conocimiento que está sometido al orden temporal conozca el futuro en sí mismo. Mas de este tipo es todo conocimiento de la creatura” (TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, q. XVI

tinción mencionada, puesto que, si bien ángeles y hombres pueden comprender los sucesos advenideros en sus causas, no siempre ni en toda ocasión tal conocimiento es posible. En efecto, indica Lope de Barrientos, sólo los sucesos que tienen **causas determinadas** –y, por lo tanto, acaecen siempre y necesariamente o, al menos, en la mayoría de las veces– pueden ser conocidos con antelación²²⁹: las causas “infinitas e non determinadas (...) non pueden ser sabidas nin conosciadas conplidamente de ningund sabio, por mucho perfecto que sea”²³⁰.

Los elementos mencionados, según creemos, se amalgaman para conformar el criterio práctico fundamental que –de acuerdo con Tomás de Aquino y, luego, Lope de Barrientos– debe utilizarse para reconocer aquellas prácticas adivinatorias ilícitas que deben ser condenadas. Veamos, a modo de ejemplo, los siguientes pasajes:

...las otras espeçias de divinar que son presumir de saber e fablar las cosas advenideras todas son pecado mortal, salvo si los juyzios de las tales cosas se fazen en cosas que tienen **causas naturales determinadas**²³¹.

...por tanto los que de tales cosas [aquellas que “non tienen **causas determinadas**”] fazen juyzios determinados, non solamente non deuen ser creydos, mas deuen ser penados, segund en los derechos e en las leyes d’este reyno se contiene por quanto presumen vsurpar la presçiencia, que solo a Dios Nuestro Señor pertenesçe²³².

...siempre es pecado mortal salvo en dos casos: el uno, quando las cosas advenideras se dizen por espíritu de profecía, pues lo tal viene por permisión e misterio de Nuestro Señor; el otro caso es quando algunos fazen juyzios en tales cosas que tienen **causas naturales determinadas** por donde se pueden saber e juzgar ante que vengan, así commo los eclipses del sol e de la luna e las otras cosas semejantes (...) De lo qual todo resulta que trabajar por saber las cosas advenideras es pecado mortal, salvo aviendo respecto a lo que viene por misterio divino o a lo que proçede e depende de **causas naturales determinadas**²³³.

De este modo, el criterio práctico más palpable para reconocer una práctica adivinatoria ilícita, dentro del marco de la doctrina tomista, parece residir, más que en la **fente** del conocimiento pretendido, en el **tipo** de conocimiento buscado²³⁴. La *societas daemonum* (fente siem-

“Sobre los demonios”, a. 7 “Si los demonios conocen el futuro” (traducción de Ezequiel Téllez Maqueo), Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra (EUNSA), 1997, p. 651).

²²⁹ *Tractado de la adivinança*, p. 121.

²³⁰ *Tractado de caso e fortuna*, p. 174.

²³¹ *Tractado del dormir e despertar*, p. 68.

²³² *Tractado de la adivinança*, p. 122.

²³³ *Tractado del dormir e despertar*, pp. 73-74.

²³⁴ “*Ad secundum dicendum quod artes quaedam sunt ad praecognoscendum futuros eventos qui ex necessitate vel frequenter proveniunt, quod ad divinationem non pertinet. Sed ad alios futuros eventos cognoscendos non sunt aliquae verae artes seu disciplinae, sed fallaces et vanae, ex deceptione daemonum introductae*” (TOMÁS DE

pre falaz) agregaría, al error de querer saber aquello que es oculto para el hombre, el error –entrañado en el primero– de apelar, con tal finalidad, a quien no corresponde. La afirmación de que los “malos espíritus”, en tanto seres con poderes reales, pueden ser incitados a la acción con la ejecución de una práctica supersticiosa –y, en este sentido, la insistencia en la noción de ‘pacto diabólico’– parece ser, más que nada, un elemento fundamental de la definición teológica de *superstitio* y, asimismo, un eficaz mecanismo de descalificación de las prácticas que se busca reprobado, cuyo lazo con lo demoníaco inmediata e indiscutiblemente promueve su extirpación.

Esta primera conclusión a la que hemos arribado nos permite establecer, sin lugar a duda, una fuerte unidad entre los tres tratados reprobadores de supersticiones de Barrientos. En efecto, los criterios sugeridos en el *Tractado de la adivinança* para reconocer y erradicar las prácticas supersticiosas descritas se montan sobre la matriz filosófico-teológica reconstruida, a nivel discursivo, a lo largo de las disquisiciones presentadas en los dos tratados anteriores de la trilogía. La insistencia del dominico, en el *Tractado de caso e fortuna*, en la necesidad de que el rey sea capaz de reconocer por sí mismo los hechos contingentes e imprevisibles adquiere un valor agregado cuando notamos la importancia clave que enviste dicha capacidad de discernimiento en la lucha anti-mágica desarrollada, más extensamente, en el último de sus tratados²³⁵. En efecto, los *homines superstitiosi* (o, más específicamente, *divinantes*) que combate Barrientos no son sino aquellos seres que pretenden conocer, justamente, los hechos fortuitos y los acontecimientos indeterminados que dependen de “la voluntad sola, la qual non sabe nin puede saber si non sólo Dios”²³⁶.

Asimismo, el interés del obispo por preservar la *Providentia Dei* y la responsabilidad moral del hombre frente a quienes postulan un inexorable y preestablecido destino (pasible, por lo tanto, de ser “adivinado”) o una mudable y caprichosa fortuna, desprendida de todo orden; su afán por diferenciar la supremacía del poder divino de los atributos limitados del resto de los seres creados; su preocupación por conceder autonomía relativa a las causas segundas y al mundo creado sin dejar, por ello, de reconocer la dependencia de estos últimos respecto de la divinidad pa-

AQUINO, *Suma Teológica...*, 2-2, q. 95, a.1., p. 255, el resaltado es mío). Esta actitud tomista (de aliento aristotélico) que declara totalmente lícito un tipo de conocimiento del futuro por parte del hombre, sin dejar de remarcar aquello que es reprobable, permite, de alguna manera, matizar aquella fuerte tradición de desconfianza –que existió a lo largo de toda la Edad Media– que consideraba que el deseo de conocimiento por parte del hombre era, en muchas ocasiones, una *turpis curiositas*. Cf. AERTSEN, J., *op.cit.*, p. 33 y ss. y, también, la *quaestio* 167 (a.1), de la *secunda secundae* de la *Suma Teológica* misma.

²³⁵ Como indica Fabián Campagne, Lope de Barrientos, incluso, deja ciertas preguntas sin respuestas en torno al problema del azar hacia el final del *Tractado de caso e fortuna*, a modo de “ejercicio que debía resolver el rey-alumno” (CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 307).

²³⁶ *Tractado de la adivinança*, p. 122.

recen ser, todas ellas, inquietudes del obispo de Cuenca que atraviesan transversalmente la totalidad de su discurso reprobador de supersticiones.

Cabe subrayar, finalmente, que el pecado de *superstitio*, concebido como un arrogante desafío a la divinidad, radica, de acuerdo con los tratados de Barrientos, en el vano intento de transgredir los límites naturales que Dios impuso no solo al hombre sino, también, a los demonios. Si bien –tal como dijimos– en el *Tractado de Caso e Fortuna* Lope de Barrientos enfatiza la imposibilidad humana de alcanzar el conocimiento de los hechos futuros no determinados en sus causas, en el último tratado de la trilogía el obispo insiste, una y otra vez, en la imposibilidad de los demonios –de acuerdo con su naturaleza– de conocer el futuro indeterminado en sus causas:

...así philósofos commo theólogos, todos concuerdan que entre los ángeles ay diuersos ofiços pero d'esto **non se sigue que los ángeles sepan cosas aduenideras** nin así messmo que pos fuerça ayan de venir quando los llamaren los nigrománticos e por estas dos razones sigüentes paresçe que la tal inuocación ser fríuola e de ninguna eficacia. La primera porque **los ángeles non saben por causas determinadas las cosas que proceden de la voluntad de los onbres**, e por tanto non las pueden reuelar determinada a los tales nigrománticos. La segunda, porque los spíritus non pueden ser d'ellos constreñidos para que vengán cada vez que los llamaren²³⁷.

Si bien los demonios, en tanto seres con libre voluntad, se entrometen gustosamente en los asuntos humanos para generar engaños y mentiras –produciendo, en ocasiones, efectos reales de acuerdo con sus potencialidades naturales– se ven restringidos, no obstante, por su incapacidad de saber “determinadamente las cosas aduenideras” y por la necesaria “diuinal permisión”: si alguna vez responden, es “por alguna causa ministerial”²³⁸. Así pues, tal como Agustín de Hipona había sostenido siglos antes en su obra titulada *De Divinatione Daemonum*, las capacidades de los demonios son tan naturales, ordinarias y admitidas por Dios como aquellas de los hombres y los animales irracionales²³⁹.

Los espíritus malignos aparecen entonces, en estas obras del siglo XV, como parte del complejo mundo natural, diferenciado de –aunque, también, engarzado con– el plano divino. El involucramiento de dichos espíritus en las prácticas supersticiosas combatidas por Barrientos emerge, sobre todo, como un claro elemento de difamación y deslegitimación de tales artes oscu-

²³⁷ *Tractado de la adivinança*, p. 116. El resaltado es mío.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 148 y 131, respectivamente.

²³⁹ Cf., AGUSTÍN DE HIPONA, *De divinatione daemonum*, libro I, cap. VII, cols. 0584-0585 (MIGNE, P.L., XL: cols. 0581-0592).

ras y, asimismo, debido al carácter ineficaz y malintencionado de dicha intromisión, funciona como un aliciente para que los buenos cristianos no caigan en creencias y prácticas semejantes.

El mundo de la naturaleza creada es representado, en el discurso de Barrientos, como una realidad sumamente intrincada y en desarrollo constante, cuya complejidad se debe, en gran medida, a la coexistencia en su interior de elementos disímiles: procesos naturales determinados en sus causas, acontecimientos fortuitos imprevisibles y distintas voluntades, libremente actuantes, operando de modo simultáneo.

En este marco convulsionado, el dominico parece divisar —y querer enseñar— la vía correcta de alivio y consolación: para el hombre de buena fe, el vértigo propio de esta vida mundana encontraría sosiego en la asunción responsable del libre albedrío por parte de los seres humanos y, sobre todo, en la confianza plena en la Providencia divina, gobernadora infatigable del mundo creado. Si, tal como se ha dicho anteriormente, de acuerdo con la cosmovisión escolástica —y, particularmente, tomista— a la que apela el obispo, Dios mismo obra en todo lo que obra y es causa del obrar en todo aquello que actúa, ni los sucesos fortuitos ni la libre voluntad de los seres dotados de intelecto ni cosa alguna creada por Él escapan de la perfección del plan divino.

Ahora bien, cuando hablamos de “marco convulsionado” ¿a qué nos referimos específicamente? ¿En qué condiciones Lope de Barrientos —entre otros tantos personajes de su época— se ve impulsado a enfatizar el orden perfecto e inquebrantable establecido por la divinidad? ¿En qué coyuntura particular el dominico se siente en la necesidad de enseñar al monarca criterios precisos de discernimiento entre prácticas lícitas e ilícitas? ¿En qué estrategia de conjunto cabe ubicar el discurso de Barrientos? Si bien el obispo conquense se enfrenta con poetas y literatos en lo que respecta a la idea de Providencia y fortuna, si bien se halla preocupado por astrólogos, magos y adivinos, su discurso anti-mágico, destinado no sólo a aconsejar al rey respecto de los distintos tipos de supersticiones reprobables sino, sobre todo, a asentar un criterio divisorio determinado dentro de la sociedad cristiana, parece insertarse en un juego de discursos y acontecimientos no discursivos que rebasa ampliamente lo que hasta aquí hemos estudiado. Avanzaremos, pues, en este sentido.

Capítulo segundo

SUPERSTICIOSOS Y MARRANOS.

El discurso anti-mágico de Barrientos a la luz de la “cuestión conversa”

...cuando hablo de relaciones de poder y de juegos de verdad no quiero decir de ningún modo que los juegos de verdad no sean más que relaciones de poder –esto sería una caricatura terrible–. Lo que me interesa es (...) saber cómo los juegos de verdad pueden ponerse en marcha y estar ligados con relaciones de poder²⁴⁰.

Michel Foucault

Et en este caso creemos que se entienda aquella decretal “Caute” et decreto del Concilio de Basilea. La razón es ésta: Que a donde mayor peligro hay, ally es neçessaria mayor cautela e discreçion²⁴¹.

Lope de Barrientos

Las herejías que debemos temer son las que pueden confundirse con la ortodoxia²⁴².

Jorge Luis Borges

A fines de la Edad Media, el interés por las artes adivinatorias centellea por doquier. Entre dichas artes, particularmente la astrología parece revestir un carácter realmente universal. La importancia brindada a los astros en la Castilla del Cuatrocientos puede ser comprobada en virtud de la atención depositada en su acción, influencia o significancia por parte de los hombres de la época, sea cual fuere su estatus social: reyes y príncipes, literatos, hombres de Iglesia, magos y alquimistas, agricultores, navegantes y médicos –entre otros– consultan a expertos astrólogos, observan las estrellas, dotan de cierta simbología al mundo estelar o interpretan, de uno u otro modo, los fenómenos celestes. Aun más, en el mundo hispánico de la época, “tierra de tres religiones”, la astrología no sólo atraviesa las distintas clases sociales sino que, también, es área de común interés para cristianos, judíos y musulmanes. Esto no debe resultar sorprendente: en los textos sa-

²⁴⁰ FOUCAULT, MICHEL, “La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad”, en *Concordia*, Número 6, 1984, pp. 96-116 (traducción al castellano del diálogo de Foucault con Raúl Fornet-Betacourt, Helmut Becker y Alfredo Gómez-Müller en Boston College, 20 de enero de 1984).

²⁴¹ BARRIENTOS, LOPE DE, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda*, Biblioteca Nacional de España, Ms. 1181. Transcripción de Isabel García Díaz, p.18. El decreto “Caute” del Concilio de Basilea, que trata el problema converso, es transcrito por Lope de Barrientos del siguiente modo: “Et por quanto por la graçia del baptismo son fechos çibdadanos de los santos e caseros de dios, et luengamente es más digno regenerar de spíritu que naçer de carne, por esta ley ordenamos que estos conversos gozen de todos los privilegios e inmunidades e exençiones de las çibdades e lugares donde el sacro baptismo reçibieron, de que los otros christianos por razón de nascimiento gozan e deven gozar” (*Ibid.*, pp. 17-18).

²⁴² BORGES, JORGE LUIS, “Los Teólogos”, *El Aleph*, Buenos Aires: Emecé, 1998, p. 50.

grados de las tres grandes religiones monoteístas de origen semítico, los astros dan, de uno u otro modo, su carta de presencia²⁴³.

Con todo, pese a su inobjetable popularidad y su amplia difusión (o justamente en razón de ello), la astrología no escapa a los ojos de los reprobadores de supersticiones²⁴⁴. Dentro de las obras anti-mágicas de Barrientos, la astrología se erige como un conjunto de saberes y prácticas sobre el cual recaen –y de un modo especialmente controvertido– los criterios de reprobación que hemos reconstruido en el capítulo previo. Estudiaremos pues, en lo sucesivo, el caso particular de la astrología (en tanto caso paradigmático de arte supersticiosa) con el fin de contemplar, en primer lugar, el esquema causal y los patrones de discernimiento ya descritos, actuando, en concreto, sobre una auténtica y perdurable polémica: la que se ha establecido, a lo largo de siglos, en torno a los astros y su incidencia en el mundo.

En segundo lugar, el interés que expresa el presente capítulo por la astrología se orienta a indagar en una relación que consideramos realmente sugerente: aquella que se construye entre superstición y judaísmo y, particularmente, entre superstición y el emergente “problema judeoconverso”. En nuestra opinión, el arte astrológica resulta una puerta de entrada al estudio de dicha cuestión. En época medieval, los judíos hispanos se destacan particularmente en el terreno astronómico y astrológico. Participan activamente en el perfeccionamiento de los instrumentos de observación y cálculo, elaboran manuales con instrucciones para el uso y fabricación de dichos instrumentos y se destacan en la confección de las llamadas ‘tablas astronómicas’. Como indica Cantera Montenegro, “la fama justamente lograda por los judíos como astrónomos y astrólogos tiene su más patente expresión en el hecho de que no hubo, prácticamente, ningún equipo de investigación astronómica en la España medieval que no contara con la presencia, en mayor o en menor medida, de sabios judíos”²⁴⁵. Tampoco las cortes, desde luego, se han privado de los astrólogos judíos desde el siglo XIII en adelante.

Como intentaremos demostrar en el presente capítulo, hacia mediados del siglo XV se ven fuertemente socavados tanto la tolerancia respecto de los judíos y judeoconversos cuanto el interés en ciertas prácticas y conocimientos ligados a la astrología (entre otras artes que comienzan a

²⁴³ BALLESTÍN SERRANO, ALFREDO, “La astrología judía en Aragón”, *Aragón Sefarad*, Zaragoza, 2004 (pp. 439-453), pp. 440, 444.

²⁴⁴ “Although belief in the power of the stars was near universal in the later Middle Ages, the acceptance of both astrology and the Christian religion inevitably entailed friction” (ACKERMAN SMOLLER, LAURA, *History, Prophecy, and the stars. The Christian astrology of Pierre d’Ailly 1350-1420*, Princeton: Princeton University Press, 1994, p. 123).

²⁴⁵ CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, 25, 2002 (pp. 47-83), pp. 68-69.

ser, también ellas, crecientemente censuradas por ser consideradas “supersticiosas”). Surgen entonces en Castilla —de modo prácticamente simultáneo— discursos sobre los “nuevos cristianos” o conversos y, también, los primeros discursos orientados a reprobado supersticiones. Creemos, pues, que esta coincidencia cronológica no es fortuita, que no se trata de un simple paralelismo aleatorio: por el contrario, **planteamos como hipótesis que ambas formaciones discursivas se hallan estrechamente vinculadas y que el discurso antisupersticioso (y, más ampliamente, demonológico) hispano puede ser mejor comprendido si se atiende a sus intersecciones con los discursos forjados en torno a la problemática judía y judeoconversa.**

Si de concordancias temporales hablamos, cabe detenernos, antes que nada, en el problema de la datación de los tratados reprobadores de supersticiones del dominico. Alonso Getino sugirió, en la década de 1920, que los tratados fueron compuestos en dos épocas, puesto que entre 1434 y 1437 habría tenido lugar su versión oral (el rey habría consultado a Barrientos de palabra) y, luego de 1445, ya siendo Barrientos obispo de Cuenca, se habría sentado por escrito cuanto había sido explicado anteriormente al rey²⁴⁶. Esta primera hipótesis cuenta con una debilidad insoslayable: una temprana versión oral de los tratados anti-mágicos resulta realmente muy difícil de comprobar. No obstante, no se equivoca Alonso Getino al afirmar que dichos tratados no podrían haber sido escritos antes de 1445. María Isabel Montoya, por el contrario, sugiere que “las obras (...) debieron ser escritas por Lope de Barrientos a partir de 1437, en tanto que por esas épocas era obispo de Cuenca”²⁴⁷. En este caso la autora comete un error: Lope de Barrientos no ocupa la diócesis de Cuenca hasta mediados de la década de 1440.

Cuenca Muñoz, por su parte, solo se anima a aseverar que la fecha de composición *ante quem* es el año 1454²⁴⁸. En efecto, tal como afirman García-Monge Carretero y Martínez Casado con mayor precisión (y, estrictamente hablando, sin contradecir a los autores previamente mencionados), podemos afirmar, con total seguridad, que los tratados fueron escritos siendo Barrientos obispo de Cuenca y dirigiéndose este último al rey Juan II (es decir, **entre 1445**, año del traslado de Barrientos a dicho obispado y **1454**, fecha del fallecimiento del monarca)²⁴⁹. No obstante, como sostiene Martínez Casado, gran conocedor del *corpus* documental relativo a la vida y obra de Barrientos: “intentando un acercamiento mayor, pero moviéndonos ya en terreno menos seguro, se podría pensar en los años **1451-1453**”²⁵⁰. El prólogo de su *Tractado de caso e fortuna*, aunque no lo

²⁴⁶ ALONSO GETINO, LUIS G., O. P., *op. cit.*, p. LXXV.

²⁴⁷ MONTOYA, MARIA ISABEL, *op. cit.*, p. 1.

²⁴⁸ CUENCA MUÑOZ, PALOMA, *op. cit.*, pp. 23 y 29.

²⁴⁹ MARTÍNEZ CASADO, A., *op. cit.*, p. 93; GARCÍA-MONGE CARRETERO, M^a ISABEL, *op. cit.*, p. 86.

²⁵⁰ MARTÍNEZ CASADO, A., *op. cit.*, p. 93.

dice expresamente, sugiere que el autor no se encuentra en la corte cuando escribe, puesto que da muchos datos que podrían resultar fuera de lugar si el encargo y el envío del original se hubieran hecho cara a cara. Por otro lado –prosigue Martínez Casado– los cronistas señalan que el nacimiento de los hijos de su segundo matrimonio, Isabel y Alfonso, llevó a Juan II a consultar y a recibir informes de numerosos astrólogos. Es posible que en esos años, coincidiendo con el retiro de Lope a Cuenca y con el proliferar de los augurios, se decidiera el rey a pedir por escrito a Lope de Barrientos una explicación sobre la materia astrológica y adivinatoria. En 1454, como indica finalmente Martínez Casado, no parece que pudiera ya Lope dedicarse a la tarea de escribir, pues tenía un cargo de importancia en el gobierno del reino e incluso asumió, por ese entonces, tareas como reformador de los religiosos de su orden²⁵¹. Fernando Álvarez López, por su parte, si bien –sorprendentemente– no toma postura explícita en relación con la datación de los tratados del obispo conquense que él mismo edita, sostiene que “el sentido estricto de justicia” que manifiesta Barrientos en su trilogía se relaciona, probablemente, con su sensibilidad ante los violentos sucesos que tuvieron lugar en contra de los conversos. Esto significaría que los tratados de Barrientos habrían sido escritos, según dicho autor, con posterioridad a la revuelta anti-conversa de 1449²⁵².

En nuestra opinión, las conjeturas propuestas por Martínez Casado y Álvarez López resultan acertadas: la trilogía antisupersticiosa ha sido escrita, con suma probabilidad, en los primerísimos años de la década de 1450. Esta toma de posición nos permitirá, en lo subsiguiente, estudiar el modo particular en que se expresan y se interrelacionan la cuestión judía y judeoconversa y el discurso reprobador de supersticiones tal como surge en la Castilla del Cuatrocientos: en la pluma de Lope de Barrientos. Intentaremos demostrar, en pocas palabras, en qué medida **sus tratados anti-mágicos emergen de (e intervienen sobre) la cruda problemática judeoconversa** que, si bien no es una novedad hacia mediados de siglo, cobra nuevos bríos desde 1449 en adelante. Según creemos, no casualmente la genealogía del discurso reprobador de supersticiones en Castilla debe remontarse a las décadas centrales del tumultuoso siglo XV.

LA REPROBACIÓN DE LA ASTROLOGÍA EN LA TRILOGÍA ANTI-MÁGICA

En el *Tractado de la adivinança*, la *quaestio* que inaugura el tratamiento de las artes mágicas es, como corresponde al método escolástico, “si ay adeuinança o non”. Lope de Barrientos presenta dos respuestas divergentes a dicho dilema: la de los filósofos y la de los teólogos. Los

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 99.

primeros, por su parte, sostienen que no es posible postular la existencia de las artes adivinatorias puesto que, apoyándose en razones naturales, no se encuentra modo alguno de demostrar que el hombre sea capaz de establecer pacto tácito o expreso con los espíritus malignos. Afirmar lo contrario implicaría aceptar que los espíritus puros pueden, efectivamente, tomar o recibir cuerpos, proposición inaceptable desde la perspectiva de la filosofía natural²⁵³. Sin embargo, los filósofos exceptúan la astrología del ámbito de lo imposible: advierten en ella sólidos fundamentos naturales (en absoluto demoníacos) que validan su ejercicio²⁵⁴.

Los teólogos, por su parte, basan su argumentación —que sostiene la posibilidad efectiva de las artes mágicas— en los testimonios de las Santas Escrituras, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento²⁵⁵. El esquema dialéctico entre las dos posturas opuestas, propio de las *disputationes* escolásticas, se resuelve —como es de esperar— en favor de estos últimos, los teólogos: si bien, por razones naturales, efectivamente los espíritus no tienen cuerpo ni los pueden tomar por sí mismos, “miraglosamente, por permisión e misterio de Nuestro Señor, pueden e tomar e toman cuerpos”²⁵⁶. Así pues, de acuerdo con lo expuesto por Barrientos, ciertos fenómenos que, “naturalmente hablando”, resultan imposibles son indudablemente factibles “teológicamente hablando”. La teología es presentada, pues, como una forma de conocimiento superior, que supera y sobrepasa los límites de la ciencia de la naturaleza.

Respecto de la astrología en particular, la postura de Barrientos permite vislumbrar que los teólogos de la época reconocen que dicha *scientia* puede asentarse en cimientos naturales determinados y ordinarios. Por lo tanto, el estudio de los astros no resulta, a sus ojos, un saber axiomáticamente inaceptable sino que, por el contrario, en ocasiones es considerado, incluso, un saber racional capaz de asistir a la teología²⁵⁷. No obstante, dado que un reconocimiento abusivo de la influencia estelar sobre el mundo podía afectar los postulados dogmáticos del libre albedrío del hombre y la omnipotencia divina, debemos ahondar en el peculiar modo mediante el cual se torna

²⁵³ Sobre la base del *Libro de los físicos*, la postura de los filósofos rezaba lo siguiente: “parece ser imposible que los espíritus puedan tomar cuerpos, nin andar, nin oyr, ni fablar, nin responde avnque sean llamados por los nigrománticos, segund lo cual parecería que todas las artes mágicas non tienen seer real alguno, si non solamente en la fantasía de los que fingen saber las cosas aduenideras” (*Ibid.*, p. 106).

²⁵⁴ “E saluando la Astrología, en alguna manera todas tres [especies de diuinança e de arte mágica] se prouarán por razones naturales ser imposibles” *Ibid.*, p. 102.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 107.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 109.

²⁵⁷ Los escritos de Pierre d’Ailly (que datan de fines del siglo XIV y principios del XV) son un claro ejemplo de dicha concepción conciliatoria entre teología y astrología. Ackerman Smoller ha logrado vislumbrar, a partir de las obras del cardenal francés, el modo mediante el cual los teólogos de la época eran capaces de conciliar la astrología y la influencia astral con la teología cristiana (ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, *passim*).

posible la concordancia entre proposiciones aparentemente discrepantes... ¿se trata de una auténtica conciliación o de una endeble armonía?

La controversia instalada en torno a las artes mágicas emerge, en el discurso de Barrientos, como rememoración y secuela de aquel debate forjado en las entrañas del siglo XIII, en el cual, como indica Martínez Ruíz, “el riquísimo bagaje de fuentes filosóficas del complejo greco-árabe, que también comprendía nuevas y sugestivas aplicaciones en ámbitos hasta ahora ignorados en Occidente (tales como la mecánica, la alquimia, algunos aspectos de la medicina, etc.), impuso una apertura tan vasta de horizontes, que comprometió severamente la posibilidad de seguir manteniendo unidas la óptica de los *physici* y la de los *theologi*”²⁵⁸.

El planteo de lecturas disímiles acerca de la magia (y de la astrología en particular) aún en el siglo XV parece indicar que la conciliación entre *physici* y *theologi* tampoco se logra con plenitud en el otoño de la Edad Media. La solución esbozada parece ser, incluso, la misma en el siglo XIII y en el siglo XV: en ambos casos, la respuesta surge de la aplicación de la denominada ‘teoría de la «subalternación» de la ciencia’ que, de acuerdo con Martínez Ruíz, Tomás de Aquino desarrolla en el *Comentario al Iº Libro de las Sentencias*, en el comentario al *De Trinitate* de Boecio y en la *Summa Theologie*. En breves palabras, el autor describe dicha teoría del siguiente modo²⁵⁹:

La verdad es una pero existen **diversos sistemas de verdad** que contribuyen a formarla en nuestro espíritu, sin que exista necesidad alguna, en cada nivel, de poseer la evidencia última propia de las supremas actividades del espíritu: cada sistema y cada nivel se inserta en el superior, precisamente como sucede en los objetos de las ciencias cuyo análisis epistemológico revela los **distintos planos de inteligibilidad, insertos el uno en el otro** (...). El vínculo entre estos niveles de inteligibilidad está constituido por “creencias” mediante las cuales las ciencias se subordinan unas a otras; y esto es lo que se llama, según el término latino más técnico, la subalternación de las ciencias²⁶⁰.

Así pues, en diálogo con la renaciente filosofía, la teología –situándose a sí misma en la cima del podio, como máximo nivel de inteligibilidad posible para el hombre– se nutre de aquella (incorporando nuevas metodologías e instrumentos) y también la confronta, limita y subordina, “con la ambición de presentarse como dueña de una visión de la verdad autónoma y superior”²⁶¹.

²⁵⁸ MARTÍNEZ RUIZ, CARLOS MATEO, *La construcción de la ciencia en la universidad medieval: apuntes acerca del debate epistemológico en el siglo XIII*, Córdoba: Brujas, 2005, p. 24.

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 113. Cabe mencionar, como indica el autor, que Buenaventura ya había enunciado el principio básico de dicha teoría antes que Tomás de Aquino.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 120-121. El resaltado es mío. El autor sigue la exposición de M. -D. Chenu.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 31.

La teología escolástica sólo se somete –y aquí su diferencia respecto de cualquier otra ciencia– a una *scientia* imponderable superior: “la de Dios y la de los bienaventurados”²⁶².

Ahora bien, en la tríada de escritos antisupersticiosos elaborados por el dominico Barrientos, ¿qué lugar ocupa la temática de las predicciones basadas en la observación de los astros, territorio de intersección entre lo “naturalmente” y lo “teologalmente” posible?

El arte astrológica es un tópico que se hace presente de forma destacada en los tres tratados del dominico (incluso en los dos primeros de la serie, que no se consagran específicamente al problema de la adivinación)²⁶³. El abordaje de la materia que presenta el obispo castellano parece reflejar el temor y la perplejidad que generaba entre los hombres de Iglesia la difundida creencia en el poder de los astros, que se correspondía con una innegable propagación del estudio del cielo y de las predicciones astrales en los distintos estratos de la sociedad y con una presencia efectiva de astrólogos en los sitios de poder²⁶⁴.

Ya en el *Tractado del dormir e despertar* es posible apreciar una evidente preocupación de Barrientos por evitar que el entendimiento y la voluntad del rey se viesan perturbados por quienes pretendían usurpar el conocimiento del porvenir por medio de las estrellas. En efecto, el obispo presenta en el tratado de los sueños una amonestación de la astrología genélica que, con idéntico despliegue y argumentación, se repetirá en el *Tractado de la adivinança*:

...los que de tales cosas fazen juizios determinados non solamente non deuen ser creýdos, mas deuen ser penados segunt en los derechos e en las leyes d’este reyno se contiene, por quanto presumen vsurpar la presçiençia que sólo a Dios Nuestro Señor pertenesçe. E los que semejantes juizios fazen engañan a los simples, faziéndoles entender que por sus nascimientos se pueden saber las tales cosas, e non se niega que sabidos verdaderamente los nascimientos bien se pueden por ellos saber e conosçer algunas causas remotas, las quales non bastan nin pueden bastar para que por ellos pueda alguno fazer juizios determinados de las cosas que proçeden de la voluntad de los onbres (...) E pues estas causas non bastan mucho menos pueden bastar

²⁶² *Ibid.*, p. 122. En verdad, Tomás de Aquino sostiene que la teología es como una ciencia subalterna de la ciencia divina: “*Est ergo theologia scientia quasi subalternata diuine scientie a qua accipit principia sua*” (*In I Sent.* Prol, a.3, sol.2). No puede afirmarse sin matices la subalternación de la teología puesto que no hay distinción del *subiectum* en esta última y en la ciencia divina. Tal distinción, en efecto, es una de las condiciones necesarias para que cierta disciplina subalternada pueda ser considerada autónoma respecto de la subalternante (*Tractado de la adivinança*, p. 124).

²⁶³ En el *Tractado de caso e fortuna*, el problema de los astros aparece ligado a la necesidad de explicar, en el plano teórico, los sucesos fortuitos cuyas causas inmediatas y concretas el hombre no es capaz de aprehender. En efecto, el “cielo”, tal como hemos visto en el capítulo previo, es considerado una de las posibles causas agentes no-determinadas que yacen detrás de los sucesos fortuitos incognoscibles con anterioridad para los hombres (*Tractado de caso e fortuna*, p. 178). En el *Tractado del dormir e despertar*, por otra parte, la astrología aparece, ya de modo explícito, como un arte (al menos parcialmente) reprochable.

²⁶⁴ Cf. VIERA, D. J., “Foreword. Astrology in the thirteenth and fourteenth-century kingdom of Aragon”, en LUCAS, J. S., *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: Tractat de Prenostication de la Vida Natural Dels Homens*, Leiden - Boston: Brill, 2003, pp. VII-VIII.

lo que muchos burladores fazen entender a los ignorantes, conviene saber que por puntos o quisiones e por astrolabio les dirán lo que les ha de acaesçer en qualesquier fechos particulares advenideros que proçeden de la voluntad²⁶⁵.

No es un detalle menor que la desestimación categórica de las prácticas astrológicas destinadas a predecir el futuro por el día de nacimiento de las personas se presente de forma iterada en un mismo autor, en un período de tiempo acotado y en dos obras dirigidas a un mismo destinatario explícito²⁶⁶. Tal descalificación, incorporada en un tratado dedicado a una temática distinta (los sueños) y, su posterior exacta repetición manifiestan, según creemos, el enfático interés del obispo por defender al rey de esta clase particular de embusteros: los astrólogos.

El levantamiento de horóscopos –práctica condenada en el pasaje citado– constituye una de las ramas de la llamada ‘astrología judiciaria’, que incluye, además de las “natividades” o “astrología genética”, tres modos más de elaboración de juicios en torno a las estrellas: 1) el estudio de las conjunciones y revoluciones entre los planetas, que habilita la realización de predicciones generales (clima, hambrunas, plagas, etc.); 2) el “sistema de interrogaciones”, mediante el cual se formulan respuestas precisas a preguntas concretas de diversa índole; y, finalmente, 3) el “sistema de elecciones”, orientado a determinar el momento propicio para el desarrollo de cierta actividad: contraer matrimonio, iniciar una guerra, emprender un viaje, etc.²⁶⁷. Barrientos condena estos dos últimos tipos de prácticas al reprobar la utilización de la astrología para hallar objetos perdidos (en el caso de las interrogaciones)²⁶⁸ y cuando sostiene que es ilícito observar “los tiempos” para llevar a cabo acciones voluntarias (vedando, de este modo, el sistema de elecciones)²⁶⁹.

En su afán reprobador, el obispo de Cuenca desarrolla, en el *Tractado de la adivinança*, ciertos argumentos (aislables sólo analíticamente) que le permiten lograr el descrédito de la adivinación basada en los astros: en primer lugar, el dominico apela a la causalidad natural **determinada** para delimitar el campo específico (bastante restringido) sobre el cual la astrología tiene legítima competencia. Luego, demuestra que el poder invocado por los adivinos no puede ser de

²⁶⁵ *Tratado del dormir e despertar*, pp. 79-80.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 79-80 y *Tractado de la adivinança*, p. 122. Sólo existen diferencias ortográficas entre ambos pasajes.

²⁶⁷ Cf. ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 17.

²⁶⁸ Barrientos plantea la siguiente duda: “si es pecado e cosa illícita inquerir e querer saber de las cosas furtadas e tomadas e aquesto acatando en el astrolabio e en el juyzio de las estrellas”. El obispo resuelve la cuestión citando, en este caso, a Alejandro de Hales. Sostiene que dicha práctica “es graue peccado por quanto en tales cosas comúnmente interuiene inuocación de los spíritus malignos espresa o táçita”, puesto que se trata de acciones sujetas al libre albedrío del hombre y no a la ley y el curso de las estrellas (*Tractado de la adivinança*, p. 145).

²⁶⁹ Otra cuestión plantea “si es lícito obseruar algunos tienpos para obrar lo que queremos fazer”. Lope de Barrientos responde, nuevamente, que “en aquellas cosas que son voluntarias e subjectas a la voluntad e aluedrío de los onbres, es peccado fazer las tales obseruaciones de tienpos” (*Tractado de la adivinança*, p. 144).

otra naturaleza que no sea demoníaca (es decir, que en modo alguno resulta posible que sean los “buenos espíritus” quienes sustenten las prácticas adivinatorias). Dicha invocación no se trataría, pues, sino de una *societas daemonum*. En tercer término, el dominico se preocupa por suprimir toda posibilidad de eficacia y verdad en aquellas artes en las que el poder demoníaco se ve envuelto de uno u otro modo (recalca, de este modo, la *vanitas* de la adivinación).

Respecto del primer aspecto aludido, la argumentación de Barrientos se apoya sobre un movimiento de concesión-restricción. De acuerdo con el criterio ya estudiado, con arreglo al cual el hombre puede conocer las cosas futuras “en sus causas”, el obispo admite como lícita la consideración de las estrellas cuando se realiza con el propósito de conocer ciertos sucesos futuros cuya causa “natural” es, justamente, el movimiento de los astros. En este sentido, la ciencia de las estrellas, a diferencia de otros canales de saber inequívocamente ilícitos (y pese a la inclusión de la astrología dentro del catálogo de artes prohibidas), constituye para el obispo de Cuenca un conjunto de saberes y prácticas de carácter **bifronte**, que no debe ser considerado como supersticioso en su totalidad²⁷⁰. Los cuerpos celestes son, en ocasiones, una fuente válida para acceder a cierto tipo de conocimiento acerca de los eventos futuros. Sostiene Barrientos:

Sy alguno vsa de la sciencia e consideración de las estrellas a fin de saber las cosas advenideras que **naturalmente** se causan del movimiento de los cuerpos çelestiales, tal diuinación commo esta non es illicita, ni superstiçiossa, antes es permisa²⁷¹.

Vsar del juyzio de las estrellas para conosçer las cosas aduenideras que se causan del mouimiento de los cuerpos çelestes así commo lluiias e sequedades e otras cosas semejantes que tienen causas semejantes naturales, esto tal non es ilicito, nin peccado²⁷².

Fuera de aquellos acontecimientos que por naturaleza se derivan del movimiento astral —como ciertos fenómenos meteorológicos o enfermedades corporales— no hay predicción alguna ba-

²⁷⁰ Como veremos más adelante, Isidoro de Sevilla se había pronunciado, siglos antes, acerca de la naturaleza ambivalente de la astrología, considerada en parte “natural” y en parte “supersticiosa” (Cf. *Etymologiarum Libri*, III, 27).

²⁷¹ *Tractado de la adivinança*, p. 133.

²⁷² *Ibid.*, p. 139. El dominico sostiene que, dado que “los cuerpos e los miembros se mueuen segund los mouimientos de los cuerpos çelestes”, “obseruar los tienpos para fazer las cosas que se causan por conplixión natural de los elementos e de los tienpos, esto non es pecado”. En consecuencia, no es ilícito cuando “los físicos curando de las pasiones corporales para dar las mediçinas curatiuas e purgatiuas consideran e obseruan los mouimientos de los cuerpos çelestes” ni, tampoco, cuando se atiende a la calidad de los tiempos “para aver abundancia de los fructos temporales e euitar las indigencias e carestías”. Para Barrientos hay, en verdad, tres tipos de observación de los tiempos: una forma es “ilicita e superstiçiosa”, la observación de tiempos propicios para realizar acciones libres y voluntarias; otra forma de observación es “de prouidencia y discreción”, puesto que atiende a la calidad del tiempo para evitar carestías; y una última observación es “de piedad e deuoción”, la que responde al cumplimiento de los días de fiesta destinados a loar al Señor (*Ibid.*, p. 144).

sada en las estrellas que tenga asidero. La indagación en todo aquello que no puede ser conocido de modo **determinado** (o, en su defecto, de manera conjetural) a partir del estudio de los astros, debe ser juzgado como ilícito y supersticioso. Para Barrientos, el movimiento de los cuerpos celestes no es ningún caso, por lo tanto, causa sustancial de dos tipos de sucesos:

...la primera cosa es el efecto o cosa que viene por accidente agora sea en los fechos humanos, agora sea en las cosas naturales (...). Lo segundo, dezimos que los cuerpos çelestes non son causa de los actos que proçeden de la voluntad enpero disponiendo pueden los cuerpos çelestes inclinar a los omès a los tales actos en quanto inprimen e influyen en los cuerpos humanos enpero de aquesto tal, non se sigue la necesidad a la voluntad e libre aluedrío. Por ende, si en estas dos cosas quiere alguno determinar por juyzio de las estrellas, conuiene saber, para conosçer las cosas que acaesçen por Caso e Fortuna e las cosas que proçeden de la voluntad e aluedrío de los onbres esto tal proçede de vana e falsa opinión en la qual se mescla e ayunta la operación de los spíritus malignos e por tanto ès illiçito e reprouado²⁷³.

Puede observarse, en la solución recién citada, la definición práctica de *superstitio* utilizada por Lope de Barrientos –ya estudiada en el primer capítulo– en su aplicación concreta al arte astrológica: es a partir de la indagación en aquello que es **indeterminado** en sus causas que el obispo deduce el carácter supersticioso y demoníaco de las prácticas en cuestión. El movimiento de los cuerpos celestes no puede tomarse en ningún caso como causa sustancial de aquellos sucesos que acaecen fortuitamente o que dependen de la voluntad.

El segundo aspecto mencionado, la **demonización** de la astrología (que puede notarse incluso en el pasaje recién citado) emerge de modo palmario cuando Lope de Barrientos afirma, respecto de todo intento de conocer la acción futura que depende del libre albedrío del hombre o aquellos sucesos que dependen de la fortuna, que “tal diuinança es illícita por quanto aquesta tal **interuiene operación diabólica** para emboluer las voluntades de los omes en vanidades e falsedades”²⁷⁴. Asimismo, la intervención demoníaca es remarcada por Barrientos cuando discurre acerca de “si es cosa lícita vsar de las ymágenes que fazen los astrólogos”. En opinión del obispo, “non es lícito nin permissio vsar de las tales ymágenes **por quanto non tienen efecto, saluo por operación de los spíritus malignos**”²⁷⁵.

Ahora bien, la inclusión de la adivinación astral dentro de la grilla de artes vedadas del obispo de Cuenca y su posterior demonización no resulta sorprendente si notamos que Barrientos clasifica los distintos tipos de adivinación sobre la base de la sistematización realizada dos siglos

²⁷³ *Ibid.*, p. 133.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 133. El resaltado es mío.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 151. El resaltado es mío.

antes por Tomás de Aquino²⁷⁶. Siguiendo los pasos del Aquinate, don Lope considera a la astrología como una forma particular de adivinanza incluida en la subespecie que se realiza “sin expresa ynuocación de los malignos spíritus”, “por la sola consideración de la disposición de una cosa” (en este caso específico, “del sitio o del movimiento de las estrellas”)²⁷⁷. Barrientos reproduce, de este modo, el criterio que —utilizado por sus antecesores, desde Agustín de Hipona en adelante— consideraba reprobables aquellas prácticas en las que interviniera —de uno u otro modo— la acción de los demonios (o, mejor dicho, que demonizaba aquellas prácticas consideradas reprobables).

Detengámonos, finalmente, en la **ineficacia** atribuida a la adivinación astral, principio de deslegitimación que Barrientos utiliza en sus tratados incluso antes de ligar la astrología con la intervención demoníaca. Tal como hemos visto en aquel pasaje en el cual Barrientos condenaba la astrología genetliaca, la *vanitas* de la práctica, más que en su carácter demoníaco (puesto que, de hecho, no se mencionaba aún intervención preternatural alguna), emerge como argumento medular. En efecto, con el fin de descalificar la astrología genetliaca, el dominico recurre, sobre todo, a ciertos términos que la definen como un fraude, un engaño y una práctica ineficaz: califica a los astrólogos de “burladores” que “presumen” de poseer un conocimiento que en modo alguno podrían detentar, como personas que “engañan” a los hombres y les “fazen entender” como ciertas cosas que en verdad no lo son²⁷⁸.

Luego, en otros pasajes posteriores en los cuales la asistencia demoníaca ya es incorporada como argumento reprobatorio central, la **ineficacia** de la práctica subsiste e incluso se duplica: no solo las palabras de los astrólogos son falaces sino también la intervención de los demonios, seres embaucadores por antonomasia. Dirigiéndose al rey, sostiene Lope de Barrientos:

...conosçerá e sabrá quáles cosas aduenideras se pueden saber e quáles son impossibles de se saber antes que vengan; por que quando algunt astrólogo fablare a tu señoría algunas cosas aduenideras, sepas si es posible de se saber, ca algunas cosas dizen ellos que los ángeles e en quanto ángeles non las pueden saber²⁷⁹.

²⁷⁶ El Aquinate presenta el catálogo de las artes prohibidas en la *quaestio* 95 de la *Suma Teológica*.

²⁷⁷ *Tratado de la adivinança*, p. 133.

²⁷⁸ *Tratado del dormir e despertar*, pp. 79-80.

²⁷⁹ *Tratado del dormir e despertar*, p. 2. En este pasaje, el conuense deja entrever que los astrólogos mismos, en ocasiones, respaldaban su conocimiento recurriendo a una fuente angélica. Esto permite afirmar que el recurso a la instancia sobre-humana podía emanar, también, de quienes defendían el saber y la práctica astrológica (recurriendo a los seres angélicos, de naturaleza benéfica) y no sólo de quienes buscaban erradicarlos (quienes, por el contrario, ligaban el saber de los astros con los seres demoníacos, de carácter maligno).

Ni los astros ni los demonios, agrega, pueden proporcionar al hombre información fidedigna acerca de los hechos futuros contingentes o que dependen de la voluntad. Lope de Barrientos se esfuerza, en este sentido, por mostrar que los espíritus no tienen capacidad alguna de conocer –ni, por ende, de revelar al hombre– sucesos semejantes²⁸⁰. Toda intervención demoníaca, a sus ojos, no genera en los hombres sino falsas ilusiones, vanas expectativas. En este sentido, el obispo quita efectividad al pacto que los adivinos establecen con el demonio, afirmando que toda arte mágica “non tiene fundamento ni eficacia alguna pues por ella non pueden los ángeles ser constreñidos a venir cuando fueren llamados”²⁸¹. La invocación, que funda un pacto implícito con el demonio, no constituye un pacto perfecto y eterno –como podría decirse de la alianza que Dios ha sellado con la humanidad– sino que los malos espíritus pueden fallar, pueden ignorar o quebrantar el pacto establecido. No obstante, indica al respecto:

...seyendo llamados [los malos espíritus] algunas vezes vienen por vno de los dos fines o porque saben e conosçen la disposición de los çielos e que la virtud de aquella constelación ayudará a produzir aquel efecto deseado que los omes procuran e creen que viene por operación de los spíritus malinos o viene a fin de acostunbrar e induzir a los onbres a peccado de ydolatría porque adoren e honren alguna de las estrellas en lugar de diuinidad o majestad²⁸².

De este modo, el dominico aclara lo siguiente: si bien los demonios responden, en ocasiones, al llamado de los astrólogos, sólo lo hacen con el vil objetivo de engañar o pervertir a estos últimos, incitándolos a cometer pecado de idolatría (por dirigir a las estrellas la adoración debida únicamente a Dios) y haciéndoles creer que los efectos deseados no se producen por disposición natural de los astros –como el obispo parece creer– sino por la invocación demoníaca misma. Así pues, el poder de los espíritus malignos no es considerado por Lope como un poder absolutamente ineficaz. Los demonios son, por el contrario, concedores de ciertas cadenas de causalidad natural, incluyendo el efecto de la acción de los astros sobre el mundo. No obstante, los espíritus malignos sólo aprovechan dicho saber para hacer aun más efectivas sus seductoras maniobras contra el hombre: nunca dan a conocer aquello que saben de modo sumiso y auténtico, siempre intentan provocar un mal mayor, un engaño más dañino. Por otra parte, los malos espíritus no dejan de ser incapaces, en ningún caso, de detentar (y, por lo tanto, de brindar) información verdadera acerca de los hechos futuros fortuitos o voluntarios, como ya se ha dicho.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 117.

²⁸¹ *Ibid.*

²⁸² *Ibid.*, p. 134.

Digamos, finalmente, que –considerando el tratamiento de la materia que ofrece Barrientos– cabe afirmar el lugar preponderante que la adivinación astrológica ostenta en el universo total de las artes “supersticiosas” en la Castilla de la época: se encuentra lejos de ser un simple elemento caduco dentro de un catálogo de supersticiones heredado de antaño. Y no parece desatinada la preocupación del obispo con respecto al respecto: en la primera mitad del siglo XV, como hemos dicho, las predicciones basadas en las estrellas y la consulta a astrólogos no son en absoluto excepcionales²⁸³. Debido a su difusión, se convierten en un problema recurrente para quienes desean defender la doctrina cristiana y el lugar preponderante de la Iglesia en la sociedad. Resulta inminente, para estos últimos, oponerse a todo aquel que se aparte de las formas de devoción lícitas, que recurra a prácticas vanas, que eluda la intermediación eclesiástica en asuntos de fe.

Por otra parte, la astrología es presentada no solo como un ataque a la divinidad (y a la institución eclesial que la representa en la tierra) sino también como un desafío al monarca mismo: como toda arte adivinatoria, la ciencia de los astros “vsurpa la presciencia que sólo a Dios pertenesce”, es decir, atenta contra las prerrogativas de Dios; al mismo tiempo, los adivinos –de forma explícita en el caso de la astrología– intentan engañar al monarca (Barrientos menciona concretamente la presencia de astrólogos embusteros en la corte real y advierte al rey al respecto)²⁸⁴. Los astrólogos embisten, pues, contra la monarquía y contra la divinidad **a la vez**. Su error, delito y pecado, es reprobado por el teólogo pero debe ser penado por el rey, según los derechos y las leyes del reino²⁸⁵.

DEBATE EN TORNO DE LAS ESTRELLAS: EL BAGAJE DE LOPE DE BARRIENTOS

La postura desconfiada y reprobatoria hacia ciertas prácticas y saberes astrológicos que adopta Barrientos no es en absoluto original sino que, por el contrario, se inserta dentro de una antigua tradición cristiana de suspicacia y vacilación ante el poder de los cuerpos celestes sobre el mundo. No obstante, dicha tradición –tal como intentaremos demostrar– no ha seguido en absoluto un curso lineal. En este sentido, podemos afirmar que Barrientos adopta una postura determinada frente a los astros, entre otras alternativas también posibles, y que, por lo tanto, cabe pre-

²⁸³ “Centrándonos en el espacio temporal que nos ocupa, diremos que [en] la corte castellana (...) había una afición desmesurada a la consulta de astrólogos y adivinos, todos ellos tenían un lugar destacado a la hora de hacer consultas” (ÁLVAREZ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 64).

²⁸⁴ Cf. *Tratado del dormir e despertar*, p. 2. Su labor didáctica se orienta, en gran medida, a la prevención de engaños de dicha calaña, a evitar que el juicio del rey se vea afectado, de uno u otro modo, por consejos falaces de astrólogos.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 79-80.

guntarse si tal opción resulta significativa respecto de la matriz conceptual del dominico y de su forma particular de afrontar los problemas clave de su época.

Es Agustín de Hipona quien inaugura la mencionada tradición de desconfianza frente a los astros, erigida desde los umbrales mismos de la Edad Media. Ya en el siglo V, en efecto, el santo critica duramente la astrología genotípica (entre otras artes adivinatorias) y sienta un antecedente ineludible para quienes se dispusieran a estudiar, posteriormente, el carácter de dicha materia. De acuerdo con el Hiponense, el dominio de los astros sobre el mundo se encontraba confinado al cambio estacional, climático y corporal, nunca a las acciones del hombre. Su frontal repro- bación de la adivinación astral es expuesta con claridad en varias de sus obras²⁸⁶: entre otras, en distintos pasajes de las *Confesiones* (libro VI)²⁸⁷, en su célebre *De civitate Dei* (libro V)²⁸⁸ y en *De doctrina christiana* (libro II).

Uno de los argumentos a los que apela el Hiponense, en repetidas ocasiones, para demostrar la subjetividad y arbitrariedad de los astrólogos y la escasa certeza de sus pronósticos es al argumento de los gemelos: de acuerdo con la visión del santo, incluso aquellos hombres nacidos bajo idéntica disposición astral (como los hermanos gemelos) pueden poseer destinos muy diversos u opuestos, lo que destaca de modo patente la falacia de la creencia en los horóscopos²⁸⁹.

Afirma pues:

²⁸⁶ TESTER, S. J., *A History of Western Astrology*, Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1987, pp. 133-137. Agustín también se refiere a los “matemáticos”, por ejemplo, en su *De Genesi ad litteram*.

²⁸⁷ Si bien en las *Confesiones* Agustín no expone los argumentos contra la astrología con sistematicidad y precisión, dicha obra permite apreciar la evolución de las ideas del Hiponense respecto de la ciencia de los astros. Asombrado por los frecuentes aciertos de la astrología, Agustín se dedica en su juventud a aprender la ciencia de las estrellas. No obstante, una vez convertido al cristianismo, mantiene conversaciones –como él mismo relata– con un sabio médico que lo amonesta por malgastar su tiempo en una ciencia vana e inútil. Los argumentos contra la astrología esgrimidos por su confidente serán apropiados, luego, por el santo de Hipona, quien encontrará a menudo ocasiones para condenar lo que antes había aceptado. En palabras de Vicente García, ciertos pasajes de las *Confesiones* “reproducen un contexto vivo de la relación personal de San Agustín con estos conocimientos, con una mirada retrospectiva al estado anterior a su conversión” (VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 52). Ver, también, TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 135.

²⁸⁸ *De civitate Dei* contiene un ataque *in extenso* contra la astrología y contra quienes sostenían que el poder de las estrellas era independiente de Dios (cf. TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 135).

²⁸⁹ En un capítulo de *De doctrina christiana* (titulado, justamente, “Observatio siderum ad cognoscendam vitae seriem vana”), dicho argumento es enunciado con claridad: “Es un error craso y una gran locura querer pronosticar las costumbres, las acciones y los acontecimientos de los que nacen fundándose en esta observación. Y no hay duda que esta superstición se rechaza por aquellos que aprendieron tales cosas dignas de ser desaprendidas. Las que llaman constelaciones no es más que el observar la situación de los astros al tiempo de nacer aquel sobre quien consultaron a estos infelices otros más infelices. Puede suceder que algunos mellizos salgan tan seguidamente del seno de la madre que no pueda percibirse intervalo alguno de tiempo entre ellos. Por lo tanto, es necesario que no pocos gemelos tengan idénticas constelaciones sin tener iguales los sucesos de la vida, ni lo que ellos hagan, ni lo que padezcan, antes bien la mayor parte de las veces tan distintos, que el uno vive felicísimo y el otro sumamente miserable” (*De doctrina christiana*, libro II, capítulo XXII. Utilizamos aquí, y en lo sucesivo, la siguiente edición: *Obras de San Agustín*, Tomo XV, Madrid: BAC, 1951). Previendo un posible contra-argumento a lo dicho, el Hiponense afirma que no es válido refugiarse en el reducido lapso de tiempo que separa el nacimiento de ambos gemelos, apelando a la velocidad rapidísima con que se mueven localmente los cuerpos celestes en el cielo. Por más que

Por lo tanto, la fe que se presta a ciertos signos de cosas, inventados por la presunción humana, se debe contar entre aquellos como pactos y convenios que se hacen con los demonios²⁹⁰.

Si bien en el libro quinto de *De civitate Dei* el Hiponense dedica nueve capítulos a la condenación de la astrología, no es sino en *De doctrina christiana* –como comprueba el pasaje citado– donde Agustín de Hipona añade la intervención del diablo como argumento de reprobación fundamental del arte de los “matemáticos”. En efecto, es en dicha obra donde el obispo de Hipona define “lo supersticioso” (que incluye la astrología) como “todo aquello que los hombres han instituido para hacer y adorar a los ídolos, o para dar culto a una criatura o parte de ella, como si fuera Dios; o también las consultas y pactos de adivinación que decretaron y convinieron con los demonios, como son los asuntos de las artes mágicas”²⁹¹. El obispo describe, a continuación, una serie de supersticiones concretas, como ser el uso de libros de adivinación, la utilización de remedios condenados por la medicina de la época, el empleo de amuletos y otras *millia inanissimarum observationum*. La astrología no se enumera dentro de dicho catálogo sino que, más sugerentemente aun, Agustín de Hipona dedica a dicha ciencia un capítulo específico, titulado “*Superstitio mathematicorum*”. En él, el santo reprueba explícita y severamente a la astrología genetiáca:

Tampoco pueden excluirse de esta clase de superstición perversa los llamados genetiácos porque se dedican a la observación de los días de los nacimientos, y que ahora se llaman por el vulgo matemáticos. Pues si es cierto que ellos investigan y algunas veces averiguan la verdadera posición de las estrellas cuando nace alguno, sin embargo, sobremanera se equivocan al intentar por esto pronosticar nuestras acciones, o los sucesos que de ellas se deriven, vendiendo así a los hombres ignorantes una miserable servidumbre²⁹².

Agustín de Hipona se refiere a estos “*genethliaci*” como embusteros que engañan a los ignorantes y los someten a la esclavitud de Marte, de Venus o de cualquier otro astro. No concibe

existiese tal diferencia tempo-espacial en la disposición de las estrellas –sostiene el obispo de Hipona– el astrólogo no sería capaz de percibir el repentino cambio que se produce en las constelaciones (de las cuales, en teoría, deduce los hados): dice Agustín “¿de qué sirve que exista en el cielo el intervalo de tiempo que él anuncia con seguridad temeraria, si no existe en su tabla, que en vano escudriña?”. Por otra parte, en el libro quinto de *De civitate Dei*, Agustín se ocupa, incluso, de discurrir sobre los mellizos de distinto sexo y dedica un capítulo entero a los gemelos bíblicos (cf. *De civitate Dei*, Libro V, capítulos 4 y 6). Al incorporar el ejemplo de Esaú y Jacob, el argumento en cuestión –empleado anteriormente por Cicerón en *De divinatione*– es cristianizado, puesto que se apela a la autoridad de las Santas Escrituras (Cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 53).

²⁹⁰ “*Quare istae quoque opiniones quibusdam rerum signis humana praesumptione institutis, ad eadem illa quasi quaedam cum daemonibus pacta et conventa referendae sunt*” (*De doctrina christiana*, libro II, cap. XXII).

²⁹¹ *De doctrina christiana*, libro II, cap. XX.

²⁹² “*Neque illi ab hoc genere perniciosae superstitionis segregandi sunt, qui genethliaci, propter natalium dierum considerationes, nunc autem vulgo mathematici vocantur. Nam et ipsi quamvis veram stellarum positionem, cum quisque nascitur, consecretur, et aliquando etiam perversigent; tamen quod inde conantur vel actiones nostras vel actionum eventa paraedicere, nimis errant, et vendunt imperitis hominibus miserabilem servitutem*” (*De doctrina christiana*, libro II, cap. XXI).

posibilidad alguna de que, por determinar la posición de las estrellas y planetas en el día de nacimiento de cierta persona, puedan conocerse, en razón de ello, las acciones futuras de esta última.

Ahora bien, la mencionada intervención del demonio en las prácticas y saberes de estos hombres embusteros emerge, en la obra agustina, como posible explicación –junto con la suerte– de la ocasional efectividad de la adivinación astrológica. Tal como hemos visto en el caso de Barrientos, también para Agustín los adivinos se encuentran, ellos mismos, sometidos al engaño de los demonios, a sus ilusiones y embustes. Si bien los ángeles malos permiten, en ocasiones, que los astrólogos descubran sucesos pasados o futuros, la precisión de tales pronósticos de origen demoníaco sólo está orientada a generar engaños aún mayores: los astrólogos, al notar que gran parte de sus vaticinios se cumple conforme al pronóstico esgrimido, aumentan su vana curiosidad y caen cada vez más hondamente en el error²⁹³.

La dureza agustiniana ante los astrólogos puede ser sintetizada en la propia conclusión del santo: el cristiano debe huir y repudiar **en absoluto** todas las artes de esta clase de superstición, “engañosa y perniciosa”. Esta solución condenatoria predominó en la Iglesia en los siglos siguientes. San Gregorio, por ejemplo, otro de los grandes Padres de Occidente, rechaza tan frontalmente la astrología como lo había hecho Agustín, extremando aun más las críticas del Hiponense contra la astrología y presentando a esta última de forma casi caricaturesca²⁹⁴. La obra de Isidoro de Sevilla, por su parte, resulta una pieza fundamental en la tradición cristiana de reprobación de la astrología, puesto que en sus *Etimologías* (escritas en la tercera década del siglo VII) señala de modo explícito que dicha ciencia constituye un saber de carácter ambivalente, en parte “natural” y en parte “supersticioso”. Este criterio bipartito, adosado a las ideas de Agustín, también perdurará por siglos (en efecto, lo encontramos en Barrientos)²⁹⁵:

²⁹³ “De aquí proviene que, por un cierto y oculto juicio de Dios, los hombres ambiciosos de semejantes perversidades sean entregados, según lo merecen sus apetitos, a la burla y engaño de los ángeles prevaricadores, que los escarnecen y engañan; a cuyos ángeles por ley de la divina Providencia está sometida, conforme a un bellissimo orden del universo, esta parte inferior del mundo. Por tales ilusiones y engaños, sucede que en estos géneros perversos y supersticiosos de adivinaciones digan muchas cosas pasadas y futuras que no acontecen de otro modo que como se dicen; y como observando ellos muchas cosas se cumplan conforme a sus observaciones, con ello se vuelven cada vez más curiosos, y se enredan más y más en los infinitos lazos del error más pernicioso” (*De doctrina christiana*, capítulo, XXIII: “Cur repudianda genethliacorum scientia”). La traducción al castellano propuesta por la edición de la BAC ha sido parcialmente modificada.

²⁹⁴ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 57.

²⁹⁵ La consideración de la astrología como una “ciencia” bifronte se ha expresado, también, en la diferenciación entre los términos griegos *mathesis* con ‘e’ larga y *mathesis* con ‘e’ breve. Como indica Tester, el capítulo 18 del libro II del *Polycratus* de Juan de Salisbury, por ejemplo, se refiere a la buena *mathesis* como un saber verdadero y a la mala *mathesis* como una vana superstición (TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 164).

La astrología es, en parte, natural y, en parte, supersticiosa. Es natural en cuanto que sigue el curso del sol y de la luna, y la posición que, en épocas determinadas, presentan las estrellas. Pero es supersticiosa desde el momento en que los astrólogos tratan de encontrar augurios en las estrellas y descubrir qué es lo que los doce signos del zodiaco disponen para el alma o para los miembros del cuerpo, o cuando se afanan en predecir, por el curso de los astros, cómo va a ser el nacimiento y el carácter del hombre²⁹⁶.

Así pues, la astrología es considerada “natural” (e identificada con la *astronomia*²⁹⁷) en tanto y en cuanto se dedique a estudiar la posición y el movimiento del sol, la luna y las estrellas en el cielo²⁹⁸. No obstante, degenera en una práctica “supersticiosa” en el momento en que los astrólogos intentan predecir –en base al curso estelar y los signos del zodiaco– el futuro que atañe al alma o al cuerpo de las personas, o a los rasgos principales de su carácter²⁹⁹. De este modo, la observación de los astros en su aspecto adivinatorio es claramente reprobada por el sevillano, quien apela también, a fin de difamarla, a su naturaleza demoníaca y a su clara asociación con la mitología pagana³⁰⁰.

La concepción de la ciencia de los astros de Isidoro de Sevilla se expresa nuevamente en el libro VIII de las *Etimologías*, en el apartado titulado “Sobre los magos”³⁰¹. Allí sostiene que la interpretación de las estrellas para conocer ciertos sucesos futuros –como han hecho los Reyes Magos con la estrella de Belén– es un arte concedido por Dios a los hombres exclusivamente durante el período pre-cristiano, es decir, válido solamente hasta la encarnación del Verbo y la revelación

²⁹⁶ “*Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicare conantur*” (ISIDORO DE SEVILLA, *op. cit.*, vol. I, pp. 455-457).

²⁹⁷ Cabe mencionar, que, como indica Kieckhefer, “las fronteras entre ‘astrología’ y ‘astronomía’ fueron flexibles en el lenguaje medieval y la línea divisoria entre los dos campos se trazó de varias formas” (KIECKHEFER, RICHARD, *Magic in the Middle Ages*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990. Cito por la siguiente edición en castellano: *La magia en la Edad Media* (traducción de Montserrat Cabré), Barcelona: Crítica, 1992, p. 128). Respecto de este uso intercambiable de los términos astronomía y astrología, indica Vicente García: “a pesar de los intentos isidorianos por distinguir ambos conceptos, en general, para la mentalidad medieval, siguieron mezclándose y usándose indistintamente. Definiciones a la inversa de cómo había usado San Isidoro los términos ‘astrología’ y ‘astronomía’ se encuentran en el *Speculum doctrinale* de Vicente de Beauvais; inversión que repite Roger Bacon, para quien la astronomía se encarga de las influencias de las estrellas” (VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 95).

²⁹⁸ La vertiente “natural” de la astrología aparece prácticamente identificada con lo que Isidoro mismo denomina *astronomia*, definida ésta última como *lex astrorum*. Si bien difícilmente puedan ser distinguidas con claridad una de la otra, la “astrología natural” parece referirse más específicamente a la actividad de ordenamiento analítico, a partir de cálculos numéricos y mediciones precisas, de lo estudiado por la astronomía (cf. libro III, 25:2, p. 454).

²⁹⁹ *Ibid.*, IV, 13: 4. No obstante, Isidoro de Sevilla admite que la medicina puede valerse legítimamente de la astronomía, reconociendo, en este sentido, el influjo de las estrellas sobre el cuerpo humano (*Ibid.*, VIII, 9).

³⁰⁰ Como indica Jean-Patrice Boudet, citando a Isidoro mismo, “*tous les arts magiques et divinatoires, d’origine païenne étant de nature démoniaque puisqu’ils «procèdent d’une alliance funeste entre les hommes et les mauvais anges», il est du devoir de tout chrétien de les fuir et les condamner*” (BOUDET, JEAN-PATRICE, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l’occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2006, p. 15).

³⁰¹ ISIDORO DE SEVILLA, *op. cit.*, VIII, 9: 22-26, pp. 455-457.

evangélica. Este es el modo mediante el cual el sevillano refuta uno de los argumentos más utilizados por los astrólogos en defensa de su arte: que el nacimiento de Cristo mismo es anunciado por una estrella (así como, también, un eclipse acompaña su crucifixión)³⁰². Esta argumentación ya había sido esgrimida por Tertuliano (*De idolatria* 9), para quien toda arte adivinatoria resultaba ilícita luego de la llegada de Cristo, punto final del dominio del diablo sobre el mundo³⁰³.

Ahora bien, pese a la crudeza de los discursos altomedievales de reprobación de la astrología, congruentes con el providencialismo reinante en el primer milenio del cristianismo, resulta controvertido para los historiadores definir el lugar ocupado efectivamente por la práctica astrológica en la temprana Edad Media. Según L. W. Laistner, se percibe una mengua de la astrología en esa época, no solo en razón de la censura enarbolada por los Padres de la Iglesia, que la habría debilitado fuertemente, sino, también, por la aparente ausencia de libros astrológicos. Dicho autor sostiene, en su ya clásica obra al respecto, que las condenas principales a la astrología (como aquellas sostenidas en el Concilio de Toledo en 400 y en el Concilio de Braga, entre los años 560-565) estaban dirigidas, en verdad, a la herejía de los Priscilianistas, que —entre otras cosas— aceptaban la influencia de los astros en los eventos terrenales³⁰⁴.

Por el contrario, de acuerdo con la tesis de Valerie Flint, la astrología se practica considerablemente en la temprana Edad Media, junto con un número cuantioso de ciencias ocultas o mágicas que nunca dejan de ser motivo de preocupación para las autoridades eclesiales (como demuestra, por ejemplo, el Código Teodosiano)³⁰⁵. Según la autora, la Iglesia incluso alienta en

³⁰² VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 44.

³⁰³ *Ibid.* Agustín de Hipona habiase ocupado, también él, de la Estrella de Belén en su tratado *Contra Faustum Manichaeum*, donde sostuvo que Cristo no había nacido porque el lucero brillara sino que, por el contrario, la estrella brilló una vez que Cristo hubo nacido (TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 138). Respecto de la postura de la Iglesia del Este, Vicente García explica que Crisóstomo (*Homilia in Mateo* 6) y Basilio (*Homilia* 25) dieron a la estrella de los Magos una interpretación diferente: para ellos esta estrella no era un cuerpo celeste normal sino un milagro. Así pues, para Ambrosiaster, Gregorio de Nisa, Jerónimo y Diodorus de Tarso, la estrella de los Magos debe ser interpretada, por lo tanto, como un fenómeno *extra ordinem mundi* (VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 44).

³⁰⁴ LAISTNER, M. L. W., "The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages", *The Harvard Theological Review*, 34 (Oct. 1941), pp. 251-276. El Concilio de Braga (560-565) condenó como herejes a aquellos que creían que el destino de los hombres estaba regido por las estrellas, opinión que se atribuyó a los priscilianistas (a quienes se los culpó también de otras tantas opiniones heréticas). Gregorio Magno utilizó el término "priscilianista" como sinónimo de "astrólogo" al referirse a los *magi*. Indica Flint, oponiéndose a Laistner: "*The Priscillianists, in sum, helped to release into the early Middle Ages a term and a set of definitions which could be applied to astrologers in general when Priscillianists as a sect had long disappeared, and it is likely that they were so applied. By the mid-sixth century the term Priscillianist may have been something of an anachronism; but the astrological commitment it described was not*" (FLINT, VALERIE I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1994, p. 94).

³⁰⁵ Valerie Flint indica que el Código Teodosiano prescribe explícitamente el *maleficium*, que se convierte en un término que abarca todas las formas de pronosticación del futuro. Aclara, específicamente, que no debe ser consultado ningún arúspice (*haruspex*), ningún astrólogo (*mathematicus*) ni adivino (*haliorus*); que las doctrinas de augures y videntes del futuro (*vates*) deben ser silenciadas; que los caldeos, magos y el resto de las personas que comúnmente son llamados "maléficos" (*malefici*) no deben ser consultados por la magnitud de sus crímenes. Quien violase estas

cierta medida el arte de la astrología, puesto que la prefiere ante otras formas de adivinación consideradas aun más peligrosas³⁰⁶: *“Astrological magic did not merely persist; it was actually given strength. (...) Astrology’s extra strength came from the possibility that, in some of its manifestations, it might be used in Christian hands as a counter to these others, far more alarming, forms of divination (...). Certainly in some hands astrology focused and intensified the offense that divination in general caused to Christian beliefs and sensibilities; but in others it could be used to mitigate this offense and to counteract the non-Christian diviners’ worst excesses”*³⁰⁷.

Si no hay escritos astrológicos en la época altomedieval –añade la autora– es, simplemente, porque dicho conocimiento se transmite oralmente o a través de cuadros y tablas que no han perdurado³⁰⁸. Ahora bien, como indica Lucas, si se acepta la tesis de Flint, la importación masiva de conocimientos árabes y clásicos desde el siglo XII en adelante (que condujo, como indica el autor, *“to the first revival of the occult sciences”*), debe ser interpretado del siguiente modo:

*If Flint’s thesis is correct, however, this first renewal of occult sciences merely brought out what was already festering under the surface. What changes at this point, according to Flint, is the complicity of the Catholic Church (...). The Church realized that terror and repression were not the most effective methods of driving out the magicians. Faced with competing worldviews that were widely held, the Church had to begin a slow process of change or find itself eclipsed by other non-Christian social leaders”*³⁰⁹.

Sea como fuere, si –como sostiene Flint– la práctica de la astrología popular se mantiene constante a lo largo de la Edad Media, es necesario notar que “la astrología científica, basada en la detallada observación de los cielos, parece haber sido –como indica Kieckhefer– una actividad rara en Europa hasta el siglo XII”, cuando la mencionada importación del saber greco-arábigo

normativas, de acuerdo con el código, sería castigado con la pena capital (*Código Teodosiano*, 9, 16, 4). La conclusión de Flint es la siguiente: *“the information its discreditors give about magic in this early period does have a singular unity. Magic is real and threatening. It is always potentially evil and it may become uncontrollable. Its adepts must be destroyed”* (FLINT, V.I.J., *op. cit.*, p. 17).

³⁰⁶ *“Some, at least, of the wiser spirits within the early medieval Christian Church were alerted to the benefists of the emotional charge certain sorts of magic offered and tried hard to nourish and encourage this form of energy”* (FLINT, V.I.J., *op. cit.*, p. 4). Agrega luego la autora: *“Gradually, by friction and contrast with other condemned and persistent, but far less acceptable, magical practices, sections of it (“natural” astrology, for instance) became not merely credible but positively helpful to Christians”* (p. 101). La autora explica, incluso, las razones particulares por las cuales la astrología fue aceptada por los hombres de Iglesia de la alta Edad Media (p. 128). Desde esta perspectiva, la distinción de Isidoro de Sevilla en relación con la ambivalencia de la astrología es leída como el hito que sienta las bases para la posterior rehabilitación, hacia el siglo XII, de una ciencia que, de acuerdo con lo dicho, no se ve nunca totalmente eclipsada: *“he perhaps prepared the way for the rehabilitation of the science of the Magi”*, *“he played a major part in rendering astrology respectable”* (*Ibid.*, p. 98).

³⁰⁶ *Ibid.*, pp. 93-94.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 97.

³⁰⁸ *Ibid.*, pp. 93-94.

³⁰⁹ LUCAS, J. S., *op. cit.*, p. 7.

marca un verdadero punto de inflexión en la historia del cristianismo³¹⁰. Como indica Bailey: “astrology had always been known in medieval Europe, but in the twelfth century far more elaborate systems began to appear”³¹¹.

Así pues, la tradición cristiana, en lo referente a la astrología en particular, no ha seguido un curso rectilíneo: sobre todo desde el siglo XII en adelante, el estudio de los astros se nutre de fuertes innovaciones y se convierte, asimismo, en un tema particularmente discutido³¹². Pese al rechazo de la astrología por parte de los Padres de la Iglesia (quienes la consideraban un remanente de superstición pagana) se produce en el Occidente europeo una creciente aceptación de la astrología hacia fines de la Edad Media, en un contexto de floreciente interés por las obras griegas traducidas del árabe y, en particular, por la física aristotélica. Como indica Viera, especialmente en los siglos XIII y XIV esta “pseudo-ciencia” se convierte en un asunto de verdadero interés, e –incluso– en una pasión, para reyes, príncipes, cortesanos, doctores y teólogos. Entre otros célebres personajes, los papas Juan XXII y Benedicto XIII y –sobre todo– Carlos V de Francia (“patrón de la astrología”, como lo llama Viera), se han visto seducidos por la ciencia de los astros y han nutrido sus estanterías personales de innumerables libros sobre la materia³¹³.

En esta nueva atmósfera cultural, autores como Alberto Magno, Tomás de Aquino o Roger Bacon, empapados de los nuevos saberes adquiridos de obras griegas, arábigas o judías (de autores como Aristóteles, Platón, Ptolomeo, Avicbrón o Maimónides), se esfuerzan por cobijar la renovada astrología bajo el manto de la ortodoxia. Roger Bacon acepta la astrología cabalmente y expone su posición al respecto en la parte cuarta del *Opus Maius* y en el *Secretum Secretorum*³¹⁴. Alberto Magno, por su parte, sostiene una postura similar a la de Bacon y plantea una posible solución a los problemas que presentaba la astrología a la salvaguarda de la fe. Utiliza, con tal efecto, un recurso teórico que, luego, es retomado y ampliado por Tomás de Aquino:

This work [the Speculum astronomiae] advanced the relatively uncontroversial position that the astral bodies did indeed exert influence on terrestrial ones. This influence extended to human bodies as well. Weak human wills might often succumb to the influences generated by their physical bodies, and so astrologically

³¹⁰ KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 96.

³¹¹ BAILEY, MICHAEL, *Magic and Superstition in Europe. A Concise History to Antiquity to the Present*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007, p. 93.

³¹² ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 25 y ss. La autora analiza allí “the medieval debate about Astrology”.

³¹³ VIERA, D. J., *op. cit.*, pp. VII-VIII.

³¹⁴ TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 216. Como indica Boudet, “le franciscain anglais Roger Bacon (v.1219 - v.1292) fut sans doute le théologien du XIIIe siècle qui se montra le plus favorable à l’astrologie et à l’étude des «secrets de l’art et de la nature», tout en condamnant la magie” (BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 234).

*based predictions about the nature and quality of individuals, and their behavior in certain situations, might often prove true. Nevertheless, a sufficiently disciplined human will could always overcome the base influences of its body, and thus the divine promise of free will was not impinged*³¹⁵.

Si bien Bailey afirma que esta postura es presentada por Alberto Magno en su *Speculum astronomiae*, Bruno Roy y Agostino Paravicini Bagliani han demostrado que la autoría de dicha obra no debe ser adjudicada al dominico³¹⁶. No obstante, no se equivoca Bailey al atribuir la tesis expuesta en el pasaje recién citado a Alberto Magno, puesto que él es quien atribuye a Ptolomeo, por vez primera, una frase que habría de hacerse famosa: “*sapiens homo dominatur astris*”³¹⁷.

Con todo, como señala Díaz Jimeno, si bien Alberto Magno se preocupa por redimir el dogma, muestra en sus obras cierto determinismo astrológico³¹⁸. Influida no sólo por las corrientes de pensamiento aristotélico y estoico sino también por ciertas teorías del influjo astral (que se habían desarrollado a través de las obras de Apuleyo, de Fírmico Materno y de los comentaristas del *Corpus Hermeticum*) el dominico se muestra favorable a la astrología y la incluye dentro del dominio de la “magia natural”. Este tipo de magia –es decir, toda aquella que podía ser incluida dentro de la “ciencia natural”– había sido así denominada por Guillermo de Auvernia, estableciendo una clara oposición respecto de la magia demoníaca³¹⁹.

Tomás de Aquino, coincidiendo con su maestro Alberto Magno, afirma que los astros pueden influir en el cuerpo y que, a su vez, el cuerpo puede influir en el alma (de acuerdo con la consideración aristotélica de la influencia astral sobre el mundo sublunar y, por ende, sobre el cuerpo humano)³²⁰. La voluntad del hombre, si bien no se encuentra sometida a las fuerzas celestes, muchas veces no resiste, pues, a los impulsos o pasiones del cuerpo³²¹. Así las cosas, pese a

³¹⁵ BAILEY, M. D., *Magic and Superstition*..., p. 98. El resaltado es mío.

³¹⁶ BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 225.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 220. La frase no aparece literalmente en la obra de Ptolomeo pero condensa el contenido de dos proposiciones del *Centiloquium*.

³¹⁸ DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, p. 18. Respecto de la postura de Alberto Magno ante la magia y la astrología, cf. BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 220 y ss.

³¹⁹ BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, pp. 20-21, 128 y ss.

³²⁰ KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 139. En la *quaestio* 115 del libro I de la *Suma Teológica* el Aquinate sostiene, apoyándose en Aristóteles, que los astros y planetas son el principio activo variable que, mediante su presencia o ausencia, causa la variedad en la generación y corrupción de los cuerpos inferiores (Cf. TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, 1 q. 115, artículo 3, “Utrum corpora caelestia sint causa eorum quae hic in inferioribus corporibus fiunt”, y artículo 4, “Utrum corpora caelestia sint causa humanorum actuum”). No obstante, en lo tocante a los actos humanos, el Aquinate afirma que sería falso creer que las potencias del alma están sujetas a la determinación de los cuerpos celestes puesto que, de ser así, el hombre carecería de libre albedrío. Además, el Aquinate indica que, dado que el entendimiento y la voluntad no son facultades dependientes de los órganos corpóreos, no es posible que los cuerpos celestes sean causa de los actos humanos.

³²¹ Como indica Kieckhefer, el Aquinate argumenta que “la mayoría de las personas están gobernadas por sus pasiones corpóreas o apetitos; muy pocas poseen la fuerza del intelecto que necesitarán para superar sus impulsos corpóreos” (*Ibid.*).

que ciertos intentos de conocer el futuro mediante las estrellas conducen al hombre a comerciar con los demonios, las predicciones astrológicas resultan, para Tomás de Aquino, muchas veces lícitas y certeras. Si bien el Aquinate rechaza la división entre “magia natural” y “magia demoníaca” que postulaba su maestro (considerando, por el contrario, que toda magia es maléfica³²²), la postura benigna hacia la astrología perdura en él e incluso se incrementa (la *astrologia* es, literalmente hablando, directamente excluida del catálogo de artes mágicas de Tomás de Aquino). Estudiemos, pues, con un poco más de precisión, la postura del Doctor Angélico en materia estelar. Si bien sus proposiciones serán, en cierta medida, parafraseadas y reapropiadas por Lope de Barrientos, otras tantas, según creemos, serán dejadas a un lado de acuerdo con el particular interés de Lope de Barrientos por defender el orden providencial de la sociedad cristiana.

El dominico de Cuenca, por ejemplo, sigue fielmente lo postulado por Tomás de Aquino en lo que respecta a la forma en que Dios, los ángeles y los cuerpos celestes actúan sobre el ser humano³²³: el esquema tripartito encabezado por la divinidad y secundado por las inteligencias separadas y los astros ya ha sido mencionado, en efecto, en el primer capítulo del presente trabajo en clara relación con el discurso de Barrientos. Este último, tal como vimos, retoma a pie juntillas la tríada tomista de agentes superiores que influyen sobre el hombre, con sus correspondientes esferas de acción. El obispo de Cuenca reproduce, en efecto, aquellas palabras del Aquinate que sitúan en la cima del ordenamiento del mundo a la infalible divinidad: “el hombre no siempre elige lo que intenta el ángel custodio ni aquello a que le inclina el cuerpo celeste. Sin embargo, el hombre elige siempre lo que Dios obra en su voluntad. Por eso fracasa a veces la custodia de los ángeles (...) y todavía falla más la influencia de los cuerpos celestes; pero la providencia divina permanece siempre firme”³²⁴.

Asimismo, Lope de Barrientos se apoya en la autoridad tomista al citar aquellos pasajes del tratado “De la adivinación” (*Suma teológica* IIa. IIae., q. 95) que condenan la astrología como práctica supersticiosa y reproduce el criterio postulado por Tomás para diferenciar entre astrología lícita e ilícita. El Aquinate señala –tal como hará el obispo de Cuenca– que, para obtener una

³²² BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 230.

³²³ En el capítulo XCI de la *Suma contra los gentiles*, titulado “De qué modo se reducen las cosas humanas a las causas superiores”, Tomás de Aquino explica, tal como hará Barrientos, que los movimientos de la voluntad son inmediatamente dispuestos por Dios. Añade luego que, por el contrario, el intelecto humano es regulado por Dios mediante los ángeles y cuanto atañe al cuerpo es gobernado por Dios mediante los ángeles y los cuerpos celestes.

³²⁴ “...non semper homo eligit id quod angelus custodiens intendit, neque illud ad quod corpus caeleste inclinatur. Semper tamen hoc homo eligit secundum quod Deus operatur in eius voluntate. Unde custodia angelorum interdum cassatur (...) et multo magis inclinatio caelestium corporum; divina vero providentia semper est firma” (*Suma contra los gentiles*, cap. XCII).

respuesta precisa al respecto, es necesario analizar qué tipo de sucesos futuros se intenta prever examinando los cuerpos celestes, qué tipo de causalidad se halla en juego:

Es imposible conocer los sucesos futuros partiendo de un examen previo de los astros, a no ser que tal conocimiento se deduzca de los mismos como los efectos de sus causas. Pero hay dos clases de efectos que se substraen a la causalidad de los cuerpos celestes. Primero, todos los fenómenos accidentales o fortuitos que se producen tanto en las cosas humanas como en las naturales. (...) En segundo lugar, se substraen a la causalidad de los cuerpos celestes todos los actos del libre albedrío, que es la 'facultad de la voluntad y de la razón'. Pues el entendimiento o la razón no tienen forma corpórea ni es acto de un órgano corpóreo. Y lo mismo diremos de la voluntad, ya que, como dice el Filósofo, reside en la parte intelectual. Ningún cuerpo puede imprimir su efecto en una realidad incorpórea; y es también imposible que los cuerpos estelares influyan directamente sobre el entendimiento o la voluntad³²⁵.

En estas palabras del Aquinate el determinismo astrológico no parece asomar. Por el contrario, la postura plasmada en el citado pasaje anticipa plenamente aquella que sostendrá, siglos después, Lope de Barrientos. Este último —como hemos visto— se hace eco, también, de la demonización que el Doctor Angélico realiza, acto seguido, de aquellos intentos de predicción del futuro que recurren a relaciones de causalidad incognoscibles para el hombre:

En consecuencia, si alguien hace uso de la astrología para prever sucesos casuales o que se produzcan al azar, intentando conocer con certeza hechos humanos referentes al futuro, es víctima de una opinión falsa e inútil. Tal adivinación es supersticiosa e ilícita porque da lugar a influencias del demonio. Mas, si la consideración de los astros nos lleva al conocimiento de cosas futuras que provienen de los mismos cuerpos celestiales, como las lluvias, sequías u otros fenómenos semejantes, entonces no hay pecado de adivinación ni de superstición³²⁶.

Así pues, Barrientos sigue indudablemente las huellas de Tomás de Aquino en su dilucidación acerca de las especies de adivinanza (opción que —por tratarse de materia supersticiosa—

³²⁵ "Unde non potest esse quod ex inspectione siderum accipiatur praecognitio futurorum nisi sicut ex causis praecognoscuntur effectus. Primo quidem, omnes effectus per accidens contingentes, sive in rebus humanis sive in rebus naturalibus (...). Secundo autem, subtrahuntur causalitati caelestium corporum actus liberi arbitri, quod est 'facultas voluntatis et rationis'. Intellectus enim, sive ratio, non est corpus nec actus organi corporei; et per consequens nec voluntas, quae est in ratione: ut patet per Philosophum, in III "De Anima". Nullum autem corpus potest imprimere in rem incorpoream. Unde impossibile est quod corpora caelestia directe imprimant in intellectum et voluntatem".

³²⁶ "Si quis ergo consideratione astrorum utatur ad praecognoscendos futuros casuales vel fortuitos eventus, aut etiam ad cognoscendum per certitudinem futura opera hominum, procedet hoc ex falsa et vana opinione. Et sic operatio daemonis se immiscet. Unde erit divinatio supersticiosa et illicita. Si vero aliquis utatur consideratione astrorum ad praecognoscendum futura quae ex caelestibus causantur corporibus, puta siccitates et pluvias et alia huiusmodi, non erit illicita divinatio nec supersticiosa" (Ibid., q. 95, a.5).

no resulta extraña)³²⁷. No obstante, pese a las coincidencias no menores que hemos destacado entre las obras de ambos dominicos respecto de la consideración astral, cabe prestar atención a dos hechos que no debemos pasar por alto: en primer lugar, que existen ciertas diferencias –sobre todo por omisión– entre lo expuesto por el obispo en el siglo XV en sus tratados antisupersticiosos y lo sostenido por el Doctor Angélico dos centurias antes que aquel³²⁸; en segundo lugar, que Tomás de Aquino y sus contemporáneos, al intentar incorporar saberes ajenos al cristianismo, presentan en sus discursos ciertos rasgos considerablemente novedosos que resultarán, en lo sucesivo, difíciles de asimilar con los principios dogmáticos de la doctrina cristiana.

En primer lugar, si bien Lope de Barrientos continúa los lineamientos generales establecidos por el Aquinate en materia astrológica, se muestra en cierta medida bastante más prudente ante la posibilidad de que los astros influyan sobre el entendimiento y la voluntad del hombre. Lejos está Barrientos de sostener algo similar a lo que podemos leer en la *quaestio* 115 del libro I de la *Suma Teológica*. Allí, Tomás de Aquino admite “que las influencias de los cuerpos celestes pueden llegar, indirecta y accidentalmente, hasta el entendimiento y la voluntad (...) en la medida en que tanto el entendimiento como la voluntad se suministran en alguna manera de las facultades inferiores que dependen de órganos corpóreos”. Afirma también lo siguiente:

Son muchos los hombres que siguen las pasiones, que son movimientos del apetito sensitivo, en las cuales pueden influir los cuerpos celestes; son pocos, en cambio, los sabios que las resisten. Esta es la razón de que los astrólogos puedan predecir las más veces cosas verdaderas, y más si hablan en general. No sucede así si hablan en particular; porque siempre queda la posibilidad de que cualquier hombre resista a las pasiones por su libre albedrío. Es de notar que los mismos astrólogos afirman que “el hombre sabio domina a los astros” al dominar sus pasiones³²⁹.

³²⁷ “Jauer relies heavily on Aquinas’ questions on superstition from the *Summa theologiae* (...). This is a clear indication that Pignon’s rendering of the *superstitio*-questions from the *Summa theologiae* was by no means an unprecedented choice” (VEENSTRA, J. R., *Magic and divination at the courts of Burgundy and France. Text and context of Laurent Pignon’s Contre les devineurs (1411)*, Brill: Leiden - New York - Köln, 1998, p. 150). Los tratados a los que refiere Veenstra son los siguientes: el *Tractatus de superstitionibus* (c. 1405) de Nicolás de Jauer, profesor de teología en Heidelberg, y *Contre les devineurs* del francés Laurent Pignon (1411).

³²⁸ Lope de Barrientos no es el único autor de la primera mitad del siglo XV que, al escribir tratados antisupersticiosos, se aleja del Aquinate en lo que respecta a la astrología. Veenstra, acerca Laurent Pignon y su obra *Contre les devineurs*, sostiene: “Pignon’s sometimes fierce attacks on astrologers and their techniques do not come from Aquinas. Reading Aquinas’s criticism, he obviously inferred too much (...). In Pignon’s treatise astrology has received a remarkable ‘foregrounding’. Though *Contre les devineurs* is closely modeled on Aquinas, astrology seems to be the dominant theme (...). Where did this shift in emphasis come from?” (VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 160).

³²⁹ Cf. *Suma Teológica*, 1 q. 115 a.4: “Plures hominum sequuntur passiones, quae sunt motus sensitivi appetitus, ad quas cooperari possunt corpora caelestia: pauci autem sunt sapientes, qui huiusmodi passionibus resistant. Et ideo astrologi ut in pluribus vera possunt praedicere, et maxime in communi. Non autem in speciali: quia nihil prohibet aliquem hominem per liberum arbitrium passionibus resistere. Unde et ipsi astrologi dicunt quod “sapiens homo dominatur astris”, in quantum scilicet dominatur suis passionibus”.

John Scott Lucas, comentando este pasaje de la obra del Aquinate, sostiene que dicha opinión representa la posición más extrema a la que podía llegarse sin cruzar la frontera del determinismo astrológico. A su vez, afirma que tal pasaje implica una considerable ruptura respecto de las posiciones más conservadoras de Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla³³⁰. En efecto, lejos estaba Agustín de creer que –tal como afirma Tomás– en la mayoría de los hombres las pasiones prevalecen sobre la mente y la voluntad. En el capítulo X de su *De libero arbitrio*, el Hiponense sostiene más bien lo contrario³³¹.

De este modo, la postura de Tomás de Aquino –que puede hallarse también en otros pasajes de la *Suma teológica*– refleja el punto máximo de conciliación posible entre astrología y teología cristiana³³². En efecto, el Aquinate sienta la posibilidad de que los astrólogos, sin caer en pecado por invocación del demonio, predigan sucesos verdaderos **no determinados** en sus causas.

En la *Suma contra los gentiles*, Tomás muestra, nuevamente, una actitud condescendiente hacia la astrología cuando alega que, aunque los cuerpos celestes no pueden ser **directamente** causa de nuestra inteligencia, influyen en ella **indirectamente**. Pese a que el entendimiento no es considerado una potencia corporal, el Aquinate destaca que en los hombres no puede efectuarse la operación intelectual sin la cooperación de las potencias corporales (que sí están sujetas a los movimientos celestes)³³³. Así pues, si bien se señala que es claramente falso afirmar que los cuerpos celestes son causas de nuestro entender de modo directo (*directe*), este último adverbio constituye la puerta de entrada a la siguiente restricción³³⁴:

No obstante, se ha de saber que, aunque los cuerpos celestes no pueden ser *directamente* causa de nuestra inteligencia, en cambio influyen algo *indirectamente*. Porque, aunque el entendimiento no es una potencia corporal, sin embargo, en nosotros no puede efectuarse la operación intelectual sin la cooperación de las

³³⁰ LUCAS, J., *op. cit.*, p. 12.

³³¹ “¿Crees tú que sea la libidine más poderosa que la mente, a la que sabemos que por ley eterna ha sido dado el dominio sobre todas las pasiones? Por lo que a mí me toca, no lo creo de ningún modo, porque no habría orden perfectísimo allí donde lo más imperfecto dominara a lo más perfecto. Por lo cual juzgo de necesidad que la mente sea más poderosa que el apetito desordenado, y esto por el hecho mismo de que lo domina con razón y justicia” (*De libero arbitrio* (edición bilingüe), cap. X: *Obras de San Agustín*, Tomo III, Madrid: BAC, 1951).

³³² En la *quaestio* 95 del libro II de la *Suma Teológica*, nuevamente el Aquinate muestra una postura condescendiente hacia el saber de los astrólogos (2, 2 q. 95 a.5): “Es verdad que los astrólogos (...) predicen con frecuencia sucesos verdaderos. Esto responde principalmente a dos causas. Ante todo, al hecho de que la mayor parte de los hombres se dejan llevar por las impresiones del cuerpo (...). Son pocos –solamente los sabios– los que procuran moderar tales inclinaciones, sometiéndolas al dictamen de la razón. Por eso, las predicciones de los astrólogos se verifican en numerosos casos, máxime cuando se trata de sucesos generales que dependen de la multitud. La segunda causa arguye la presencia de los demonios”.

³³³ *Suma contra los gentiles*, cap. LXXXIV, pp. 332-336.

³³⁴ “Igitur manifestum est et eam esse falsam quae ponit corpora caelestia esse nobis causa intelligendi directe”.

potencias corporales, que son la imaginación, la memorativa y la cogitativa, según consta por lo dicho. (...) La buena disposición del cuerpo humano hácelo apto para bien entender, ya que por ella se robustecen dichas potencias (...) Ahora bien, la disposición del cuerpo humano está sujeta a los movimientos celestes³³⁵.

La influencia **indirecta** de los astros en el intelecto le permite a Tomás de Aquino sostener que, “así como los médicos pueden juzgar de la bondad del entendimiento por la complexión corporal, tomada como disposición próxima, así lo puede también el astrólogo, tomando los movimientos celestes como causa remota de tal disposición”. Luego sostiene que “de este modo, puede ser verdad lo que dice Ptolomeo en el *Centiloquium: Cuando Mercurio se encuentra en alguna de las moradas de Saturno, da inteligencia capaz de penetrar las cosas, haciendo robusto a quien entonces nace*”³³⁶. Con esta cita de Ptolomeo, el Aquinate hace un guiño aprobatorio a la astrología genética. Sostiene que puede verificarse (“*potest verificari*”), a partir de lo dicho, la posible influencia de los cuerpos celestes –en este caso, Mercurio– sobre determinada persona en el día de su nacimiento e, incluso, alude a las casas del zodiaco al mencionar “la morada de Saturno”. Es notorio, a su vez, que remarque, en dicho pasaje, que la influencia celestial actúa sobre el **intelecto**: “*dat bonitatem intelligentiae*”.

Por último, cabe remarcar que, como sostiene Veenstra, resulta interesante que el Aquinate –a diferencia del obispo de Cuenca– prefiera utilizar el sintagma *divinatio per astra* al referirse a la ciencia reprochable y no el término *astrologia*, como si preservara a esta última de la carga peyorativa que implicaría su inclusión en el catálogo de artes vedadas³³⁷.

Así pues, la audaz tolerancia que el Aquinate parece demostrar frente a los astrólogos en sus obras teológicas de mayor relevancia (aunque, cabe mencionar, no en todos sus breves opúsculos³³⁸) debe ser recalcada, puesto que no encuentra parangón en la obra de Lope de Barrientos

³³⁵ “*Sciendum est tamen quod, licet corpora caelestia directe intelligentiae nostrae causae esse non possint, aliquid tamen ad hoc operantur indirecte. Licet enim intellectus non sit virtus corporea, tamen in nobis operatio intellectus compleri non potest sine operatione virtutum corporearum, quae sunt imaginatio et vis memorativa et cogitativa, ut ex superioribus patet (...). Et propter hoc etiam bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum (...). Dispositio autem corporis humani subiacet caelestibus motibus*” (*Suma contra los gentiles*, cap. LXXXIV, p. 336).

³³⁶ *Ibid.*, p. 337.

³³⁷ “*Aquinas’s mention of astrology is interesting. Though he uses the word astrologia in his list (95.3), he later on (in 95.5) prefers to speak of divinatio per astra which suggests he wants to exempt astrology proper from his discussion*” (VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 160).

³³⁸ Nos referimos, por ejemplo, al opúsculo epistolar de Tomás titulado *De iudiciis astrorum*, una breve carta dedicada a su *socius* Raynald de Piperno. Al consultar este último al Aquinate acerca de la licitud de recurrir los astros para emitir juicios sobre las obras humanas, Tomás de Aquino responde marcando una división tajante entre los juicios sobre efectos naturales de los astros sobre los cuerpos (que pueden ser legítimamente emitidos) y los juicios relativos a sucesos que dependen exclusivamente de la voluntad, desestimados categóricamente: “*C’est pourquoi si quelqu’un se sert des jugemens des astres afin de prévoir des effets corporels, comme une tempête ou un temps calme, la bonne santé ou la maladie d’un organisme, la fécondité ou la stérilité des récoltes, ainsi que d’autres effets de cette sorte*

y, además, porque abre un resquicio lo suficientemente amplio para que los pronósticos astrológicos se inmiscuyan en aquellas esferas de libertad y contingencia que —de acuerdo al dogma cristiano— la luz de los astros no podía iluminar.

Por otra parte, esta sugerente concepción de la ciencia de los astros que enarbola Tomás de Aquino se diferencia notablemente, también, de lo sostenido por sus predecesores, que habían considerado la astrología como un arte engañoso que ponía en jaque el libre albedrío del hombre y la omnipotencia divina. La novedosa interpretación de la astrología que —frente a la tradición patristica— enarbola el escolasticismo medieval debe recurrir, pues, a ciertas sutilezas teóricas que permitan salvaguardar la pureza del dogma y, a su vez, atemperar las rupturas que la nueva postura presentaba respecto de lo sostenido por reconocidas autoridades del primer milenio³³⁹. Como indica Bailey:

...the practice (...) had been widely condemned in early Christian literature as superstitious and essentially pagan (...). Yet with the recovery of so much ancient knowledge concerning astrological systems in the eleventh and twelfth centuries, many European intellectuals were no longer willing to dismiss astrology as entirely superstitious. The difficulty lay in rescuing some acceptable systems of astrology from the condemnations of earlier authorities, and from the dilemma that the determinative power of astrological forces seemed to conflict with the important Christian notion of human free will³⁴⁰.

Con tal fin conciliador, teólogos y filósofos naturales de los siglos XIII y XIV se valen de ciertos elementos antiguos que —resignificados e inmersos en un nuevo clima intelectual— permiten redimir a la astrología. Se recupera, por ejemplo, la distinción entre astrología “supersticiosa” y astrología “natural” establecida por Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (aunque, sin embargo,

qui dépendent de causes naturelles et corporelles, il ne semble pas y avoir là de péché (...). Cependant il faut absolument maintenir que la volonté de l'homme n'est pas soumise à la nécessité des astres ; sans cela, le libre arbitre disparaîtrait (...). C'est pourquoi tout chrétien doit être convaincu avec une certitude totale que ce qui dépend de la volonté de l'homme (...) n'est pas soumis à la nécessité des astres”. Agrega, finalmente, citando a Agustín: “telles observations des astres doivent être ramenées à un pacte passé avec les démons” (“Sur les jugements des astres”, traducción del latín de Bruno Couillaud, en: THOMAS D'AQUIN, *L'astrologie, les opérations cachées de la nature, les sorts*, Paris : Belles Lettres, 2008). Sin embargo, en otro de sus opúsculos, titulado *De sortibus*, más extenso que el anterior, el Aquinate sostiene, nuevamente, la postura más laxa ya estudiada. Si bien sostiene que “on ne peut prédire avec certitude les actes futurs de l'homme par la consultation des corps célestes”, añade luego: “il n'y a pas de nécessité pour lui à agir sous l'influence des astres mais seulement une inclination, que les sages réfrènent en la modérant (...). Tandis que les insensés les suivent en tout point. (...) Et «comme le nombre des insensés est infini», selon l'expression de Salomon, il en est peu en qui la raison domine” (“Sur les sorts”, pp. 28-30 en: THOMAS D'AQUIN, *L'astrologie...*).

³³⁹ El Aquinate, por ejemplo, cita un pasaje del teólogo griego Juan Damasceno que asevera que los cuerpos celestes no son causa de ninguna de las cosas que acontecen en el mundo, excepto signo de lluvias y cambios atmosféricos. Esta afirmación deberá ser atemperada por Tomás de Aquino, quien indicará que dicha proposición se ha de entender en el sentido de que los cuerpos celestes no son la **primera** causa de las generaciones y corrupciones que acontecen en el mundo inferior, lo que no significa que no sean causa en absoluto (Cf. *Suma Teológica*, I q. 115 a.3).

³⁴⁰ Cf. BAILEY, M. D., *Magic and Superstition...*, pp. 97-98.

no se reproduce el lugar preciso en que aquel trazaba la línea divisoria entre una y otra: la astrología natural gana indudablemente terreno). Se apela, asimismo, a la aceptación del obispo de Hipona de la influencia estelar sobre los cuerpos terrenos (evitando mencionar que dicho autor, en verdad, reprobaba severamente la astrología judicial y el determinismo astrológico).

Veamos qué sucede, en concreto, respecto de los dos grandes escollos a superar por la teología escolástica en cuanto al problema que aquí nos ocupa: en primer lugar, la conservación del libre albedrío del hombre (pese al reconocimiento del influjo astral sobre el cuerpo); en segundo término, la salvaguarda de la omnipotencia y la Providencia de Dios (aceptando, a la vez, la regencia de los astros sobre el mundo sublunar). En relación con el primer problema mencionado, se apela a la distinción entre alma y cuerpo, considerando que, puesto que los astros afectan únicamente la materia, sólo el segundo se encuentra bajo influencia estelar directa, quedando intactas la razón y la voluntad del hombre. No obstante, como hemos visto en el caso de Aquino, se postula –a la vez– que el alma en ocasiones cede ante los impulsos del cuerpo y se ve, por lo tanto, **indirectamente** afectada por los cuerpos celestes. Este resquicio por el cual la influencia estelar puede infiltrarse y afectar el alma no resulta un argumento menor a la hora de pretender llevar un tanto más allá el alcance de las predicciones basadas en la observación del cielo.

En cuanto a la salvaguarda del todo-poder de Dios frente al determinismo astrológico se recurre, en primer lugar, a la distinción –ya mencionada– entre hechos contingentes y hechos necesarios o determinados en sus causas: solo los segundos pueden ser predichos con relativa precisión; la presciencia de los primeros, por su parte, es patrimonio exclusivo de la divinidad³⁴¹. Por otra parte, la omnipotencia de la divinidad se salvaguarda en virtud de la distinción escolástica entre *potentia ordinata* y *potentia absoluta*³⁴²: de acuerdo con tal interpretación, la divinidad, por su *potentia ordinata*, ha limitado su omnipotencia voluntariamente al establecer el orden del mundo, aunque no por ello ha perdido su *potentia absoluta* (limitada únicamente por la imposibilidad de contradicción)³⁴³. Así considerada, la omnipotencia divina no niega ni debilita las reglas

³⁴¹ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 81.

³⁴² La historia de la importante distinción escolástica entre *potentia Dei ordinata* y *absoluta* es estudiada por Francis Oakley (OAKLEY, FRANCIS, *Omnipotence, Covenant and Order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca – London: Cornell University Press, 1984). Para dicho autor, tal distinción nace como arma de batalla contra aquel frente de ataque que pregona un excesivo determinismo en el ordenamiento del mundo (p. 56). En efecto, la misma es utilizada para preservar a Dios como causa última de todas las cosas y afirmar que los astros, parte de la creación divina, no se rigen sino por las leyes de la naturaleza establecidas por la divinidad misma.

³⁴³ Esta distinción escolástica entre dos formas divergentes de comprender el poder de Dios sobre el mundo creado remite a precisiones teológicas previas, como aquella postulada, en el siglo IX, en las *Recognitiones* del Pseudo-Clemente, donde se consideraba la Providencia divina bajo dos aspectos distintos: en tanto *generalis providentia* (encargada de mantener el orden de la creación) y en tanto *specialis providentia* (que incluía los milagros y los decretos especiales de la divinidad). Junilio, asimismo, hacía una distinción semejante en sus *Instituta Regularia* (Cf. VICENTE

predecibles de la naturaleza pero tampoco se ve disminuida por ellas³⁴⁴. En palabras de Ackerman Smoller:

...theologians of the latter Middle Ages had long accommodated the existence of a predictable world order with an omnipotent deity by distinguishing God's potentia absoluta (his absolute power) from his potentia ordinata (ordained power). It was a shorthand way of expressing the belief that God can do many things he does not will to do (...). The covenant by which God freely bound himself to act according to his ordained power allowed for predictable laws of nature and, more important, of salvation³⁴⁵.

La distinción en cuestión –indica Oakley– parece estar orientada, en principio, a brindar consentimiento a la concepción de un plan o un orden **racional** del mundo (noción reforzada en la época, y de un modo inédito, por la irrupción de la filosofía aristotélica en la cristiandad occidental) sin caer en la heterodoxia de una negación absoluta de la voluntad y la libertad divinas³⁴⁶.

Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar el parcial alejamiento de Lope de Barrientos respecto de las disquisiciones tomistas y de todos estos intentos conciliatorios en materia astrológica y su acercamiento, en cierta medida, a los postulados agustinianos? Cabe notar, al respecto, que luego del viraje producido desde el siglo XII en adelante, orientado a una aceptación creciente de la astrología, se desató una ola de debates y reacciones en torno a las estrellas, en la cual –aún siglos más tarde– el obispo de Cuenca se encuentra inmerso³⁴⁷. Pese a las elaboradas respuestas brindadas por Alberto Magno y su discípulo de Aquino, como indica Bailey, “for various reasons

GARCÍA, L., *op. cit.*, p. 65). Con todo, en autores como Alberto Magno (quien introduce por vez primera los conceptos de *potentia Dei absoluta* y *ordinata*) o Tomás de Aquino (“who raised this distinction to a higher level of reflection, who gave it a new dimension”) la distinción entre ambas formas de concebir el poder de Dios se desarrolla con mayor claridad (FUNKENSTEIN, AMOS, *Theology and the scientific imagination from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1986, p. 130). Cf. *Suma Teológica* I, q. 25 y *De potentia*, q. 1.

³⁴⁴ ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 42 y 124-126.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 125.

³⁴⁶ OAKLEY, FRANCIS, *op. cit.*, pp. 48 y ss. No obstante, Francis Oakley sostiene que la distinción entre potencia absoluta y ordinaria de Dios ha sido la base sobre la cual pudo emerger una visión del orden del universo distinta de aquella postulada por el tomismo, ligada aún a la cosmovisión clásica de “la gran cadena del ser”. En esta novedosa concepción del ordenamiento universal, expuesta sobre todo por la filosofía nominalista y contrapuesta a la visión de autores como Tomás de Aquino, el énfasis ha pasado del elemento “regulatorio” del poder divino a una ponderación de la *potentia absoluta* de Dios. Con el objetivo de reivindicar la amenazada omnipotencia y libertad divinas, la reacción teológica, ya hacia fines del siglo XIII, se acelera de tal manera que llega a poner en cuestión –indica Oakley– la concepción misma de “la gran cadena del ser”: “The tendency, therefore, was to set God over against the world he had created and which was constantly dependent upon him, to view that world as an aggregate of particular entities linked solely by external relations, each comprehensible in isolation from the others and open to investigation only by empirical endeavor” (*Ibid.* p. 81). Acerca de la postura del nominalismo al respecto, cf. ASHLEY, KATHLEEN M., “Divine Power in Chester Cycle and Late Medieval Thought”, *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 3, Jul.-Sep. 1978 y MCGRAFH, ALISTER E., *op. cit.*, pp. 62-63. McGraffh –acordando con Oakley– sostiene que este giro en la concepción de la *potentia* divina ha ido acompañado de una opinión que considera la relación entre Dios y los hombres más en términos de “pacto” o “convenio” que en términos de ordenamiento ontológico.

³⁴⁷ Cf. BAILEY, M., *Magic and Superstition...*, p. 97.

*this solution was not entirely successful. Doubts remained about the exact nature and extent of astral influence, and some authorities denied such influence altogether*³⁴⁸.

Los mencionados debates incluyeron tanto condenas radicales de la astrología cuanto intentos forzados de conciliación, extremos remotos de una rica gama de respuestas ensayadas. Una condena temprana e influyente del determinismo astrológico es aquella expuesta por el obispo de París, Etienne Tempier, en el año 1277³⁴⁹. Éste promulga una lista de doscientas diecinueve proposiciones, seis de las cuales anatemizaban claramente errores astrológicos³⁵⁰. Dicha lista denuncia explícitamente los aspectos fatalistas de la astrología, reitera las antiguas objeciones patrísticas a la ciencia astral y subraya, también, la conexión entre esta última y fuentes de conocimiento no-cristianas³⁵¹.

Cabe mencionar que las condenas del obispo de París —que se producen tan solo tres años después de la muerte de Tomás de Aquino— reprueban formalmente, como contrarias a la fe cristiana, ciertas opiniones atribuidas al Aquinate mismo. Tal reprobación, indica Oakley, no refleja un capricho arbitrario del prelado sino, por el contrario, el sentimiento predominante entre muchos teólogos importantes de la época: *“that the thoroughgoing rationalism of Aristotle and of the less critical of his Muslim and Christian followers endangered the fundamental belief in the freedom and omnipotence of God which was common to both religions”*³⁵².

Ya entrado el siglo XIV, son destacables los fuertes ataques a la astrología enarbolados, por ejemplo, por autores como Nicole Oresme y Henry of Langenstein. El primero de ellos llegó a sostener, incluso, que los astros no proyectan otra influencia sobre la tierra más que luz y calor. Preocupado por explicar todo fenómeno maravilloso o inusual de modo estrictamente natural y ordinario, Oresme no sólo excluye del mundo la influencia del demonio sino, también, la de los cuerpos celestes³⁵³. Como indica Bert Hansen, *“Oresme claims quite generally that the phenomena in question are illusions arising from errors of sensation or perception or are wrongly judged to be marvelous. (...) Oresme’s efforts challenging the elaborate claims for the effect of superiora*

³⁴⁸ *Ibid*, p. 98.

³⁴⁹ Como afirma Veenstra, *“the condemnation asserts the freedom of the will and the intellect and denies astrological interrogations and the prognostications of human fate or fortune from signs. These are among the dominant themes in the condemnation of 1277”* (VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p.141).

³⁵⁰ Cf. TESTER, S. J., *op. cit.*, pp. 212-213. El autor transcribe las seis proposiciones en cuestión: la 143, la 161, la 162, la 195, la 206 y la 207.

³⁵¹ ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 33: *“particularly repugnant was the notion that the heavenly bodies had any influence on the soul or the will”*.

³⁵² OAKLEY, F., *op. cit.* p. 54.

³⁵³ VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 168.

on inferiora were neither systematic, nor complete; they were, nonetheless, an important element in his critique and constitute one of the more original parts of his argument”³⁵⁴.

Laura Ackerman Smoller sintetiza del siguiente modo la feroz crítica a la astrología esgrimida por el filósofo y teólogo Nicole Oresme en varias de sus obras (sobre todo en su *Tractatus contra judicarios astrónomos* y en su *Livre de devinacions*):

*Astrology denied human free will, Oresme argued, in practice if not in fact. It had earned the censure of the Bible, the church fathers and doctors, and such philosophers of antiquity as Statius, Cato, and Cicero. The rules by which the astrologers prognosticated had their origins more in fiction than in any rational basis. Astrological predictions, even about the weather, were generally wrong, and astrologers often gave deliberately ambiguous answers or resorted to fraud in order to make their forecasts come true. Further, astrologers generally disagreed with one another. Oresme cited the old objection about twins from Augustine and other classical authors. In keeping with his theme, in both the Tractatus and the Livre, Oresme gave examples of kings who had come to ruin using astrology*³⁵⁵.

Este ferviente opositor de la astrología no sólo recoge antiguas críticas a dicha ciencia sino que, también, innova con argumentos originales: en primer lugar, intenta demostrar la incompatibilidad entre la astrología y la física aristotélica. Luego, presenta una respuesta explícita a la osadía tomista de extender la influencia de los astros sobre el alma de los hombres. Critica, en este sentido, el postulado de Tomás de que los hombres siguen mayoritariamente sus instintos corporales e, incluso, cuestiona la autoridad del Aquinate para discurrir sobre la materia, alegando que no era astrólogo. Finalmente, presenta uno de los argumentos más fuertes en contra de la astrología: la llamada “tesis de la incommensurabilidad de los movimientos celestiales”, que inhabilita toda posibilidad de vaticinar de modo preciso cualquier fenómeno a partir de la observación de las estrellas³⁵⁶.

Henry of Langenstein, por su parte, también afirma que el hombre, por naturaleza, es incapaz de conocer las leyes que rigen el movimiento astral de modo lo suficientemente preciso para alzar pronósticos en base a las estrellas³⁵⁷. Este tipo de detracciones (y, también, otras menos extremas), si bien no acaban en absoluto con la confianza depositada en la astrología por gran

³⁵⁴ HANSEN, BERT, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His De Causis Mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985, p. 10.

³⁵⁵ ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, pp. 33-34

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 34. Como indica Ackerman Smoller, “Oresme developed the hypothesis that the proportion of the velocities of the heavenly bodies would most likely be an irrational number and their motions would therefore be incommensurable. Since an irrational number cannot be known exactly, the incommensurability of the heavenly motions would mean that all of the tables and calculations upon which astrology was based were inaccurate”.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 35.

parte de la sociedad cristiana tardomedieval, sí mantienen abierto el debate, amplían los argumentos condenatorios que vieron la luz, por vez primera, en las condenas parisinas de 1277 y, sobre todo, encuentran eco en la preocupación efectiva de la Iglesia por todos aquellos que llevaran demasiado lejos sus prácticas estrelladas. El catalán Arnau de Vilanova, por ejemplo, médico de Bonifacio VIII, alquimista y astrólogo que llega a predecir el año exacto de la llegada del Anticristo, si bien se presenta a sí mismo como un ferviente opositor de la magia y las ciencias ocultas, es declarado hereje *post mortem* y sus libros son prohibidos. Cecco d'Ascoli, por otra parte, quien determina la fecha de nacimiento de Cristo por medio de procedimientos astrológicos, es ejecutado en el año 1327 a causa de sus estudios y prácticas genéticas, considerados por la Iglesia una afrenta a la divina Providencia³⁵⁸.

Con todo, del lado opuesto, existen también diversos personajes que, aun en siglos XIV y XV, intentan armonizar la astrología con la teología³⁵⁹. El teólogo francés Pierre d'Ailly es un ejemplo patente, en territorio francés, de tales esfuerzos conciliatorios. Si bien en un primer momento condena la ciencia de las estrellas, ya entrado el siglo XV –tal como indica Ackerman Smoller– d'Ailly escribe varios tratados en defensa de la astrología, intentando salvaguardar la omnipotencia divina y el libre albedrío del hombre³⁶⁰. Notemos la siguiente paradoja: si bien el cambio de opinión del francés parece radical, la autoridad citada –el equívoco Tomás– se encuentra presente en el discurso de d'Ailly tanto antes como después del vuelco que se produce en su visión relativa a las estrellas³⁶¹.

El giro de Pierre d'Ailly acerca de la astrología, a la que llega a denominar “teología natural”, se produce en el marco de la reacción apocalíptica que vive Europa como consecuencia del Gran Cisma³⁶². En su afán moderador, el teólogo francés recoge las semillas que sembraron los Padres y Doctores de la Iglesia que permitían, en alguna medida, sembrar la concordia entre as-

³⁵⁸ ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 47; TESTER, S. J., *op. cit.*, pp. 223-234.

³⁵⁹ Según Kieckhefer, los defensores de la ciencia de los astros recurren, generalmente, a tres tipos de argumentos: la delimitación del campo específico de la astrología, la exposición de ejemplos concretos de su eficacia y, por último, la referencia a complejas teorías como soporte de sus estudios (KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 139). Boudet describe los argumentos apologéticos que, ya en el siglo XII, eran presentados en defensa de la astrología por Raymundo de Marsella en su *Liber cursuum planetarum*: “*les arguments qu'il convoque en faveur de l'astrologie resteront en bonne partie les mêmes pendant toute cette période [entre la fin du XIIe siècle et le XVe siècle]*”. El autor enumera cuatro elementos principales de la apología: a) considerar a los astros como *signa* –y no como causas– de los eventos terrestres, b) remarcar el carácter natural de los fenómenos estelares, negando la relación de los astros con divinidades paganas, c) diferenciar entre determinismo y fatalismo y d) afirmar que la precisión de la ciencia de los astros permite explicar las posibles divergencias en la vida de hermanos gemelos (BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 68 y ss.).

³⁶⁰ ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 25.

³⁶¹ Sostiene Ackerman Smoller: “*The ambiguity of Aquinas's teaching on astrology is underscored by the treatment it received in the hands of Pierre d'Ailly. D'Ailly used the same passages from the Summa theologiae to attack astrology in the 1380s and to defend its use in 1419*” (*Ibid.*, p. 32).

³⁶² *Ibid.*, p. 22.

trología y teología. Recupera, en efecto, las ya mencionadas disquisiciones conciliatorias del Escolasticismo medieval: la diferenciación entre la influencia **directa** de los astros sobre el cuerpo e **indirecta** sobre el alma, la distinción entre *potentia ordinata* y *potentia absoluta*, etc. Esta última distinción, tal como es interpretada por la tradición nominalista del siglo XIV, cumple un rol protagónico en las obras del teólogo francés³⁶³.

La defensa de la astrología formulada en los términos enunciados resultaba suficiente para d'Ailly y, con seguridad, para muchos de sus contemporáneos. Empero, como sostiene Ackerman Smoller, el conflicto entre astrología y cristianismo era en verdad insoluble: la influencia astral y el libre albedrío permanecían en contradicción³⁶⁴. Por este motivo, frente a posturas conciliadoras más o menos semejantes a las sostenidas por Pierre d'Ailly (y frente, también, a una creciente difusión de prácticas adivinatorias concretas), comienza a emerger hacia fines del siglo XIV un ataque a la astrología recargado de artillería. En 1398 se anatimizan veintiocho nuevas proposiciones en la Universidad de París que, a diferencia de las condenaciones de 1277 (que también sancionaban el fatalismo astral), ligan ahora la astrología explícitamente con la magia demoníaca³⁶⁵. En este contexto, Jean Gerson (1363-1429), uno de los teólogos más importantes de comienzos del siglo XV, escribe varios trabajos oponiéndose a la magia y a la astrología y defendiendo los axiomas de la libre voluntad y de la contingencia. El más temprano de dichos trabajos, *De erroribus circa artem magicam* (1402), incorpora, incluso, las proposiciones de 1398. Luego, hacia 1419, Gerson escribe el más famoso de sus tratados sobre el problema de los astros, el *Trilogium astrologiae theologizatae*, una obra dedicada al delfín (futuro Carlos VII), a quien aconseja no

³⁶³ *Ibid.*, pp. 41, 124. D'Ailly, siguiendo la interpretación de Guillermo de Ockham, acentúa la omnipotencia y la libre voluntad de Dios y considera la *potentia ordinata* como resultado de un pacto fijado por Dios mismo hacia la humanidad y su creación en general, de acuerdo al cual se compromete a actuar dentro del marco por Él establecido: "God's covenant guaranteed consistent laws of salvation, morality, and grace. In this system there are no natural laws of morality or ethics, only the chosen, but binding, law laid down by God. Had he chosen, God could have enacted a system whereby murder and blasphemy were meritorious acts; God's choice, and not some intrinsic value in the deed, determines its worth" (*Ibid.*, p. 9).

³⁶⁴ Para la autora, los hombres del Medioevo tardío que abogaban por la aceptación de la ciencia de las estrellas dentro de la matriz cristiana se preocupaban simplemente por preservar ambos postulados minimizando las incoherencias que pudieran presentarse. Debido a la persistente tensión, la autora sitúa la defensa de la astrología de Pierre d'Ailly dentro del esquema teórico postulado por el psicólogo Leon Festinger. De acuerdo con dicha teoría, la acción del hombre se ve dirigida a disminuir la "disonancia cognitiva" existente entre dos conjuntos de creencias enfrentadas que no quieren ser abandonadas. La generación de respuestas orientadas, sobre todo, a evitar colisiones impide que se torne evidente que, irremediamente, tales conjuntos de creencias son irreconciliables (*Ibid.*, p. 42).

³⁶⁵ VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 141. Boudet ha publicado una edición y un interesante estudio acerca de las condenaciones de 1398: Cf. BOUDET, JEAN-PATRICE "Les condamnations de la magie à Paris en 1398," *Revue Mabillon* 12 (2001), 121-57.

confiar demasiado en los astrólogos³⁶⁶. Finalmente, en 1428, vuelve a amonestar el uso de la magia adivinatoria en un escrito titulado *Contra superstitionem sculpturae leonis*.

Otro francés, el dominico Laurent Pignon, redacta en época contemporánea (en el año 1411) un tratado antisupersticioso denominado *Contre les devineurs* que comparte, en gran medida, los principios postulados por Jean Gerson y las condenaciones del '98. Como indica Veenstra, estudioso de la obra de Pignon, "*the philosophical opposition to stellar determinism and the theological opposition to demonic magic were to him two sides of the same coin*"³⁶⁷. El tratado de Pignon, destinado al duque de Borgoña Juan I "Sin miedo", se ocupa de censurar variadas prácticas mágicas consideradas supersticiosas y, también, la propensión de los reyes y príncipes a consultar astrólogos, adivinos e intérpretes de sueños. Respecto de la astrología en particular (y en muchos otros temas), Pignon –como podemos leer a continuación– se acerca notablemente a los criterios clasificatorios que, décadas más tarde, establecerá Barrientos en territorio hispano:

*...on doit savoir que les docteurs dient que astronomie est prise en II manieres. Une est par laquele on puet avoir congnoissance du cours naturel du ciel et des estoilles et par icelle on puet juger des œvres de nature comprises et subjetas soulz le cours et influence du ciel et des planetes, par laquele cognoissance on puet eschiever pluseurs inconveniens ainsi que sont mortalités, famines, maladies, pestilences, tempestes (...). Ceste astronomie est licite et bonne (...). Il est une autre manière d'astronomie qui est supersticieuse et qui n'est point proprement apelee astronomie, mais par abusion. Ne ceulx qui se emploient ne sont point a nommer astronomiens, ains sont proprement divineurs ou songeurs et ceux-cy se sont fondé sur certains livres et traitiés composés par manieres de tables et de nombres, lesquels livres il apelent les Jugements d'astronomie dont j'en ay veü pluseurs. Mais onques ne trove homme qui ne seüst rendre raison evident sur quoi telles cozes fuissent fondees, seulement il disent que ainsi est (...). Toutes telles outrecuidiés folies sont causees de deables et nullement du monde n'ont raison naturele sur quoi ils soient fondees, mais sont erreurs non pas seulement contre la foy, ains contre toute science naturele et morale (...). [Telles choses] sont procedant de la malice et engin des deables, qui par telles erreurs deçoivent les hommes, non pas seulement qui telles coses font, mais ceux qui i croient et ajoustent foy, et les favorent et soustiennent et governent*³⁶⁸.

Ahora bien, en medio de estos debates que, alimentados de uno y otro lado, continúan irresueltos, ¿cómo debe ser interpretada la postura de Lope de Barrientos ante la polémica estelar? Antes de aventurar una respuesta, indagaremos, en lo sucesivo, en el modo particular en que se ha desarrollado el debate astrológico en el contexto social hispano.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 142. Cf. GERSON, JOHANNES, "Trilogium Astrologiae Theologizate", en *Opera Omnia*, Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1987, tomo III, cols. 189-203.

³⁶⁷ VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, p. 142.

³⁶⁸ PIGNON, LAURENT, *Contre les devineurs* (I, 2) en VEENSTRA, J. R., *op. cit.*, pp. 233-236.

LOS ASTROS Y LAS TENSIONES INTER-CONFESIONALES: EL ESCENARIO PENINSULAR

Resulta esperable que el esfuerzo conciliador entre la astrología y el dogma cristiano –y, más cabalmente, entre el legado tradicional de la patrística y la presión de las nuevas corrientes filosóficas que irrumpen en la Europa Occidental tardomedieval– sea particularmente pujante en la Península Ibérica, gozne con el mundo musulmán y puerta de entrada al Occidente europeo de los saberes heredados de la Antigüedad clásica.

Debemos hacer referencia, en principio, a la tarea de traducción en territorio hispano que, llevada a cabo desde el siglo XI sobre todo por judíos y mozárabes, permite el conocimiento en el mundo cristiano de obras astrológicas fundamentales. Como indica Boudet, cerca del cuarenta por ciento del total de dichas traducciones concernía a los dominios de la astrología-astronomía, de la magia y de la adivinación³⁶⁹.

Entre las obras traducidas del árabe cabe mencionar, primeramente, el *Tetrabiblos* de Ptolomeo y el *Introductorium maius in astronomiam* de Albumasar³⁷⁰. Esta última, en particular, permite medir la importancia del influjo árabe en la renovación de la idea de *astrologia* que existía en la cristiandad occidental: es por ella que los llamados ‘sistema de interrogaciones’ y ‘sistema de elecciones’ ingresan en el mundo cristiano³⁷¹. Estos “sistemas” impulsados por la astrología árabe logran arraigar prontamente en Europa occidental porque evaden, en alguna medida, el fatalismo astrológico tan caro al cristianismo (dado que, en principio, no pretendían predecir el futuro de modo taxativo sino prever una serie de condiciones favorables o desfavorables). Como indica Vicente García, este modo de considerar la astrología en el Islam, religión monoteísta, “es mucho más apto para ser asimilado por el Cristianismo que la astrología griega”³⁷². La ciencia de los astros constituye incluso, para el autor, “un sustrato común”, “una materia de colaboración” entre las tres religiones (incluyendo ahora al judaísmo)³⁷³. En palabras de Vicente García:

³⁶⁹ BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 35.

³⁷⁰ “In particular, Muslim and Jewish scholars had taken over much astrological and alchemical knowledge from the Greeks and had expanded significantly upon it. This knowledge now made its way into the schools of the West” (BAILEY, M., *Magic and Superstition...*, p. 93).

³⁷¹ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 79.

³⁷² *Ibid.*, p. 80. Tester indica, asimismo, que los argumentos árabes acerca de la validez o la admisibilidad de la astrología son muy similares a los cristianos (TESTER, S. J., *op. cit.*, p. 190).

³⁷³ Averroes, Maimónides y Santo Tomás, sostiene el autor, se enfrentan de un modo muy parecido al tema de los astros. Erigen una respuesta similar, por ejemplo, frente problema del fatalismo (distinguiendo entre hechos contingentes y hechos necesarios y afirmando que sólo estos últimos pueden ser predichos) (Cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, pp. 80-81). Por otra parte, cabe marcar la siguiente paradoja: mientras que, del lado del cristianismo, Tomás de Aquino representa el punto de mayor apertura ante la astrología de toda la Edad Media; del lado judío, la postura de Maimónides (1138-1204) –tal como indica Cantera Montenegro– resulta, por el contrario, la oposición más visceral,

La astrología (...) sirvió de punto de contacto supra-confesional, entre los sabios de las tres religiones, cuya comunicación, cuando se trataba de religión, estaba limitada por las exigencias literalistas de su respectivo credo, que no les permitía sino diatribas y ataques mutuos (...). Los principios astrológicos, según se consolidaron entre sus cultivadores de las tres castas, fueron supeditados a la acción del concepto de Dios de sus respectivas religiones, y eso se manifiesta en el uso, en las obras astrológicas, de clichés abundantísimos, sobre todo cuando se pronostica, expresando que el vaticinio ocurrirá solo si Dios lo permite. Los clichés y fórmulas en las que se invoca la ayuda o el asentimiento de Dios, servían en cualquiera de las tres religiones, y en las traducciones, lo único que da la clave de qué Dios se trata, el musulmán, el judío o el cristiano, es el contexto (...). De ese modo, la astrología ofrecía una especie de lengua franca para el conocimiento y la especulación en la sociedad intercastal de la España medieval³⁷⁴.

Los judíos —que, por su avanzada cultura y sus dotes lingüísticas, ejercían usualmente funciones administrativas en las cortes de los reinos cristianos— cumplen un papel fundamental como intermediarios, es decir, como traductores de las obras árabes al latín o al castellano. Sin embargo, la tarea de los judíos tiene mayor relevancia que la de ser meros mediadores entre ambas culturas: ellos contribuyen, particularmente, a la resurrección del neoplatonismo y realizan importantes aportes en materia astrológica³⁷⁵. La tradición judía proporciona, asimismo, otros tipos de conocimiento esotérico y transmite elementos propios del saber hermético a la Castilla de la época alfonsí: la cábala, la numerología, la angelología y la magia blanca de origen judío comienzan a circular, pues, en compendios y diversos textos astro-mágicos o enciclopedias de magia astral (entre otros, el *Liber Razielis*, el *Lapidario*, *El libro de las cruces*, el *Libro del esplendor* o *Zohar*, el *Libro de la astromagia*, *El libro de las formas et de las imágenes* y el *Picatrix*)³⁷⁶.

Si, en el siglo XIII, la astrología recibe patrocinio eclesiástico a través de figuras preeminentes de la talla de Tomás de Aquino, goza, asimismo, de apoyo monárquico en la Península, de

dentro del judaísmo, a las creencias o prácticas mágicas, consideradas “idolátricas” o “supersticiosas” (CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, p. 50). Si bien perduró dentro del judaísmo, en los siglos siguientes, una corriente racionalista-maimodiana, opuesta a las corrientes neoplatónicas y cabalísticas, la actitud general del judaísmo ortodoxo tendió a ser “favorable o, cuando menos, condescendiente hacia la magia” (*Ibid.*, p. 52).

³⁷⁴ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 85.

³⁷⁵ *Ibid.*, pp. 84-85. Contribuyen los judíos, especialmente, a la recuperación de Plotino, en quien se inspira la obra de Avicbrón titulada *La fuente de la vida*, traducida al latín en el siglo XII. Ver, también BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 187 y ss., el apartado titulado “Science et magie sous le patronage d’Alphonse X de Castille”.

³⁷⁶ Respecto de la Cábala en particular, Cantera Montenegro indica que se denomina con dicho nombre “una determinada tendencia místico-teológica surgida en el seno del judaísmo, y cuyo objetivo consistía en hacerle retornar a su tradicional concepción mítico-mística y ascética de la vida, en abierta oposición a los planteamientos racionalistas”. El autor agrega que el mayor desarrollo de la Cábala —fuertemente asociada con la magia, la adivinación y la astrología— tuvo lugar en la Península Ibérica y, más concretamente, en la Castilla de los siglos XII y XIII. La *Cábala*, postula Cantera Montenegro, “contribuyó decididamente a extender la fama de los judíos como magos y hechiceros” (CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, p. 51).

la mano de Alfonso X³⁷⁷. En efecto, para el rey Sabio –llamado también “el Astrólogo”–, la ciencia de los astros no era en absoluto un engaño del diablo sino una verdadera arte, que sólo sabios y maestros (casi siempre árabes y judíos) podían conocer y emplear. Alfonso no sólo difunde la astrología en lengua vulgar (estimulando estudios y traducciones) sino que, también, la defiende en su legislación³⁷⁸. En este sentido, el monarca continúa y profundiza el proceso de integración e intercambio cultural ya iniciado por su padre, Fernando III (el rey Santo), quien incluso se había proclamado a sí mismo “rey de las tres religiones”³⁷⁹.

En relación con la labor de traducción llevada a cabo por el *scriptorium* alfonsí, cabe mencionar, por ejemplo, la traducción del ya mencionado *Picatrix*, “obra que amalgama todas las herencias herméticas”³⁸⁰. Esta obra, que se traduce en el siglo XIII alfonsí (primero al romance y posteriormente al latín), se propone como objetivo primordial –tal como indica Kieckhefer– “mostrar cómo el propio espíritu, que habita en los astros, puede ser transportado a la tierra y obrar sobre la materia”³⁸¹. De acuerdo con las enseñanzas del libro, las estrellas pueden obrar a favor de los hombres si a ellas son elevadas las plegarias y rituales correspondientes, si se utilizan talismanes adecuados, si se posee un conocimiento acertado de la disposición planetaria³⁸². Abul-Casim aconseja, por ejemplo, para atraer la fuerza de la Luna cuando ésta se encuentra en el signo de escorpio, realizar la siguiente ceremonia:

...hay que ponerse en algún sitio con espeso arbolado y muchas aguas, trazar en el suelo una forma cuadrada y extender sobre ella hojas de nogal, hojas de membrillo y de aldiza que se rociarán con agua de rosas. Luego se ponen ante uno siete braseros de plata donde se coloca el áloe fresco, la resina y el olíbano que se pueda. Después hay que vestirse con ropa blanca sin ninguna marca ni bolsillo y poner ante uno dos potes de cerámica llenos de agua y proveerse de una copita para trasvasar de uno a otro por detrás de la espalda. Cada vez que se pone de uno en otro se hace también la recíproca. Después le ofreces tu sacrificio, algo que le esté atri-

³⁷⁷ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, pp. 94, 20.

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 20, 100.

³⁷⁹ KAMEN, HENRY, *The Spanish Inquisition*, New York: New American Library, 1965. Cito por la siguiente edición castellana: *La inquisición española* (traducción de Gabriela Zayas), México: Grijalbo, 1990 (Barcelona: Crítica, 1985), p. 12.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 106. Contamos con la siguiente edición moderna del *Picatrix*: ABUL-CASIM MASLAMA BEN AHMAD, *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar* (traducción, introducción y notas de Marcelino Villegas), Madrid: Editora Nacional, 1982.

³⁸¹ KIECKHEFER, R., *op. cit.*, p. 144.

³⁸² Sobre el *Picatrix*, Michael Bailey afirma lo siguiente: “*This and similar works described elaborate rituals for creating astrological talismans and otherwise invoking and directing the power of astral bodies and astral spirits. Concerned Christian authorities were quick to detect the invocation of demonic powers in these ceremonies and to condemn them completely*” (BAILEY, M., *Magic and Superstition...*, p. 95).

buido. Entonces hay que adelantarse y hacer cuatro prosternaciones diciendo en cada una: SARAFIHA SA-RAFIHA. Luego hay que sentarse y volver a echar áloe, olíbano y resina en los braseros. Después, hacer cuatro prosternaciones más, que entonces se ve una figura de constitución perfecta que te habla y a las que se le piden las cosas que se quieren, que se consiguen³⁸³.

Abundan este tipo de indicaciones y recetas mágicas en el *Picatrix*, que es sólo uno de los libros traducidos del árabe con el patrocinio de Alfonso X. También se lleva a cabo, por ejemplo, la traducción del influyente *Libro conplido de los iudizios de las estrellas*³⁸⁴. Esta obra, de Abenragel, se convierte en uno de los libros alfonsíes con mayor trascendencia para la cultura astrológica medieval europea³⁸⁵.

Ahora bien, el reinado de Alfonso X no solo estimula la **traducción** de obras astrológicas sino también la **confección** de escritos que, como el *Setenario*, resultan un claro ejemplo de la profundidad con la que se emprende la tarea de conciliación entre astrología y cristianismo en el mundo hispano de la época. En dicha obra, en efecto, se presenta una “justificación de las sectas idolátricas de la antigüedad”, sosteniendo que los errores de los “gentiles” responden a intentos fallidos de conocer al Dios verdadero. Al hablar, en particular, de la creencia en las estrellas, el *Setenario* compara la devoción a los siete cielos con los dones del Espíritu Santo, la adoración de la luna con aquella dada a la Virgen María y la figura del carnero de Aries con Cristo, cordero de Dios, entre muchos otros ejemplos que podríamos citar. Se asemeja, a su vez, a Ptolomeo con San Juan, los doce signos del Zodíaco con los doce apóstoles y a Saturno, Júpiter y Marte con Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo³⁸⁶. En el *Setenario*, los conocimientos de astrología de los infieles y de los gentiles aparecen, pues, asimilados y cristianizados, en una suerte de *lectio* cristiana de cosmologías ajenas³⁸⁷.

La labor protectora del rey Sabio respecto de la astrología, tal como hemos dicho, no sólo se manifiesta en el estímulo a las traducciones y elaboraciones de diversas obras sobre la materia sino, también, en el aspecto **legislativo**. Como indica Vicente García, las *Siete Partidas* expresan la preocupación de Alfonso por diferenciar aquellas artes adivinatorias “non defendidas”, dignas

³⁸³ ABUL-CASIM MASLAMA BEN AHMAD, *op. cit.*, p. 335.

³⁸⁴ Cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del “Libro conplido en los iudizios de las estrellas”*, Michigan, 1989 y ORDOÑEZ DE SANTIAGO, CARMEN, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la Parte VI del “Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel”*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

³⁸⁵ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 86.

³⁸⁶ Cf. ALFONSO EL SABIO, *Setenario*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945 (edición e introducción de Kenneth H. Vanderford), pp. XXVII, 65-67, 80-82, 91, 113-115. Ver, especialmente, secciones 10 y 11.

³⁸⁷ Cf. sobre este tema PERONA, JOSÉ, “Espesores simbólicos de la glosa del mundo: el *Setenario* alfonsí, una aritmología sagrada”, *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 1 (1988), p. 61

de elevación, del conjunto de “supersticiones” que formaban parte de la vida medieval³⁸⁸. En la *Séptima Partida* (título IX, ley 17), por ejemplo, los estudios astrológicos son claramente avalados, incluso el ejercicio del sistema de interrogaciones (que, por el contrario, condena Barrientos siglos más tarde):

Como maguer el Astronomero diga alguna cosa de otro pro razon de su arte, non le puede ser demandado por deshonrra. Pierden a las vegadas los omes algunas cosas de sus casas, e van a los Astronomeros, que caten por su arte, quales son aquellos que las tienen; e los Astronomeros vsando de su sabiduria, dizen, e señalan algunos que las tienen; en tal caso como este dezimos que los que assi señalaron non pueden demandar que les fagan emienda desto, assi como en manera de deshonrra; esto es, porque lo dizen faziendolo segun su arte, e non con intencion de los deshonrrar. Pero como quier que non pueda demandar emienda dellos, como en manera de deshonrra, con todo esso, si el adeuino fuere baratador, que faga muestra de saber lo que non sabe, bien lo puede acusar, que reciba la pena que mandan las leyes del título de los Adeuinos, e de los Encantadores³⁸⁹.

Aquí se establece, pues, una diferencia entre los sabios “astronomeros”, que hacen uso de su arte, y los adivinos “baratadores”, que simulan saber lo que en verdad no conocen. Más adelante, en la misma Partida (título XXIII, ley 1), se hace hincapié, nuevamente, en la diferencia entre la astrología lícita y las prácticas adivinatorias:

Adeuinar las cosas que han de venir cobdician los omes naturalmente: e porque algunos dellos prueuan esto en muchas maneras, yerran ellos, e ponen otros muchos en yerro (...) demostraremos que quiere dezir Adeuinança. E quantas maneras son della. E quien puede acusar a los fazedores della. E ante quien puede ser demandada. E que pena merescen, los que se trabajan a obrar della, como non deuen (...). Adeuinança tanto quiere dezir, como querer tomar el poder de Dios para saber las cosas que estan por venir. E son dos maneras de adeuinança. La primera es la que se faze por arte de la Astronomia, que es vna de las siete Artes liberales: **esta, segun el Fuero de las leyes, non es defendida de vsar a los que son Maestros, e la entienden verdaderamente;** porque los juyzios, e los asmamientos, que se dan por esta Arte, son catados por el curso natural de las Planetas, e de las otras estrellas (...). Mas los otros que non son ende sabidores, non deuen obrar por ella; como quier que se deuen trabajar, de aprender, e de estudiar en los libros de los Sabios. La segunda manera de adeuinança es la de los agoreros, e de los sorteros, e de los fechizeros, que catan agujeros de aues, o de estornudos, o de palabras (a que llaman Prouerbio) o echan suertes, o catan en agua, o en cristal, o en espejo, o en espada, o en otra cosa lumiente; o fazen fechuras de metal, o de otra cosa qualquier; o adeuinana en cabeça de ome muerto, o de bestia, o en palma de niño, o de mujer virgen. **E estos truhanes,** e todos los

³⁸⁸ VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 96.

³⁸⁹ Séptima Partida, título IX, ley 17 en: *Código de las Siete Partidas* (tomo III), en *Los códigos españoles. Concordados y anotados* (tomo IV), Madrid: Antonio de San Martín (editor), 1872 (2da. ed.), p. 339.

otros semejantes dellos, porque son omes **dañosos e engañadores**, e nascen de sus fechos muy grandes males a la tierra, **defendemos que ninguno dellos non more en nuestro Señorío, nin vse destas cosas...**³⁹⁰

Con todo, la reacción ante esta postura favorable a la astrología, en la Península misma, no se hace esperar: a fines del siglo XIII, el obispo jiennense Pedro Pascual, durante su cautiverio granadino (1297-1300), escribe un tratado titulado *Contra los que dizen que hay fados et venturas et oras menguadas et signos et planetas*, en el cual defiende vigorosamente el libre albedrío del hombre y niega los influjos astrales³⁹¹. Más allá de la duda sobre su autoría (puesto que el tratado, también denominado *Tratado del libre albedrío*, es atribuido por Menéndez Pidal al judío converso burgalés Alfonso de Valladolid³⁹²), la obra en cuestión deja claramente sentada la incompatibilidad entre la imputabilidad moral defendida por la religión cristiana y el fatalismo astrológico. No obstante, pese a la actitud siempre alerta de la Iglesia que se expresa en este texto, la conciliación y la asimilación –cristianización mediante– de saberes ajenos a la tradición católica pre-escolástica resulta, por el momento, la actitud reinante. Parece cundir en la Península un “aroma” apologético, un clima de *relativo* respeto y tolerancia cultural que, sin embargo, se irá perdiendo hacia fines del siglo XIV y se quebrará definitivamente en el siglo siguiente³⁹³.

De acuerdo con Vicente García, el estudio de las ciencias en general (y de la astrología en particular), decae en el reino de Castilla en el siglo XIV: las tensiones políticos-sociales, la peste y las guerras civiles impiden el desarrollo sostenido de aquella empresa intercultural llevada adelante en los siglos anteriores³⁹⁴. No será sino hacia mediados del siglo XV que se revitalizará el interés erudito por la astrología en territorio castellano. No obstante, y he aquí un punto fundamental, lo que parece renacer en la Castilla del Cuatrocientos en los ámbitos cultos es –de acuerdo con el autor– una astrología “natural” mucho más fiel a la doctrina cristiana del primer milenio, que elimina ahora todo rastro de astrología judiciaria³⁹⁵. La explicación del cambio de actitud

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 426-427. El resaltado es mío.

³⁹¹ DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, pp. 28-29.

³⁹² Cf. MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*, Barcelona: Anthropos, 1993, p. 80. Alfonso de Valladolid (1270-1346) es autor del *Mostrador de justicia*, las *Guerras del Señor* y una obra contra sus antiguos correligionarios, los judíos, y contra los musulmanes: el *Libro de las Tres Gracias*.

³⁹³ Decimos *relativa* tolerancia porque, como indica Contreras, “los espacios de tolerancia fueron variables, muy escasamente objetivables y nunca reconocidos como leyes de los Reinos, por cuanto que la propia minoría judía se definía a sí misma como sociedad política propia, separada de los principios “constitucionales” de los cristianos” (CONTRERAS, JAIME, “Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión” en ALCALÁ, ÁNGEL (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, 1995, p. 459).

³⁹⁴ El reino de Aragón, por el contrario, conoce un momento de apogeo para los estudios científicos, inclusive de la astrología y el ocultismo, impulsados por los reyes que gobiernan el territorio durante dicho período (Cf. VICENTE GARCÍA, L., *op. cit.*, p. 115; VIERA, D. J., *op. cit.*, p. xxviii; CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, p. 71).

³⁹⁵ *Ibid.*, pp. 115-116. Respecto del renacimiento de la astrología “natural”, el autor indica que es en dicha época cuando aparece, por ejemplo, la figura de Abraham Zacuto, astrónomo salmantino de gran importancia. Hacia la dé-

debe apoyarse, para Vicente García, en “las actuaciones cada vez más integristas del poder político y religioso cristiano contra musulmanes y judíos”³⁹⁶.

Desde esta perspectiva, la radicalización de la postura “ortodoxa” cristiana (que culminaría, finalmente, en la expulsión de judíos y musulmanes del territorio hispano) lleva implícita la renuncia al estudio del contenido hermético o esotérico de la astrología, en tanto tema asociado a las culturas semitas. Vicente García encuentra un caso particular en el cual su hipótesis se ve convalidada: la redacción del código segoviano de 1428, que incluye sólo la octava parte del *Libro conplido* de Abel Ragel (dedicado a la astrología de las revoluciones) y omite aquellos libros que conciernen a las cuestiones de astrología de interrogaciones, de elecciones y de astrología judiciaria en general³⁹⁷.

Desde el ámbito de las letras, dicho autor estudia cómo los poetas mismos reflejan una imagen cada vez más conservadora hacia la astrología judiciaria, conforme se van agudizando los enfrentamientos con las comunidades judía y musulmana³⁹⁸. El autor observa, en este sentido, el modo en que los poetas alegóricos del siglo XV retornan a los planteos del primer Mester de Clerecía, que reprobaban la astrología adivinatoria de raíz arábigo-judía sin concesión alguna, relacionando la adivinación astral con la nefasta intervención diabólica³⁹⁹. Se regresa, pues, en los albores de la Modernidad, “a los pilares que sobre el asunto habían fundado los Santos Padres e incluso, en algunos aspectos, se retrocede respecto a la apertura que había significado la actitud de Santo Tomás de Aquino”⁴⁰⁰.

Veamos algunos ejemplos. En *El libro de Alexandre*, en *El libro de Apolonio*, en las obras de Berceo y en el *Poema de Fernán González* la astrología, demonizada, aparece ligada al enemigo moro o judío⁴⁰¹. En dichos poemas, la clase de los infanzones y el clero son presentados, por

cada de 1460, a su vez, se dota a la Universidad de Salamanca, por vez primera, de una cátedra de astrología (VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, p. 108).

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 116.

³⁹⁷ *Ibid.*, pp. 117-120.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 122. Cabe mencionar, no obstante, que los mudéjares fueron menos afectados por la creciente tensión religiosa que los judíos. El número de mudéjares era insignificante en Castilla y los judíos, en cambio, eran numerosos, vivían en los centros urbanos y eran más vulnerables —como indica Kamen— a los brotes de violencia (KAMEN, HENRY, *op. cit.*, p. 13).

³⁹⁹ La literatura romance del siglo XIII apenas se había hecho eco de las traducciones y contactos interculturales ligados con el saber astrológico. El Mester de Clerecía, en efecto, deja aflorar en esa época una postura clerical fuertemente conservadora en lo que concierne a las prácticas de astrología: relaciona a estas últimas con los judíos, los musulmanes y la intervención del diablo (VICENTE GARCÍA, L. M., pp. 125-126).

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 123.

⁴⁰¹ *Ibid.*, pp. 126-127. Citamos, a modo de ejemplo, un pasaje del *Poema de Fernán González*: “Los moros, bien sabedes, que se guían por estrellas,/ Non se guían por Dios, que se guían por ellas;/ Otro criador nuevo han fecho d’ellas,/ Diz que por ellas ven muchas maravellas./ Ha y otros que saben muchos encantamientos,/ Fazen muy malos gestos con sus espiramientos,/ De revolver las nuves e revolver los vientos/ Muestra les el diablo estos entendimien-

el contrario, como los pilares imprescindibles del orden cristiano y feudal, como los encargados de llevar a cabo la Reconquista y de garantizar –por medio de un fiel vasallaje a Dios y a su gran Intercesora– la salvación de la sociedad cristiana.

Ahora bien, ya en el siglo XIV, se torna posible notar en la literatura –incluso en las obras tardías del Mester de Clerecía (como el *Libro del buen amor*)– “los efectos de mestizaje y apertura de visión que facilitaba la intensa labor traductora y enciclopédica llevaba a cabo durante los siglos XII y XIII”⁴⁰². Las obras literarias muestran una asimilación fuerte, en la sociedad castellana, de los saberes incorporados anteriormente por el *scriptorium* alfonsí: como indica Vicente García, “ahora la astrología ya no es un asunto de los enemigos musulmanes y judíos en alianza con el diablo, sino un arte-ciencia inquietante que invita al Arcipreste de Hita a reflexionar sobre el destino, el libre albedrío y la contradictoria naturaleza del ser humano”⁴⁰³. La obra del Arcipreste –en contraste con las posturas más intransigentes sostenidas por la Iglesia, como aquella de San Agustín– incluye, por ejemplo, la historia del rey Alcaraz, un relato que busca convencer al lector de la veracidad de la astrología: ante dicho monarca se presentan cinco astrólogos distintos y cada uno de ellos formula un pronóstico diferente para la vida del príncipe recién nacido. Si bien el rey castiga a los astrólogos por no coincidir en sus vaticinios, acaba verificando que todos ellos tenían razón: el príncipe moriría, finalmente, a raíz de cinco accidentes distintos, coincidentes con los pronósticos de los astrólogos⁴⁰⁴.

El Arcipreste intenta combinar satisfactoriamente la astrología y la doctrina cristiana postulando una analogía entre los conocimientos astrológicos y un fuero medieval que el Señor del mundo otorga a sus vasallos para que sepan cómo regirse⁴⁰⁵. El gobierno de Dios sobre el mundo, mediante esta suerte de “fueros”, aparece como un ejercicio mediato. Entre los intercesores cabría incluir no solo a los astros sino también a los ángeles, los demonios e, incluso a la Iglesia que, con sus preceptos y principios, representa en la Tierra al reino celestial. Por otro lado, el Arcipreste de Hita salvaguarda el libre albedrío afirmando que, pese a que el fuero de la astrología po-

tos./ Ayuntan los diablos con sus conjuramientos,/ Aliegan se con ellos e fazen sus conventos,/ Dizen de los pasados todos sus fallimientos,/ Todos fazen conçejo los falsos carbonientos./ Algun moro astroso que sabe encantar/ Fizo aquel diablo en sierpe figurar/ Por amor que podiese a vos mal espantar” (cc. 475d-476).

⁴⁰² *Ibid.*, p. 128.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 129.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 132. La historia del rey Alcaraz resulta incompatible con los planteos de Agustín de Hipona. Éste criticaba fuertemente las múltiples lecturas que los astrólogos podían hacer de una misma carta, subrayando, a partir de ello, la subjetividad y la imprecisión de la ciencia astral. Por el contrario, el Arcipreste de Hita –si bien postula la doctrina cristiana del libre albedrío y de la responsabilidad del hombre sobre sus acciones– defiende la posible certeza de los juicios astrológicos, incluso discordantes, al utilizar el ejemplo del monarca Alcaraz.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 135. Aclaran, desde luego, que el poder de la divinidad para modificar el fuero de la astrología es ampliamente mayor que el de cualquier señor feudal para cambiar los suyos.

see leyes intrínsecas, en el caso del hombre tales leyes se ven restringidas por la religión y la moral, que tienen también sus propias normas. En conclusión, si bien se resuelve, en la obra misma, el conflicto planteado entre determinismo astral y cristianismo, sorprende –indica Vicente García– “que el Arcipreste resuelva ese conflicto todavía en la línea de Alfonso X; es decir, aceptando la astrología adivinatoria o judiciaria”⁴⁰⁶.

Ahora bien, en el siglo XV –prosigue el autor– el tema astrológico cambia de rumbo en la literatura romance. Su presencia aparece ligada, en esta nueva etapa, exclusivamente al uso estético del cañamazo de símbolos y arquetipos astrológicos, sobre todo con fines políticos y propagandísticos. Tales arquetipos, cabe mencionar, son vaciados del contenido estrictamente astrológico, son adaptados aun más fuertemente que otrora a la renovada ortodoxia religiosa y son aislados plenamente de los sistemas de pensamiento que originalmente los enmarcaron. Las “cartas astrológicas” resultantes, no son fruto, por lo tanto, de técnicas efectivas de observación y medición de los fenómenos astrales sino, simplemente, de lo que Vicente García denomina ‘astrología retórica’. La astrología judiciaria queda, de este modo, desterrada de la literatura y los *dezires* castellanos del siglo XV utilizan la simbología astral, simplemente, para edificar las virtudes de patrocinadores y mecenas. Los “zodíacos a la carta”, en este sentido, proliferan en la época⁴⁰⁷.

Por otra parte, los *dezires* del siglo XV –salvo excepciones, como *El decir al nacimiento de Juan II* de Imperial– recuperan la imagen del judío y el musulmán como enemigos de la cristiandad. Fray Diego de Valencia, en un poema que responde críticamente al *dezir* de Francisco Imperial, relaciona la astrología nuevamente con los musulmanes, critica la excesiva importancia que Imperial –por su gusto “italianizante”– concede a los arquetipos astrológicos y explicita la crítica a la astrología judiciaria, ausente en el poema de Imperial. En palabras de Vicente García, “para Valencia ya no existe posibilidad de ser como Alfonso X, no hay nada que aprender del enemigo, pues a través de su cultura entran las artes mágicas entre las que se cuenta la astrolo-

⁴⁰⁶ *Ibid.*, pp. 135-137.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 151. Es Francisco Imperial quien –de acuerdo con Vicente García– reinventa en Castilla el género clásico del *genethliacon* (subgénero literario perteneciente a la rama encomiástica de la retórica). Al hacerlo, carga fuertemente de contenido propagandístico su producción poética, de un modo que recuerda a la *Astrología* de Manilio. El *genethliacon*, destinado a elogiar el nacimiento de un personaje de importancia, recurrirá, de allí en adelante, al uso literario, libre y simbólico, de las imágenes astrológicas y la jerigonza estelar. Por ejemplo, en el *Laberinto de fortuna* de Mena, ya mencionado en el primer capítulo, la condena de la astrología aparece de modo claro a través del personaje de la Providencia (vs. 1025-1032) pero, no obstante, el poeta no deja de recurrir a la astrología de modo simbólico y con clara connotación propagandística: al identificar a Juan II con Júpiter, por ejemplo, utiliza una imagen astrológica idónea para representar a un hombre poderoso (*Ibid.*, p. 191). Esta forma de apropiación de los arquetipos astrológicos se apoya en la tradición platónica y neoplatónica: sobre todo a través del *Timeo* de Platón y de las reflexiones de Plotino (y, particularmente, de su concepción de los cuerpos celestes como signos, y no causas, de los sucesos mundanos) los poetas dicen “leer” en las estrellas los signos que ilustran el acaecer terrestre, planteando una correspondencia estrecha entre microcosmos y macrocosmos (*Ibid.*, p. 155).

gía”⁴⁰⁸. Vemos, pues, que el recelo hacia la astrología, por parte de quienes se presentan como los portavoces de la doctrina cristiana, parece ir *in crescendo* en el Cuatrocientos:

Como en el antiguo mester de clerecía, la voz clerical sigue asociando astrología con el Islam y a ambos los trata como al enemigo, aunque no deja de hacer algún uso de las figuras de decir que son los planetas, pero criticando cualquier creencia en el influjo real de los planetas sobre los destinos humanos y el consiguiente estudio de la astrología como ciencia. Esa será la postura general de los autores de *dezires* alegóricos castellanos, entroncando con la vieja postura clerical que se enraíza en la patrística y atraviesa la Edad Media, con concesiones escasas⁴⁰⁹.

Así pues, podemos afirmar, a partir de la literatura, que la postura cristiana hacia la astrología intenta desprenderse fuertemente, en el siglo XV, de la herencia oculta o hermética y —como indica el Vicente García— “se decanta por lo que se entendía desde las primeras definiciones de San Isidoro por la astrología natural o astronomía, de carácter práctico, para establecer calendarios y predecir condiciones meteorológicas”⁴¹⁰. La adivinación basada en los astros vuelve a ser representada, en la literatura del siglo XV, como una práctica ligada al diablo y a los enemigos terrenos de la cristiandad.

Si bien los criterios establecidos por Lope de Barrientos encuentran, en este sentido, cierta correspondencia en la obra de sus contemporáneos literatos, lo cierto es que, tal como hemos visto en el capítulo anterior, el obispo de Cuenca desconfía de los poetas y no los considera consejeros reales dignos de fe. La “cristianización” más rigurosa de la astrología en la literatura del Cuatrocientos no resulta suficiente, para el alto clero, a la hora de condenar la astrología judicial de modo claro y concluyente (la crítica de Diego de Valencia a Imperial puede ser leída en esta misma clave). Dicha centuria, en efecto, auspicia de marco para la propagación de un acentuado temor entre los jefes de la Iglesia cristiana occidental hacia ciertas prácticas consideradas ilícitas (como la adivinación astrológica) y un énfasis en la demonización de su actuación y eventual eficacia. Como indica Michael Bailey:

In the century prior to the eruption of Protestantism, reformist impulses already animated many clerical authorities, feeding increased concern about proper religiosity, lay piety, and putative superstition. A number of these authorities became particularly troubled by the common spells, charms, healing rites, and other

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 184.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 182.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 121.

*simple ritualized acts widely used by laypeople and also by many clerics. Fearing that these rites entailed at least tacit invocations of demons, authorities judged them to be erroneous and therefore superstitious*⁴¹¹.

Así pues, no sólo en Castilla sino también en otros sitios de Europa occidental recrudece el deseo de la Iglesia de reformar la piedad laica y erradicar de la sociedad cristiana aquellas prácticas sospechosas de herejía o de idolatría. Las condenas de 1398 son un ejemplo de ello y, asimismo, los tratados anti-mágicos que comienzan a proliferar en los albores del Cuatrocientos (como, por ejemplo las mencionadas obras de Gerson y de Pignon).

Podríamos decir, por lo tanto, que la tendencia general que Vicente García describe para el siglo XV castellano en relación con la astrología y la adivinación podría ser encontrada, probablemente, en reinos europeos vecinos. No obstante, el nacimiento del discurso antisupersticioso (y, más ampliamente, del discurso demonológico) en cada sitio de la Europa tardomedieval y tempranomoderna debe ser estudiado en su particularidad. Si bien podríamos hallar múltiples denominadores comunes, cabe estudiar los discursos en cuestión en sus ámbitos específicos de producción puesto que, todos ellos, nacen de vivas polémicas socio-políticas, se imbrican con realidades materiales e intervienen en la construcción del mundo en el que se hallan inmersos.

En el caso castellano que aquí nos ocupa, el discurso teológico que condena la astrología judiciaria –tal como hemos visto– recupera el providencialismo agustiniano, recurre a ciertos argumentos reprobatorios ya analizados y liga dichos saberes a las minorías presentes en la península. Tal es la postura hegemónica al respecto. No obstante, cabe decir, en absoluto permanece indiscutida: Enrique de Villena y su *Tratado de astrología* es testimonio de ello. El marqués sostiene, en dicha obra, una visión de la ciencia de los astros que –contemporánea a la postulada por Barrientos– resultaría claramente refutable de acuerdo con los criterios del obispo de Cuenca:

...a esto dezimos que [la astrología] se parte en dos partes, conviene saber, en astrología, que trata del movimiento de todos los çielos, juzgando los temporales antes que vengan; et de aquésta non es duda. La otra es de elecciones; et aquésta es más sutil e mala de aver. Et sobre aquésta es opinión si la podemos usar sin pecado o non. Et por aquesta parte son conoçidos los nascimientos de los omnes e los morbos epidimios, guerras e muertes de los reyes, e otras muchas cosas, segúnt la sciencia lo espone, lo cual reprobaban algunos doctores de sancta Iglesia. Et, por ende, quiero aquí rezar los dezires de cada uno de los doctores, e los entendidos escojan lo mejor que Dios les diere a entender⁴¹².

⁴¹¹ BAILEY, MICHAEL, "The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early Modern European Witchcraft Literature", *American Historical Review*, 111:2, 2006, p. 384.

⁴¹² VILLENA, ENRIQUE DE, "Tratado de astrología", en *Obras completas I*, Madrid: Turner, 1994, p. 418.

Si bien Enrique de Villena salvaguarda el libre albedrío del hombre y se muestra preocupado por los dogmas de la Iglesia, sostiene, simultáneamente, que la astrología “de elecciones” (en la que incluye, por ejemplo, el estudio de los nacimientos) no es reprobable sino que, por el contrario, es materia de opinión. Para el marqués, ‘opinión’ es toda “cosa que tiene muchas vías por do se puede deffender, e cada uno sigue su entendimiento” (en oposición a la “seta”, que “es toda cosa que se desvía totalmente de las ordenanças de sancta Iglesia, ansí como los moros”)⁴¹³. Desde este punto de vista, la defensa de la astrología, dado que puede ser fundamentada mediante pruebas y razones, no constituye un pensamiento herético. Asimismo, Villena se esfuerza por demostrar —citando pasajes escriturarios y autoridades de la Iglesia— que fue Dios mismo quien enseñó la ciencia de las estrellas a los antiguos padres y no el demonio. Critica, pues, la demonización de la astrología enarbolada por los reprobadores de supersticiones: “...paresçe, segúnt lo sobredicho, que aquesta sciencia fue dada por Dios e non por el diablo, como algunos dizen; et que usar bien d’ella es virtud e graçia señalada que Dios da a la criatura”⁴¹⁴.

La polémica en torno a las estrellas, aún vívidamente presente en Castilla, no puede eludir, por lo tanto, la pluma de los teólogos y hombres de Iglesia (quienes son, incluso, los que probablemente la inflaman). El énfasis en la astrología natural reinante en la literatura va acompañado, ciertamente, de una reprobación activa y explícita de todo aquello que no se adecua a los criterios de la renovada ortodoxia. El interés por recuperar y estimular los conocimientos astronómicos tiene como contracara, en este sentido, el tenaz propósito —por parte de los representantes del poder político y religioso— de reprobar las prácticas astrológicas adivinatorias. Dicha reprobación requiere el trazo de una frontera clara entre lo lícito y lo ilícito en relación con los astros (frontera que, históricamente, había variado, oscilando de una postura más rigurosa a una más laxa e incluyente, para volver, en el siglo XV, a restringirse una vez más). Los teólogos y hombres de Iglesia, voceros de una ortodoxia que se presenta como preexistente en todos sus aspectos, son responsables, en última instancia, de llevar a cabo dicha misión. Son los encargados de indagar, discernir y argumentar sobre la materia, con la finalidad de determinar —y, luego, propagar—, con el aval de la Iglesia, el veredicto final. Son tareas, todas ellas, que realiza Barrientos en la Castilla de mediados del siglo XV, tal como hemos visto.

No faltan clérigos y frailes que, al igual que el obispo de Cuenca, discurren sobre la materia en la época que nos ocupa. El capellán del rey Juan II, Alfonso Martínez de Toledo, el obispo

⁴¹³ *Ibid.* p. 418. Villena defiende la libre voluntad humana, por ejemplo, cuando afirma que “pecado nin virtud non le aviene [a los hombres] por parte de los planetas e signos, ca todo cae en su deliberación” (*Ibid.*, p. 423).

⁴¹⁴ *Ibid.* p. 423.

judeoconverso Alfonso de Cartagena, Alfonso de la Torre y el agustino Martín de Córdoba, entre otros, tal como vimos en el capítulo anterior, afirman la independencia de la voluntad humana y el gobierno de la Providencia divina frente a la amenaza de la astrología judiciaria⁴¹⁵. Por ejemplo, aun en un registro discursivo muy distinto del utilizado por Lope de Barrientos, el *Corbacho* de Martínez de Toledo brinda un mensaje doctrinal muy semejante al propuesto por los tratados anti-mágicos del conuense. Sostiene Martínez de Toledo:

Sólo Dios es que todas las cosas ordena e faze. A su mando conviene que anden asý planetas como sygnos, como todo quanto en el mundo ay, asý ynferior como superior, asý mundanal como sobrecelestial, pues, para probar que sobre el ome non ay fado nin sygno, nin planeta, que de necesidad le costringa a ser malo nin bueno, synón sólo su franco arbitrio. Esto quanto a la causa formal e fecha; pero quanto a la eficiente e principal, que es Dios, Él es el que ha de preservar o matar, o fazer luengamente bevir o brevemente morir, o ser rico o pobre⁴¹⁶.

La renovada ortodoxia del siglo XV hispano, fuertemente providencialista, se ve nutrida tanto por el discurso de Barrientos cuanto por el de Martínez de Toledo: “vee aquí cómo doquier que vamos, que quiera que digamos, non podemos salir del poderío de Dios”⁴¹⁷.

Ahora bien, ¿en qué medida el discurso reprobador de supersticiones de Lope de Barrientos da cuenta de las crecientes tensiones con los judíos y mozárabes, motivo postulado por Vicente García como posible explicación del “giro” respecto de la astrología –y de las artes ocultas en general– producido a lo largo del siglo XV?

En primer lugar, el obispo de Cuenca parece formar parte de la empresa de destrucción o condena de ciertos libros anteriormente alabados por Alfonso X y, por el contrario, anatemizados en su época. Sin duda existía un lazo semántico, evidente para los contemporáneos, entre el con-

⁴¹⁵ DÍAZ JIMENO, F., *op. cit.*, pp. 28-35. Martín de Córdoba, por ejemplo, sostiene que, si bien “el cielo puede dar inclinaciones al ánima por la disposición del cuerpo”, “siempre el arbitrio queda libre e franco de resistir, si quiere, a tales malos deseos, así conteece non sólo por la costelación, mas por la complexión; onde otras inclinaciones han los colóricos, otras los flemáticos, etc. Enpero cada uno destos ha libertad de resistir” (MARTÍN DE CÓRDOBA, *op. cit.*, libro I, Cap. VI, p. 13). Por su parte, Martínez de Toledo –si bien dedica la tercera parte del *Arcipreste de Talavera* o *Corbacho* a “las complisyonas de los onbres” para demostrar que el ser humano, en tanto microcosmos, está realmente sometido a la influencia de los signos y planetas, de acuerdo con las convenciones ptolemaicas– en la cuarta parte del *Corbacho* desapruaba “la común materia de fablar de los fados, ventura, fortuna, signos, e planetas, reprobada por la santa madre Yglesia” (MARTÍNEZ DE TOLEDO, A., *op. cit.*, pp. 41-42) De acuerdo con Vicente García, la tercera parte (que le recuerda al hombre los peligros de seguir la inclinación natural del cuerpo) y la cuarta sección (que brinda la solución final, ponderando el libre arbitrio y el ordenamiento divino) reproducen respectivamente la distinción isidoriana entre astrología natural y supersticiosa: la tercera dedicada a exponer los principios de la astrología natural; la cuarta dedicada a denostar la astrología supersticiosa o judiciaria (Cf. VICENTE GARCÍA, L. M., *op. cit.*, pp. 134-145).

⁴¹⁶ MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *op. cit.*, p. 246.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 231.

tenido de dichos libros censurados y el saber y la tradición judía⁴¹⁸. Por ejemplo, Lope de Barrientos, al relatar el origen legendario del arte mágica, “sçiençia reprovuada”, hace referencia a las enseñanzas que el ángel Raziel, guardián del paraíso terrenal, le habría transmitido a un hijo de Adán. Agrega, luego, que tales enseñanzas han sido volcadas en un libro llamado *Raziel*, que es, justamente, un compendio de magia astral judía⁴¹⁹. Éste es uno de los libros que, según parece, pertenecían a la biblioteca de Enrique de Villena que Juan II ordena quemar a Lope de Barrientos en 1434, tras la muerte de su propietario. Relata el obispo:

E de aquesta dotrina afirman que uvo nascimiento aquel libro que se llama Raziel, por quanto llamaua así al ángel guardador del paraíso que está arte enseñó al fijo de Adam. Pero algunos otros de los dichos autores d'esta sçiençia dizen que non es aquel ángel el que enseñó al fijo de Adam, saluo otro espíritu que encontró al dicho fijo de Adam quando boluía del paraíso terrenal, el qual dizen que dió este libro al fijo de Adam e después de allí se multiplicó por el mundo. Este libro es aquel que después de la muerte de don Enrique, tú commo rey christianíssimo, mandaste a mí, tu sieruo e fechora, que lo quemase a bueltas de otros muchos, lo qual yo puse en execución en presençia de algunos de tus seruidores, en lo qual, asý commo en otras cosas muchas, paresció e paresçe la grand deuoción que tu señoría siempre ouo a la religión christiana, e puesto que aquesto fue e es de loar⁴²⁰.

El libro de *Raziel* y otras obras que Barrientos menciona en su tratado (como el *Libro de los experimentos*, la *Clavícula de Salomón* o el *Arte Notoria*) se hallaban ligados, sin duda, al saber hermético. Don Lope señala que las enseñanzas contenidas en aquel libro son ineficaces y afirma que “algunos onbres malinosos inuencionaron las tales ficçiones para se mostrar diuinos o sabios de las cosas advenideras”⁴²¹. Agrega que “en el dicho libro *Raziel* se contienen muchas oraciones devotas pero están mezcladas con otras muchas cosas sacrílegas e reprouadas en la Sacra Escritura. Este libro –prosigue– es más multiplicado en las partes de España que en otras partes

⁴¹⁸ En el discurso de Enrique de Villena, por ejemplo, hombre famoso en la época por su profundo interés en las artes mágicas, abundan las referencias a la magia y la hechicería judías. En su *Tratado del Aojamiento* (o *Fascinología*), el marqués menciona la existencia de numerosas fórmulas mágicas cuya autoría se atribuía a rabinos judíos (CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, p. 81). La relación que se establecía entre los judíos y judeoconversos españoles y la magia y la hechicería, como indica el mismo autor, queda constatada, luego, por la presencia notable de judeoconversos en los procesos inquisitoriales de hechicería de fines del siglo XV y principios del XVI. En tales procesos, aparecen frecuentemente referencias a manuscritos hebreos de experimentos y prácticas mágicas (*Ibid.*, p. 52).

⁴¹⁹ García Avilés afirma que el título *Liber Razielis* encabeza una obra inédita que es atribuida, en su prólogo mismo, a Alfonso X. Se trata de un compendio de magia astral judía en el cual las invocaciones a los ángeles cumplen un papel primordial. La versión castellana del *Liber Razielis* se ha perdido, pero la autoría de Alfonso “el Sabio”, como promotor del compendio, queda testimoniada tanto en manuscritos hebreos tardíos cuanto en los vestigios del *Liber Razielis* que se hallan en otras obras del *scriptorium* alfonsí, como en el *Libro de astromagia* y el *Libro de las formas et de las ymágenes* (GARCÍA AVILÉS, ALEJANDRO, “Alfonso X y el *Liber Razielis*”, *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIV, 1997, pp. 23, 31).

⁴²⁰ *Tractado de la adivinança*, pp. 115-116.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 118.

del mundo”⁴²². Esta mezcla, en territorio hispano, entre “lo devoto” y “lo sacrilego”, en un producto cultural asociado a lo judaico (el *Libro de Raziel*) y el rol del teólogo construido al respecto (encargado de discernir entre ambos elementos “para defensión de la fee e de la religión christiana”) resultan elementos del discurso de Barrientos notablemente reveladores, tal como intentaremos demostrar más adelante.

No obstante lo dicho sobre el libro *Raziel*, el obispo de Cuenca probablemente conserva dicha obra (entre otras) de la biblioteca de Villena. Si salva tales ejemplares de las llamas, no obstante, no es —aclara el obispo— sino con el fin de demostrar que “non tienen fundamento alguno sobre razón natural, e menos sobre razón theoloyal”. Lope de Barrientos justifica explícitamente haber engrosado sus propios estantes con los libros mágicos de Enrique de Villena con el siguiente argumento:

Pero por otro respecto en alguna manera es bueno guardar los dichos libros tanto que estouiesen en guarda e poder de buenas personas fiables, tales que non vsasen d’ellos, saluo que los guardasen a fin que en algund tiempo podrían aprouechar a los sabios leer en los tales libros, para defensión de la fee e de la religión christiana e para confusión de los ydólatras e nigrománticos⁴²³.

La amplia difusión de este tipo de obras en territorio hispano, aludida por Barrientos mismo, se relaciona estrechamente con la presencia de judíos y árabes en los centros políticos y en las usinas de conocimiento más importantes de España (Toledo, Sevilla, Córdoba, Salamanca) en los últimos siglos bajomedievales y aún en el siglo XV⁴²⁴. No obstante, la conciliación otrora promovida por el rey Sabio entre el saber de las distintas religiones se torna imposible en la Castilla del Cuatrocientos: dicho saber atenta, visto con los ojos del siglo XV, contra la ortodoxia cristiana y, también, contra el orden político constituido.

Ahora bien, los judíos eran quienes mayormente se ocupaban, hasta el momento, del estudio de las estrellas (como también de la medicina y ciencias afines) y, sin embargo, Barrientos no menciona la cuestión judía en sus tratados antisupersticiosos de modo explícito. Sí se ocupa, no obstante, de reprobar libros y saberes usualmente relacionados en la época con el pueblo judaico:

⁴²² *Ibid.*, p. 117.

⁴²³ *Ibid.*, p. 116.

⁴²⁴ “Since learned magic of all sorts required training and education, not just in the immediate art but also in underlying principles of mathematics, physics, or astronomy, these varieties of magical activity tended to center around schools and universities. Because these arts often required significant economic resources to equip astronomical observatories or alchemical laboratories, and to allow the uninterrupted work demanded by complex alchemical experiments or detailed astrological observations, they just as often centered on political courts” (BAILEY, M., *Magic and Superstition...*, p. 96).

los judíos eran considerados, en efecto, expertos en quiromancia, oniromancia, bibliomancia, astrología y otras tantas artes (prácticas reprobadas, todas ellas, por el dominico de Cuenca)⁴²⁵.

Por otra parte, la expurgación que ejerce el obispo conquense sobre las obras del anaquele de Villena por orden real responde a un interés por censurar la imagen de una figura, el marqués don Enrique, afamada por su interés en la astrología judiciaria y las artes ocultas en general. La reprimenda que cae sobre este noble –elogiado, por el contrario, por Mena y Santillana– deja en claro que, si bien la poesía alegórica del siglo XV se halla notablemente cristianizada, la vara con que la Iglesia mide “lo supersticioso”, como hemos dicho, es aun mucho más severa que la vara de los vates.

Por otro lado, Gascón Vera ha considerado de modo categórico (osada hipótesis, discutida por ejemplo por Jeremy Lawrance) la quema de los libros del marqués de Villena como una maniobra concluyentemente política y antisemita⁴²⁶. La autora resalta que “en las obras de Villena abundan las referencias a los libros de la ley y filosofía judía y que menciona gran cantidad de nombres hebreos”, que el marqués manifiesta “simpatía y amistad hacia judíos y conversos”, que “muestra tolerancia hacia la ley judaica” e, incluso, “acepta el poder mágico de la lengua judía”⁴²⁷. Elena Gascón Vera sugiere, pues, que el pequeño auto de fe *post mortem* de los libros de Villena es resultado de una drástica decisión de carácter político: “la verdadera razón –afirma– hay que verla en una necesidad política, maquinada, posiblemente, por don Álvaro de Luna”⁴²⁸.

Sea como fuere, la cúpula del poder político-eclesiástico castellano en la época que nos ocupa se encuentra inmersa en, y preocupada por, una cultura empapada por ciertas creencias y prácticas mágicas y astrológicas relacionadas, en gran medida, con las culturas arábica y judía. Asimismo, los hombres de Iglesia se hallan, en la Castilla del Cuatrocientos, en constante convivencia (o, al menos, coexistencia) con quienes, a sus ojos, han vehiculizado hacia Occidente no solo conocimientos naturales sino también dichas artes mágicas reprobables (es decir, con judíos y mozárabes). Así las cosas, los debates teológicos y morales relativos a tales saberes no pueden sino encontrarse imbricados con las tensiones político-sociales –crecientes en el reino– respecto de las minorías religiosas. De hecho, Lope de Barrientos, inmerso en esta coyuntura, se preocupa

⁴²⁵ Sobre las técnicas adivinatorias hebreas ligadas a las artes mencionadas, cf. CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, pp. 64-73.

⁴²⁶ GASCÓN VERA, ELENA, “La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemita”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 56:4 (1979: Oct.), pp. 317-324. Cf. LAWRENCE, JEREMY, “Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media”, *Atalaya* 2 (1991), p. 139.

⁴²⁷ *Ibid.*, pp. 318-319.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 322.

tanto por la reprobación de las supersticiones adivinatorias cuanto por el acuciante problema judío y, sobre todo, judeoconverso.

1449: REBELIÓN Y CONTROVERSIA, JUDAÍSMO “DE FECHO” Y SUPERSTICIÓN

En 1449 –poco antes, según se estima, de la redacción de los tratados anti-mágicos del obispo conquesense– acontece un suceso de suma importancia en Castilla: se produce la sublevación anticonversa en Toledo (“mitad revuelta social, mitad revuelta política”), desencadenada por la presión impositiva decretada sobre dicha ciudad por Álvaro de Luna⁴²⁹. Éste, en nombre del monarca, pretende arrancar de la población toledana un millón de maravedíes en concepto de empréstito, con el fin de conseguir los medios económicos necesarios para enfrentar la endémica rebeldía nobiliaria del reino. En este contexto, “por primera vez en España –indica Delumeau– un cuerpo municipal, apoyándose en el «derecho canónico y en el derecho civil» y en la enumeración de toda suerte de crímenes y de herejías cometidos por los cristianos nuevos, decide que, de ahora en adelante, éstos [los conversos] serán reputados indignos de ocupar cargos privados o públicos en Toledo y en su jurisdicción. De este modo nace –según dicho autor– el primero cronológicamente, de los estatutos españoles de «limpieza de sangre»”⁴³⁰. Esta primera revuelta contra los conversos (vistos como socios del poder real) genera una verdadera guerra intestina y un acalorado debate doctrinal y político en territorio hispano, orientado sobre todo a redefinir la condición de los judíos y los “nuevos cristianos” dentro del reino de Castilla⁴³¹.

Lope de Barrientos intervendrá en este suceso que, a nuestros ojos, cabe definir como un verdadero **acontecimiento**, de acuerdo al modo en que Foucault define el concepto: “no es una decisión, un tratado, un reino o una batalla. Es una relación de fuerzas que se invierte, un poder que se confisca, un vocabulario recuperado y vuelto contra los que lo utilizan, una dominación

⁴²⁹ CONTRERAS, JAIME, *op. cit.*, p. 461. Monsalvo Antón conjuga tres conflictos asociados para mejor comprender los sucesos de 1449: se refiere, en primer lugar, a una insurrección popular de carácter antifiscal (en este sentido, la insurrección es vista como una revuelta social); en segundo lugar, habla de una rebeldía antimonárquica (desde esta perspectiva, la insurrección puede ser interpretada como una rebelión política) y, finalmente, incorpora el carácter anti-converso de la revuelta, que supo conjugar ataques populares y elaboraciones teóricas en detrimento de los conversos (MONSALVO ANTÓN, J.M^º, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI, 1985, pp. 301-302).

⁴³⁰ DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 462.

⁴³¹ “This was the first time in Spanish history that any such attack on conversos erupted into real war” (ROTH, NORMAN, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison: University of Wisconsin Press, 1995, p 89). Respecto del debate mencionado, cf. NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, “La gran controversia” (pp. 317-647).

que se debilita y otra que surge disfrazada”⁴³². Un acontecimiento se produce dentro de cierto estado de cosas en el cual el enfrentamiento entre fuerzas, entre quienes pugnan por el poder, se vuelve protagonista. Un acontecimiento, indica García Fanlo, “hace irrumpir una nueva configuración en las relaciones de fuerzas”, “muestra la heterogeneidad de lo que imaginábamos homogéneo”, “hace surgir divisiones irreconciliables de lo que se pensaba unido” (en este caso, la cristiandad)⁴³³. Un acontecimiento, si bien abre el camino para el cambio y la transformación social, si bien satura la red de relaciones de poder hasta el momento existentes, “puede ser ocluido, obturando la ruptura de la red de poder en términos de reconfiguración del orden social”⁴³⁴. Esto es lo que, según creemos, sucede en la Castilla de mediados del siglo XV: si bien se mantiene la estructura del orden social, se produce –o comienza a producirse– un cambio o una reforma de las reglas y procedimientos de formación de la verdad; si bien se reproducen las relaciones de poder tradicionales, éstas se reestructuran y comienzan a apoyarse sobre nuevos cimientos. Veremos, en lo sucesivo (y retomaremos este tema en el siguiente capítulo), en qué medida el acontecimiento toledano nos permite postular cierta reconfiguración de las relaciones de saber-poder en territorio castellano y en qué sentido podemos ligar dicho acontecimiento a la emergencia de un nuevo género discursivo en Castilla: aquel que se ocupa de reprobando supersticiones. El discurso de Barrientos, en efecto, parece comenzar a “recuperar el vocabulario” rebelde y reformulado, “volverlo contra quienes lo han utilizado”.

El Obispo de Cuenca redacta, en el marco del debate suscitado en 1449, un escrito titulado *Contra algunos cizañadores de la nación de los convertidos de Israel*. Elaborado en octubre de tal año, meses después de la promulgación de la “Sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento. Dicho escrito muestra –de acuerdo con la lectura de Álvarez López– “que se rompe la tolerancia entre las tres culturas, especialmente con los judíos”⁴³⁵. En rigor de verdad, la intolerancia hacia moros y judíos lejos está de encontrar su primer estallido con los episodios de 1449. En el caso de Barrientos en particular, la insistente incitación a un total apartamiento de los cristianos respecto de judíos y moros se manifiesta ya claramente en el sínodo conquense de 1446, donde el dominico aborda con gran detalle el problema en cuestión⁴³⁶. Atendiendo a la historia de Castilla en general, la intolerancia posee profundas raíces: señalemos, pues, algunos hitos de dicha historia.

⁴³² FOUCAULT, MICHEL, “Nietzsche, la Genealogie, l’Histoire”, en *Hommage a Jean Hyppolite*, París: PUF, 1971. Cito por la siguiente edición en castellano: *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona: Pre-Textos, 2004, p. 48.

⁴³³ GARCÍA FANLO, LUIS, “Sobre usos y aplicaciones del pensamiento de Michel Foucault en ciencias sociales”, *Revista Discurso y Argentinidad*, Año 2, Número 2, Buenos Aires, 2008, p. 7.

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ ÁLVAREZ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 57.

⁴³⁶ NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *op. cit.*, p. 508.

Como afirma Netanyahu, entre los siglos XI y XIII la judería castellana vivió “un período de establecimiento, rápido crecimiento y constante alza en estatus e influencia, con el apoyo de los reyes y los grandes, un período que se puede caracterizar como el más feliz de su larga historia en la península ibérica”⁴³⁷. Por el contrario, desde fines del siglo XIII —una vez que el tercer estado hubo logrado su representación en las Cortes de Castilla—, los judíos se vieron incesantemente atacados por las ciudades castellanas, que se embarcaron en una campaña vigorosa contra ellos. Pese a que los reyes los escudaron con excepcional determinación y —necesitados de sus servicios— siguieron casi en toda ocasión una política claramente pro-judía, sentimientos opuestos fueron germinando en la mayoría de la población de las ciudades. Dado que los judíos, “*servi regis*”, ocuparon cargos en consejos del gobierno, cumplieron funciones ligadas al suministro a los ejércitos y se encargaron, sobre todo, de las finanzas reales hasta el fin de su permanencia en España, siendo recaudadores de impuestos del rey en las áreas urbanas, las ciudades vieron en ellos “agentes del monarca que las trataban como objetos de explotación masiva”⁴³⁸.

La época más crítica para los judíos se inaugura en Castilla en torno del año 1350, no tanto a causa de la peste negra (que, podría pensarse, exacerba la conflictividad social) sino más bien en virtud del aprovechamiento político de la feroz actitud antijudía, reinante en gran parte de la sociedad castellana, a favor de la campaña propagandística de Enrique de Trastámara⁴³⁹. Este último denigraba al rey Pedro llamándolo “rey de los judíos” e, incluso, atribuyéndole sangre judía, con vistas de ganarse el apoyo de las masas urbanas en su camino al poder⁴⁴⁰. La proclamación de Enrique como rey fue acompañada, finalmente, de revueltas antijudías muy violentas. Si bien, una vez rey, Enrique —revirtiendo su actitud previa— adopta la tradicional política monárquica de defensa de los judíos, como indica Netanyahu, “ya no pudo deshacer lo que había hecho”⁴⁴¹: la segunda mitad del siglo XIV y las primeras décadas del siglo siguiente fueron escenario de un empeoramiento progresivo de la cuestión judía en la sociedad castellana. Los ya conocidos pogromos de 1391, con sus saqueos, asesinatos y conversiones forzadas, no son sino manifestación extrema del proceso descrito y “punto de no retorno en la decadencia del judaísmo hispano”⁴⁴².

⁴³⁷ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 58.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 60-65.

⁴³⁹ Cf. VALDEÓN BARUQUE, JULIO, *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid: Ámbito, 2000, p. 27 y ss. Respecto de la peste, afirma Valdeón Baruque que “en tierras del reino de Castilla no parece que los estragos de la peste se tradujeran en una explosión feroz de antijudaísmo”. Netanyahu agrega que “de todas las regiones de España, sólo Cataluña presencié asaltos a los judíos durante la peste” (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 84).

⁴⁴⁰ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 83 y ss.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 112.

⁴⁴² CONTRERAS, JAIME, *op. cit.*, p. 459.

Otro punto álgido del proceso son las campañas de conversión de judíos en territorio hispano de 1410-1414, célebres por la partición de Vicente Ferrer en ellas, por la condensación de los principios represivos y los móviles “conversionistas” del movimiento antijudío en las leyes de doña Catalina (Valladolid, 1412) y por el broche de oro obtenido en la llamada ‘Disputa de Tortosa’ de 1413-1414⁴⁴³.

Si bien la cuestión judía hunde sus raíces en el Medioevo (e, incluso, puede ser remontada al siglo VII en lo que refiere a Europa Occidental), es tan solo en el episodio de Toledo de 1449 cuando emerge con fuerza inédita el llamado “problema converso” (aunque, sin duda, esta explosión había comenzado a gestarse décadas atrás⁴⁴⁴). La población cristiano-nueva en Castilla había irrumpido como tal –es decir, en proporciones realmente significativas– luego de las conversiones masivas de 1391 y 1412. Desde entonces (sobre todo desde 1420), habían comenzado a penetrar en la sociedad castellana cristianovieja con avances sin duda notables⁴⁴⁵: la burocracia real durante el reinado de Juan II (es decir, el Consejo Real, la Real Tesorería, la Cancillería, el Tribunal Supremo, la Secretaría del rey) estuvo compuesta en gran medida por conversos. Logros semejantes generaron, pues, resquemores en ciertos sectores cristianoviejos de la población castellana: la resistencia a la competencia conversa se manifestó en distintos ámbitos sociales y políticos, siendo particularmente candente en el ámbito de las administraciones municipales, en la riña por el control de los cargos públicos⁴⁴⁶. Ahora bien, pese a que la presencia de los conversos

⁴⁴³ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 164 y ss. Respecto de las leyes de doña Catalina, Netanyahu afirma que su meta última “no consistía meramente en impedir el desarrollo de relaciones mutuas entre judíos y cristianos; verdaderamente formaba parte de una política más amplia que apuntaba a establecer una separación completa (...) de unos y otros” (*Ibid.* p. 173).

⁴⁴⁴ En los años previos al estallido, como indica Nirenberg, el problema converso venía agudizándose en territorio hispano: en 1433 la Reina María de Aragón promulga un decreto en favor de los conversos de Barcelona, en 1434 Alfonso de Aragón rechaza los intentos de imponer cortapisas a los neófitos en Calatayud, en 1436 los notarios de Barcelona protagonizan una iniciativa tendiente a prohibir el acceso de los conversos al cargo de notario, en 1437 el concejo de Lérida intenta arrebatar la licencia de corredor público a los conversos. Respecto del territorio castellano en particular, añade Nirenberg: “En Sevilla es posible que una rebelión antimonárquica contemplara el asesinato de la población conversa en 1433-34, y diez años más tarde, aún en pleno conflicto civil, el rey Juan II tuvo que dar instrucciones a las ciudades de su reino para que se tratara a los conversos como si fueran nacidos cristianos y se les permitiera desempeñar cualquier cargo honorable «de la república»” (NIRENBERG, DAVID, “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval”, *Edad Media*, 2000, pp. 53-54). Respecto de esta cédula real de 1444, cf. NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 262 y ss.

⁴⁴⁵ En 1419, Martín V emite una bula eximiendo a los judíos de gran parte de las restricciones que sobre ellos habían caído en razón de las leyes de 1412. La situación de los conversos, desde ya, se vio favorecida por la nueva situación. En Castilla, a su vez, la política pro-judía y pro-conversa de Juan II y su valido Álvaro de Luna fue notable (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, pp. 190, 193 y ss.).

⁴⁴⁶ “A los funcionarios conversos se les veía en las ciudades como usurpadores de puestos que pertenecían a las oligarquías, y como agentes del rey en su propósito de someterlas” (*Ibid.* p. 223).

como baluarte eficaz del poder monárquico en las ciudades no fue nunca bien recibida por las oligarquías locales, el estallido no se produce, tal como hemos dicho, hasta 1449⁴⁴⁷.

Lope de Barrientos, por su parte, se pronuncia respecto del problema converso –y con gran influencia sobre la coyuntura política⁴⁴⁸– tanto en la obra ya mencionada, *Contra algunos zizañadores...* (escrito basado en la *Instrucción* del relator, con pocas variaciones originales de Barrientos), cuanto en la *Respuesta a una duda*⁴⁴⁹. Este último escrito, que aborda la situación jurídica en que se encuentran los judíos convertidos al cristianismo en la Castilla de la época, responde a una duda planteada a Barrientos por su colaborador el bachiller Alfonso González de Toledo. Dicha demanda sirve de excusa para que el obispo de Cuenca defienda manifiestamente la integración de los conversos de origen semita (aunque no de los contumaces judíos) en la sociedad hispano-cristiana⁴⁵⁰. Afirmo Lope de Barrientos, citando las palabras del apóstol Pablo en su epístola a los Gálatas, capítulo tercero:

⁴⁴⁷ Netanyahu presenta los distintos factores que, a sus ojos, confluyeron para fraguar la particular coyuntura de 1449: malestares personales de Pero Sarmiento respecto del gobierno de Álvaro de Luna, un odio latente de las clases populares contra los conversos que pudo manifestarse finalmente en la rebelión (odio manipulado, a sus ojos, por los líderes de un estallido premeditado) y el empréstito exigido por el valido del rey, “la yesca que provoca la explosión” (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 272 y ss.).

⁴⁴⁸ Barrientos, pese a ser hombre fiel al rey Juan II, fue también consejero del príncipe Enrique cuando éste negoció con los toledanos, participando activa y físicamente de los episodios en cuestión y oficiando de emisario del príncipe ante los rebeldes. Cantera Montenegro sostiene, como prueba de la influencia política de Barrientos, que el bachiller García de Mora trata de hacer comprender al príncipe don Enrique “que ha sido engañado por el obispo Lope de Barrientos, quien le ha inducido a faltar a los juramentos y promesas que anteriormente había hecho por escrito a la ciudad de Toledo”. Sostiene pues que “se trata éste de un dato más que permite comprobar el importante papel político que jugó el obispo de Cuenca en la resolución de la revuelta toledana” (CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “El obispo Lope de Barrientos...”, p. 24).

⁴⁴⁹ Norman Roth resume los argumentos de la primera de las obras mencionadas: “*His defense, Contra algunos zizañadores de la nacion de los convertidos del pueblo de Israel, was addressed to the king. Barrientos condemned Sarmiento's henchman Marquillos as "another Haman" but noted that whereas Haman had attacked Jews, Marquillos attacked Christians (conversos). He raises the obvious objection that this persecution discourages others from converting and leads to "blasphemy" among those already converted, who say that it would have been better not to become Christians (...). From a moral-historical viewpoint, Barrientos argues (as does Torquemada) that the prophets and apostles were all Jews, and logically the latter would have been persecuted as conversos according to Marquillos' position. (...) Not only that, it would be a great dishonor to Christ himself to insult and abuse those of "that line of his holy humanity" (Jewish converts) by denying them offices and benefices within the Church. According to canon law, the Siete partidas, and the agreement of all Cortes, indeed, not only must Jewish converts not be "disdained", they must even be favored. (...) He further notes that many Christians are heretics; among the Basques and in Bohemia, for instance. (...) Remarkable also is another insight: since virtually all of the Jews in Visigothic Spain converted to Christianity, who among the Christians of Spain could be certain that he is not a descendant of those conversos? Of great significance is the list he gives of prominent Christian families who have converso members or are of converso descent*” (ROTH, NORMAN, *op. cit.*, pp. 92-93). Por otra parte, cabe mencionar, Netanyahu ha enumerado los cambios que Barrientos ha introducido en la obra original del Relator (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 555). Entre otras cosas, sostiene que la revisión de Barrientos de la *Instrucción* promueve una actitud de mayor comprensión para exonerar a los errados y relapsos.

⁴⁵⁰ MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, “La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos”, *Archivo Dominicano*, 1996. Respecto de la contumacia imputada a los judíos, notemos que, tal como indica Cantera Montenegro, “el rechazo de Jesús como el Mesías anunciado en la Biblia y del dogma de la Santísima Trinidad motivaron la acusación contra los judíos de *pertinacia y contumacia* en la fe. Diversas obras de apologetica antijudía hacían referencia a la *ceguera*

“Conoçed, pues, que aquellos que [viven] de la fe, son éstos hijos de Abraham. Proveyente la Escritura que por la fe justifica las gentes Dios, prometió a Abraham: En ty serán bendichas todas las gentes, pues todos los que la fe son serán benditos con el fiel Abraham”. E síguese en ese mesmo capítulo, después de otras cosas, que bien fazen a este caso: “Qualesquier que en Jhesu Christo soys baptizados, a Jhesu Christo vos vestistes. Non es judío nin griego, non es libre nin siervo, non es masculino nin fenbra: Todos una cosa soys en Jhesu Christo. Et sy en Jhesu Christo una cosa soys, síguese que simiente de Abraham soys, herederos dél segund lo prometió⁴⁵¹”.

“Nin miremos al linaje, mas a la fe”, proclama luego el obispo. Hacer lo contrario (rechazar a los convertidos a causa de su linaje judaico) no es, pues, para Barrientos, sino una obra cismática que atenta contra la unidad de la Iglesia. En este sentido, Barrientos (y, junto a él, el alto clero castellano), de acuerdo con la postura oficial de la Iglesia y de la monarquía castellana, sigue –aún en los años centrales del siglo XV– las disposiciones del rey Sabio. Las *Siete Partidas*, en efecto, sostenían lo siguiente respecto del problema de los conversos:

...mandamos que después que algunos Judios se tornaren Christianos, que todos los de nuestro Señorío los honrren, e ninguno non sea osado de retraer a ellos, nin a su linaje, de cómo fueron Judios, en manera de denuesto; e que ayan sus bien e de todas sus cosas, partiendo con sus hermanos, heredando lo de sus padres, e de sus madres, e de los otros sus parientes, bien assi como si fuesen Judios: e que puedan auer todos los officios, e las honrras, que han todos los otros Christianos⁴⁵².

de los judíos, lo que les impedía reconocer en Jesús al Mesías esperado” (CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “La imagen del judío en la España Medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 11, 1998, p.20).

⁴⁵¹ LOPE DE BARRIENTOS, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda...*, p. 5.

⁴⁵² *Código de las Siete Partidas*, “La setena partida”, título XXIV, ley VI, p. 431. Luego, en la *Partida VII*, título XXV (“De los moros”), ley III (“Que pena merescen los que baldonan a los Conversos), el código alfonsí vuelve a pronunciarse de modo aun más esclarecedor sobre el problema en cuestión: “Biuen, e mueren muchos omes en las creencias estrañas, que amarian ser Christianos, si non por los abiltamientos, e las deshonorras, que ven rescebir de palabra, e de fecho a los otros que se tornan Christianos, llamandolos Tornadizos, e profaçandolos en otras muchas maneras malas, e denuestos: e tenemos que los que esto fazen, yerran en ello malamente; e que todos los deurian honrrar a estos atales por muchas razones, e non deshonorrarlos. Lo vno es, porque dexan aquella creencia en que nascieron ellos, e su linaje. E lo al, porque despues que han entendimiento, conoscien la mejoría de nuestra Fe, la resciben, apartandose de sus padres, e de sus parientes, e de la vida que auíab acostumbrada de fazer, e de todas las otras cosas en que resciben placer. E por estas deshonorras que resciben, tales y ha dellos, que despues que han rescebido la nuestra Fe, e son fechos Christianos, arrepientense, e desamparanla, cerrandoseles los corazones, por los denuestos, e los abiltamientos que resciben; e porende mandamos, que todos los Christianos, e Christianas de nuestro Señorío, fagan honrra, e bien en todas las maneras que pudieren a todos quantos de las creencias estrañas vinieren a nuestra Fe; bien assi como farian, a otro qualquier, que de sus padres, o de sus auuelos, ouiesse venido, o seydo Christiano: e defendemos, que ninguno non sea osado de deshonorrar de palabra, nin de fecho, nin de les fazer tuerto, nin daño, nin mal, en ninguna manera. E si alguno contra esto fuere, mandamos que reciba pena de escarmiento porende, a bien vista de los Judgadores del lugar; e degenla mas crudamente, que si lo fiziesse a otro ome, o mujer, que todo su linaje de auuelos, o de visauuelos, ouiesse seydo Christianos” (p. 433).

La recuperación de la postura tradicional y canónica al respecto (y de cuanto argumento proconverso quepa mencionar) no es una simple repetición superflua de la ley. Las dos obras de Barrientos ligadas al acontecimiento toledano forman parte de la ferviente discusión inaugurada en 1449 a partir de la “Sentencia-Estatuto” y atizada con el *Memorial de Agravios* de Marcos García de Mora, en la que participan, a favor de los conversos, muchos personajes de relevancia en la época: Fernán Díaz de Toledo redacta su *Instrucción*, Juan de Torquemada compone el *Tractatus contra Medianitas et Ismaelitas adversarios et detractores filiorum qui de populo israelitico originem traxerunt*, Alonso de Cartagena escribe su *Defensorium Unitatis Christianae*, Pedro de la Caballería redacta el *Zelus Christi contra Judaeos, Sarracenos et Infideles*, Alonso Díaz de Montalvo escribe *La causa conversa* y Diego de Valera su *Espejo de verdadera nobleza*⁴⁵³. La discusión en torno al problema converso se prolonga en el tiempo: Alonso de Espina y su *Fortalitium fidei* frenéticamente antijudío y antimarrano, por un lado, y Alonso de Oropesa con su *Lumen ad revelationem gentium*, en defensa de los conversos, por el otro, son claro ejemplo de ello⁴⁵⁴.

Respecto de la postura oficial de la Iglesia en lo tocante al acontecimiento particular de 1449, cabe decir lo siguiente: tal institución muestra, en lo inmediato, una actitud claramente reprobatoria respecto de los postulados de la “Sentencia-Estatuto” y defiende el principio de *unidad* de la Iglesia cristiana⁴⁵⁵. Como indica Cantera Montenegro, haciéndose eco de las palabras de Benito Ruano, en el pedido de intervención arbitral pontificia (elevado al papa por el rey Juan II y la jerarquía eclesiástica castellana), el estatuto de Sarmiento es considerado una grave afrenta por partida doble: “el proceso que había sido incoado a Pero Sarmiento por orden de Juan II fue remitido a Roma con una doble acusación: una **de carácter religioso**, consistente en introducir

⁴⁵³ Cf. BENITO RUANO, ELOY, *Los orígenes del problema converso* (edición revisada y aumentada), Madrid: Real Academia de la Historia, 2001 (versión digital); ROTH, NORMAN, *op. cit.*, pp. 88 y ss.; CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos...”, p. 16; DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 463. Para un examen detallado de las posturas de la mayoría de los participantes de la discusión, cf. NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, “La gran controversia” (pp. 317-647). Las obras de Cartagena, Díaz de Toledo, Juan de Torquemada, Pedro de la Caballería, Díaz de Montalvo y Diego de Valera, junto con los escritos de Lope de Barrientos mencionados más arriba, son elaborados todos ellos entre los años 1449-1451, en el contexto inmediatamente posterior al revuelo iniciado en Toledo. En 1432, Pablo de Santa María (padre de Alonso de Cartagena) había escrito su *Scrutinium Scripturarum*, obra muy violenta contra el judaísmo, su antigua religión, que aconseja a los convertidos cargar contra los obstinados para protegerse de prejuicios y amenazas. Antes que él incluso, Jerónimo de Santa Fe había redactado –poco antes de la controversia de Tortosa– el tratado antijudío denominado *Hebraeo-mastix*.

⁴⁵⁴ Cf. NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, “La segunda controversia cristianovieja” (pp. 739-812). Podría mencionarse, también, el *Tratado contra los judíos* de Jaime Pérez de Valencia, de la década de 1480.

⁴⁵⁵ Cabe remarcar el valor de la idea de unidad en el momento que nos ocupa: en 1449, cuando la abdicación de Félix V parecía concluir finalmente con el cisma de la Iglesia de modo definitivo, acabando con los vestigios del conciliarismo, “nada era más desagradable para la mayoría de los cristianos de la época que el espectro de un nuevo cisma” (*Ibid.*, pp. 388, 480)

una escisión en el cuerpo místico de la Iglesia, y otra **de carácter político**, por cuanto la revuelta suponía un atentado contra la autoridad regia, que emana de la divina⁴⁵⁶.

Resultado de dicha intervención papal, la bula de Nicolás V titulada *Humani generis inimicus*, promulgada en septiembre de 1449 junto a otras dos bulas aledañas, condena sin amortiguación cualquier tipo de discriminación impuesta a los cristianos nuevos⁴⁵⁷. Queda así formulada, con la fuerza de una declaración *ex Cathedra*, “una calificación de heterodoxia para cualquier doctrina que estableciera distinción o diferencia subestimativas entre cristianos”⁴⁵⁸. La bula contra los rebeldes (*Si ad reprimendas*) muestra, por su parte, la amalgama existente a nivel práctico y discursivo entre el poder espiritual y el temporal: la excomunión dictada contra Pero Sarmiento no responde sólo a su heterodoxa distinción entre cristianos viejos y nuevos sino, también, a su levantamiento contra la autoridad legítima del monarca, emanada de la divinidad⁴⁵⁹. La subversión toledana es calificada, en efecto, como un crimen herético de *laesa majestas*⁴⁶⁰.

En el clima ríspido y controvertido que reinaba en la época, las tensiones políticas (sobre todo las existentes entre las ciudades, por un lado, y los partidarios del rey Juan II y el condestable Álvaro de Luna, por el otro) se imbrican sin lugar a duda con las fuertes tensiones sociales y religiosas entre cristianos viejos, cristianos nuevos y judíos. La religión parece ser, en tal contexto, el lenguaje mismo en que se expresan dichas tensiones multifacéticas. Pero Sarmiento —con el propósito de evitar que, en lo sucesivo, los conversos gozaran de cualquier “oficio e beneficio público y privado en la dicha cibdad de Toledo”— los desprecia “por ser sospechosos en la fe de nuestro Señor e Salvador Jesuchristo, en la qual frecuentemente bomitan de ligero judaizando”, por “no sentir bien de la santa fe catholica”, por tener como propósito “acabar e destruir todos los cristianos viejos”, “por razón de las heregías e otros delictos, insultos, sediciones e crímenes por ellos fasta hoy cometidos”⁴⁶¹. Sostiene, asimismo, que los conversos, el día de Jueves Santo, “deguellan corderos, e los comen e facen otros géneros de olocaustos e sacrificios judaizando” y que “viven e tratan sin temor de Dios”⁴⁶².

⁴⁵⁶ CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos...”, p. 17. El resaltado es mío.

⁴⁵⁷ “De las tres bulas promulgadas el 24 de septiembre, una se refería a la rebelión en sí, otra al problema de los conversos en la cristiandad, y la tercera trataba de un asunto personal: abolía una sentencia pronunciada por los rebeldes contra el arcediano de la catedral toledana” (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 303).

⁴⁵⁸ BENITO RUANO, E., *op. cit.*

⁴⁵⁹ CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos...”, p. 18.

⁴⁶⁰ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 303.

⁴⁶¹ SARMIENTO, PERO, “Sentencia que Pero Sarmiento, asistente de Toledo, y el Común de la Ciudad dieron en el año 1449 contra los Conversos”, en CARTAGENA, ALONSO DE, *Defensorium unitatis christianae: tratado en favor de los judíos conversos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1943, apéndice III, pp. 359, 362.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 360.

En la “Suplicación” que la ciudad sediciosa presentó al rey en plena lucha, los argumentos religiosos contra los conversos revisten nuevamente una importancia central:

...los conversos del linaje de los judíos de vuestros señoríos e rreynos, los quales por la mayor parte son fallados ser ynfieles e erejes, e han judaizado e judaízan, e an guardado e guardan los mas dellos los ritos e cirimonias de los judíos, apostatando la crisma e vautizo que rreçevieron, demostrando con las obras e las palabras que los resçevieron con cuero e non con el coraçon ni en la voluntad (...). Muchos dellos an blasfemado muy áspera e gravemente de nuestro Salvador Jesucristo, e de la lorigosa Virgen Maria, su madre; otros dellos an adorado e adoran ydolos⁴⁶³.

Las acusaciones esgrimidas por los rebeldes, en pocas palabras, presentan a los conversos “como judíos secretos, herejes y traidores, no sólo a la ciudad de Toledo y a España, sino, naturalmente, al cristianismo y al mundo cristiano”⁴⁶⁴. Se presenta pues, por vez primera en Castilla, a un “enemigo oculto” que dará lugar a una cruzada “tan persistente como trascendente en sus repercusiones”⁴⁶⁵.

Por parte de los defensores de los conversos, el relator del Consejo Real, Fernán Díaz de Toledo, incluye en su *Instrucción del Relator al Obispo de Cuenca, Don Lope de Barrientos* acusaciones semejantes pero elevadas, esta vez, no en contra de los conversos sino de los rebeldes toledanos, quienes, cargando las tintas contra los nuevos cristianos, cometen “grande blasfemia contra Dios” y “oprobio y ofenza de nuestra Santa Fee Catholica”⁴⁶⁶. El Relator acusa al Bachiller Marcos García de Mora (conocido como “Marquillos de Marambroz”) de haber “dogmatizado esta heregía” y de “poner su sacrílega e descomulgada voca en el Cielo e levantar las blasfemias en tan grande injuria contra Dios”⁴⁶⁷.

Ahora bien, en medio de este crudo enfrentamiento, la *Respuesta a una duda* del obispo conquense (defensor acérrimo, él también, de los conversos) parece cambiar, en cierta medida, el eje de la discusión: su propuesta parece estar orientada a promover la fina inspección de las prácticas y creencias de los cristianos y no a la deslegitimación de determinados grupos de personas. Lope de Barrientos sostiene lo siguiente:

⁴⁶³ Pasaje de la “Suplicación” citado en: NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 321.

⁴⁶⁴ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 287.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 331.

⁴⁶⁶ DÍAZ DE TOLEDO, FERNÁN, *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea*, en CARTAGENA, ALONSO DE, *op. cit.*, apéndice II, pp. 343-344.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 354-355.

...es de notar deste nonbre “judío” que en dos maneras lo devemos considerar. En una manera son dichos los judíos de nonbre e de fecho; en otra manera non de nonbre mas de fecho. Aquel se deve decir judío de nonbre e de fecho que la ley de Moysen a la letra cree e tiene. Estos tales otro tiempo se llamaban ebreos, e tomaron este nonbre de Eber (o de Abrahan) del qual deçienden segund la carne. En otra manera son dichos los judíos solamente por los de fecho; et éstos son aquellos que, aunque fieles o christianos se llamen, siguen la fe de los judíos, creyendo la ley mosayca e teniéndola a la letra ansy como otros judíos. Et non solamente entendemos esto por los convertidos de los judíos, mas aun de otros qualesquier; e non sólo de los que fueron infieles, mas aun de qualesquier, aunque en la ley christiana ayan naçido. Ca qualesquier que la tal fe de los judíos siguen, decirlos hemos judíos⁴⁶⁸.

En este pasaje, el obispo de Cuenca se pronuncia acerca de quiénes pueden ser llamados, con motivo valedero, ‘judíos’. El dominico afirma, en este sentido, que pueden existir judíos “de fecho”, puesto que las prácticas y creencias judaicas pueden ser blandidas por hombres nacidos bajo la ley cristiana. De acuerdo con su visión, la justicia del reino –siguiendo, a su vez, el ejemplo de la justicia divina– debe poner la mira sobre hechos y creencias concretas de los hombres y no sobre el origen, el linaje o la procedencia de estos. Citando a San Pablo, sostiene Barrientos: “Gualardonará nuestro señor a cada uno **segund sus obras**”⁴⁶⁹.

Ahora bien, si la estrategia de Barrientos, defensor de los conversos, parece orientarse a promover el examen de creencias religiosas y actos devocionales (evitando que la sospecha recaiga sobre los hombres en virtud de su linaje o su procedencia), el sentar criterios para la identificación y la reprobación de prácticas o creencias supersticiosas aparece –a la luz de lo dicho– como una tarea de cardinal importancia para el teólogo. La defensa del orden cristiano y de la pureza de la ortodoxia expresada en lenguaje teológico (a través de la apelación al género reprobador de supersticiones) permite la construcción de un sujeto reprobable identificado con el “otro-supersticioso”, un “otro-entre-nosotros”, situado en el interior de la cristiandad. El hombre supersticioso, definido a partir de **prácticas y creencias** consideradas vanas y demoníacas, puede ser cualquier hombre, sea cual fuera su sangre, que, aun pretendiendo ser cristiano, se inmiscuya en el ilegítimo comercio con los demonios. Las artes adivinatorias, si bien se vinculaban originariamente con el saber de judíos y árabes (y más ampliamente, con tradiciones infieles o paganas), clásicos enemigos del reino cristiano, aquellas se hallaban fuertemente permeadas en la totalidad de la sociedad castellana hacia mediados del siglo XV: la utilización de dichas prácticas en la construcción del *homo superstitiosus* permitió poner en jaque a todo aquel que,

⁴⁶⁸ LOPE DE BARRIENTOS, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda...*, p. 4.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 2.

“viejo” o “nuevo” cristiano, pretendiera usurpar prerrogativas ajenas e intentara traspasar las jerarquías sagradas del *ordo* cristiano desafiando a la mismísima divinidad.

Pese a que, tal como hemos dicho, Barrientos –en concordancia con el clima imperante en su época– promueve la discriminación de judíos y cristianos, combate las creencias hebraicas y alienta conversiones, hacia 1450, al elaborar su discurso reprobador de supersticiones (género subsidiario de la literatura demonológica), pone el énfasis, no ya en el judío o el moro –tradicionalmente demonizados– sino, por el contrario, en el interior de la sociedad de cristianos.

El lazo entre judíos, moros y el demonio contaba en territorio hispano con el aval de diversas tradiciones de raigambre medieval: sobre todo desde el siglo XII en adelante (es decir, desde los tiempos de la segunda cruzada), el Judaísmo y el Islam habían sido identificados con la encarnación misma del diablo⁴⁷⁰. Tanto en sermones de clérigos y predicadores cuanto en las representaciones de la literatura, en imágenes pictóricas públicamente expuestas en edificaciones y murales e, incluso, en medidas canónicas discriminatorias respecto de las minorías religiosas, se hacía presente la imagen estereotipada y demonizada del judío y del musulmán⁴⁷¹. El judío, en particular, era considerado un “otro” servidor del diablo y culpable de deicidio⁴⁷². Las imágenes alegóricas que lo encarnaban aludían a la ceguera, la ignorancia, la contumacia y la traición e, incluso, los rasgos fenotípicos del judío se asemejaban al vil semblante del demonio: “*that is, not only do the Jews and demons physically resemble each other, the fact that they are juxtaposed and interactive suggests they are cut from the same cloth*”⁴⁷³. En pocas palabras, de acuerdo con esta imagen negativa y estereotipada del judío, para los cristianos medievales los “otros” judíos podían ser descritos, sintéticamente, del siguiente modo⁴⁷⁴: “*ugly, evil, physically abnormal, sor-*

⁴⁷⁰ Como sostiene Cantera Montenegro, “al menos desde el siglo XII es fácilmente perceptible el clima de misterio, hostilidad y sacrilegio que envuelve a los judíos a los ojos de sus contemporáneos cristianos. Este clima se conforma en la Europa central al tiempo de la Segunda Cruzada, y se extiende rápidamente por todo el Occidente europeo. En adelante, los momentos de incertidumbre política, de crisis económica y de conflictividad social serían caldo de cultivo idóneo para la difusión de acusaciones antijudaicas, en muchos casos teñidas de magia y brujería, y que darían lugar a violentas persecuciones” (CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, p. 77).

⁴⁷¹ Cf. GREGG, YOUNG, *Devils, woman, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, New York: State University of New York Press, 1997; HIGGS STRICKLAND, DEBRA, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton – Oxford: Princeton University Press, 2003, pp. 77, 95 y ss.

⁴⁷² El crimen de deicidio era una acusación muy común en contra de los judíos y una de las más graves (CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “La imagen del judío...”, p. 19).

⁴⁷³ HIGGS STRICKLAND, DEBRA *op. cit.*, p. 122.

⁴⁷⁴ Sin embargo, tal como indica Strickland, el estereotipo negativo descrito convivió con imágenes neutrales e incluso positivas de los judíos, resultado de una actitud ambigua hacia estos últimos fomentada, podríamos decir, desde Agustín de Hipona en adelante (HIGGS STRICKLAND, DEBRA *op. cit.*, p. 95). Agustín de Hipona, quien dedica su obra *Adversus Judaeos* al problema en cuestión, fue uno de los principales autores cristianos que rotuló a los judíos de “asesinos de Dios” mientras que, por otro lado, les dio el lugar de “testigos” del reino de Dios y de ejemplos negativos para reforzar la verdadera fe, motivos que justificaron la preservación del pueblo hebreo dentro de los confines cristianos. Por otro lado, las creencias escatológicas tardomedievales (como aquella defendida por Joaquín de Fiore)

cerers, image-desecrators, well-poisoners, ritual murderers, world conspirators, and the perpetrators of numerous atrocities”⁴⁷⁵.

Respecto de la imagen medieval del pueblo judaico en territorio ibérico en particular, Cantera Montenegro sostiene que “el judío es considerado como un mal absoluto, un agente del diablo que está movido por las fuerzas del mal, que realiza actos crueles y que prepara complots contra los cristianos y el cristianismo”⁴⁷⁶. Hacia fines del siglo XIII, en efecto, el *Plugio fidei* del dominico barcelonés Raymond Martini ya había postulado la teoría, luego muy difundida, de que los judíos no eran sino feudatarios de Satán⁴⁷⁷. En la representación literaria del enemigo erigida en los poemas de Clerecía tardomedievales, por otra parte, el judío aparece, con bastante asiduidad, como un mago inductor de pactos con el demonio: en “El milagro de Teófilo” de Gonzalo de Berceo, por ejemplo, el judío actúa como hechicero y como mediador del pacto entre Teófilo y el diablo⁴⁷⁸. De acuerdo con Cantera Montenegro, “la manifestación más evidente de la gran difusión que tuvo la imagen del judío mago o hechicero se encuentra en la literatura medieval castellana que, a su vez, contribuyó a la propagación popular de esta imagen”⁴⁷⁹.

Con todo, pese a esta asimilación extendida de la figura del judío al enemigo demoníaco, tal como hemos dicho, Barrientos no carga las tintas hacia mediados de siglo contra los judíos sino, por el contrario, contra los judíos “de fecho”, contra los hombres supersticiosos que utilizan ellos mismos saberes ligados con el saber judío o pagano, contra quienes desafíen el orden cristiano, la unidad de la Iglesia cristiana y la pureza de la fe. Había llegado la hora de hurgar en el interior mismo de la cristiandad. Si la herejía de los rebeldes toledanos radicaba, para sus opositores, en la ilícita discriminación de correligionarios cristianos (y ya no de moros o judíos), quebrando el cuerpo místico de la Iglesia, Lope de Barrientos asume, en su discurso mismo, la posibilidad de que, efectivamente, haya dentro del reino ciertos cristianos “peores que herejes y que

moldearon la postura cristiana frente a los judíos, en tanto que éstos debían ser convertidos en masa para asegurar la segunda venida de Cristo (*Ibid.*, pp. 99-100).

⁴⁷⁵ HIGGS STRICKLAND, DEBRA, *op. cit.*, p. 95. Los distintos elementos que conformaron el estereotipo del judío son descritos y analizados por Monsalvo Antón (cf. MONSALVO ANTÓN, *op. cit.*, p. 117 y ss).

⁴⁷⁶ CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “La imagen del judío...”, p. 23.

⁴⁷⁷ DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 438.

⁴⁷⁸ CANTERA MONTENEGRO, E., “Los judíos...”, p. 79. Dicho milagro es relatado en *Los milagros de Nuestra Señora*, obra en la cual Berceo compone, también, otros diversos personajes judíos “que son una demostración indiscutible de que en su tiempo estaba ya plenamente consolidada la imagen estereotipada del judío hechicero, que haría uso de sus conocimientos mágicos para dañar a los cristianos. Son, entre otros, los que aparecen en los milagros de «El niño judío» (milagro XVI), «Los judíos de Toledo» (milagro XVIII) o «La deuda pagada» (milagro XXIII)” (p. 80). Cf. SAUGNIEUX, J., “El antisemitismo de Berceo”, en *Literatura y espiritualidad españolas*, Madrid: Prensa Española, 1974, pp. 143-188.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 81.

paganos” pero, no obstante, no será su linaje lo que los defina como tales. El discurso divisor, el discurso introspectivo es, en este sentido, asumido, reformulado, reapropiado, reorientado.

En conclusión, por la claridad con que el dominico de Cuenca define los conceptos necesarios para un correcto discernimiento entre hombres píos y hombres supersticiosos (diferenciando, por ejemplo, entre astrología natural y astrología supersticiosa) y en virtud de los pedidos explícitos de cautela, sabiduría y justicia que el obispo eleva al rey Juan II, cabe decir que, en su trilogía anti-mágica, resuenan ciertas preocupaciones cardinales relativas a las tensiones sociales de la época. Quienes debían ser excluidos de cargos y dignidades públicos, quienes debían ser condenados estrictamente por las leyes del reino eran aquellos que no guardaran debidamente los principios de la religión cristiana. Dichos principios constituyen, para Barrientos, las máximas sagradas que deben prevalecer en la mente del monarca y de los preladados del reino a la hora de juzgar: “todos los príncipes e perlados deuen saber todas las espeçies e maneras de la arte mágica porque non acaesca lo que soy çierto que a otros acaesçió: condepnar los ynoçentes e absolver los reos”⁴⁸⁰. Como indica Álvarez López comentando este pasaje del *Tractado de la adivinança*, don Lope “probablemente estaba muy sensibilizado con los sucesos violentos que se produjeron contra los conversos, la hostilidad social hacia ellos les puso en el punto de mira de todo tipo de acusaciones”⁴⁸¹. Particularmente en 1451 (año posible de la redacción de los tratados antisupersticiosas), a fines de someter finalmente a la rebelde e intransigente Toledo bajo su égida, se decide otorgar amnistía total a los toledanos, condenados ásperamente tan sólo dos años atrás. El error de “condepnar los ynoçentes e absolver los reos” que menciona Barrientos adquiere particular sentido en un contexto en el cual, en palabras de Netanyahu, los toledanos fueron “exonerados incluso de toda culpa moral por los enormes crímenes que habían cometido” mientras que “los conversos, que habían sido sometidos por estos ciudadanos a una larga e inicua campaña de denigración, que fueron acusados de herejes, de judaizantes y de apóstatas, permanecieron en su infamia”⁴⁸².

SUMISIÓN DE LA NATURALEZA A DIOS, OBEDIENCIA DEL REINO AL MONARCA

Ahora bien, ya hemos estudiado la importancia de la presencia de astrólogos y judíos en los reinos hispanos tardomedievales y, sobre todo, en aquellos sitios ligados al poder. Asimismo, hemos indicado que, hacia fines del siglo XIV y principios del siglo XV, se percibe tanto un cre-

⁴⁸⁰ *Tractado de la adivinança*, p. 99.

⁴⁸¹ *Ibid.*, nota al pie n° 11.

⁴⁸² NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 608.

ciente temor hacia la astrología –sobre todo en su rama judiciaria– y las artes adivinatorias en general cuanto un conflicto cada vez más agudo entre cristianos, por un lado, y judíos y judeoconversos, por el otro. Tal conflicto no solo se manifiesta en la **literatura** (aspecto estudiado por Vicente García) sino también, en un plano más material, en una **historia** “marcada por persecuciones, conversiones forzadas o voluntarias, disputas doctrinales y una creciente legislación restrictiva que culminaría en la expulsión”⁴⁸³.

Creemos, a partir de lo dicho, que no sólo es posible indicar una relación entre los discursos ligados al problema de la astrología o de la adivinación y aquellos orientados a debatir el estatuto de los conversos sino, también, trazar una analogía entre ambas formaciones discursivas en virtud del **gesto de poder** que Barrientos, en particular, promueve en uno y otro caso. El modo en que el dominico esboza una posible solución, en efecto, tiende a reforzar en ambos casos el orden establecido, tanto el orden divino como el orden regio, reforzando la obediencia y la sumisión ante un poder sacralizado o un ordenamiento providencial considerado supremo. El poder de los astros, por un lado, debe ser sometido al designio providencial de Dios y el accionar de los hombres, por el otro, debe ser subyugado a las leyes del orden cristiano terrenal. En uno y otro caso el teólogo es el encargado de discernir entre una verdadera sumisión y una engañosa farsa (sea respecto del astrólogo, del hombre supersticioso o del converso); en uno y otro caso, será el rey quien, conociendo los criterios teológicos, deberá hacer justicia y conservar el orden.

Hemos visto el modo en que la alta cultura teologal castellana, sitiada entre un edificio doctrinal cristiano ya milenario y la ola de conocimiento adquirido en virtud de la presencia árabe y judía en la Península –conocimiento cada vez más cuestionado en la época que nos ocupase– esfuerza en el siglo XV por afirmar la soberanía del Dios cristiano sobre aquellos dominios de la naturaleza (como el poder adjudicado a los astros) que, por momentos, parecían independizarse del Creador mismo que sentó sus leyes: no podía haber saber alguno, por más “natural” que pretendiera ser, que escapara o contradijera el plan de Dios. No obstante, reconocer y reprobar las prácticas astrológicas ilícitas resultaba una tarea particularmente compleja. La dificultad radicaba no sólo en el carácter ambivalente que se atribuía a la astrología desde antaño (en parte “natural” y en parte “supersticiosa”) sino también en la arraigada creencia, difundida en la sociedad toda, que afirmaba que los cuerpos celestes influían efectivamente, de uno u otro modo, en los sucesos

⁴⁸³HINOJOSA MONTALVO, JOSÉ, “Los judíos en la España Medieval: de la tolerancia a la expulsión”, en: MARTÍNEZ SAN PEDRO, MARÍA DESAMPARADOS (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno* (Almería, 5 al 7 de noviembre de 1998), 2000, p. 37.

mundanos⁴⁸⁴. La astrología, en este sentido, resultaba un elemento muy particular del discurso reprobador de supersticiones en la Castilla del Cuatrocientos. A diferencia de ella, las restantes artes mágicas que enumera el dominico de Cuenca en su *Tractado de la adivinança* (nigromancia, geomancia, quiromancia, oniromancia, etc.) son reprobadas de modo inequívoco. Estas artes íntegramente reprendidas por el teólogo son privadas, desde un primer momento, de toda posible efectividad natural (debido, sobretudo, a que intentan prever hechos no determinados en sus causas). La filosofía natural, en este sentido, funciona como una ciencia al servicio de la teología, ya que –al determinar la imposibilidad natural de ciertos fenómenos– permite identificar aquellas prácticas extraordinarias que, en caso de tener cierto efecto, son causadas por el poder sobrenatural de Dios o, por el contrario, son simples engaños del demonio⁴⁸⁵. Descartada toda posible causalidad natural, tales fenómenos ingresan, pues, dentro de la esfera de incumbencia exclusiva de los teólogos, quienes serán los encargados de determinar su naturaleza demoníaca o, en muy pocos casos, el origen divino y milagroso de una verdadera profecía.

Por el contrario, el saber de los astros no es considerado por Barrientos –y menos aun por la mayoría de la sociedad castellana– como una superstición demoníaca en su totalidad. Tal como hemos visto, en los tratados antisupersticiosos del dominico de Cuenca la astrología aparece, a diferencia del resto de las artes vedadas, como una ciencia no descartada sino reivindicada como válida por la filosofía natural. Dado que teólogos y filósofos naturales son presentados, en el *Tractado de la adivinança*, como portadores de las voces dignas de ser oídas a la hora de discernir acerca de la posibilidad de existencia de las artes mágicas (aunque la voz teologal tenga siempre la última palabra), reprobar la porción ilícita de la astrología, fijar el límite preciso que separa el dogma de la heterodoxia se torna conflictivo: la ciencia de los astros parece ser el único caso, dentro de las artes mencionadas, en que las jurisdicciones de filósofos naturales y teólogos se superponen de modo relativamente conflictivo, en que “lo devoto” y “lo sacrílego” se mezclan confusamente, en que la mirada discriminatoria del sabio debe estar particularmente atenta.

Así pues, la astrología parece representar una amenaza para la doctrina cristiana, amenaza que radica en la posibilidad de que aquello sostenido por el teólogo (es decir, que ciertos fenómenos que “naturalmente hablando” resultan quiméricos no son imposibles “teológicamente hablan-

⁴⁸⁴ Respecto de la difusión de la creencia en la influencia astral sobre el mundo, sostiene Bailey: “*That astral bodies imparted energies that could influence terrestrial ones was hardly an outlandish idea*” (BAILEY, M. D., *Magic and Superstition...*, p. 93).

⁴⁸⁵ “*It was impossible, in principle, to apply the Thomistic categories to specific phenomena without theoretical assistance from science*” (CLARK, STUART, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1997, p. 153).

do”), se produzca de modo inverso, es decir, que “naturalmente hablando” resulten posibles fenómenos que “teológicamente hablando” no pueden serlo. La predicción de los sucesos de este mundo por el estudio de sus causas naturales determinadas resulta innegablemente lícita. No obstante, no pueden ser aceptados argumentos que pongan en riesgo dogmas incuestionables de la fe, como ser –para el caso de la astrología– el libre albedrío del hombre y la omnipotencia divina. De este modo, la primacía del dogma debe ser defendida, ante todo, de la amenaza de ciertas artes que –si bien conservan prestigio, suscitan interés general y son atribuidas a conocimientos naturales por gran parte de la sociedad– socavan la divina Providencia de acuerdo con la postura más cerrada y ortodoxa que asume la jerarquía eclesiástica castellana hacia el siglo XV.

No resulta un dato menor que Lope de Barrientos, en su trilogía de obras antisupersticiosas, se esmere –como vimos en el primer capítulo– por situar la Providencia divina por encima de cualquier relación causa-efecto⁴⁸⁶. Asimismo, se destaca como un hecho relevante que el catálogo de artes vedadas del teólogo castellano –que prácticamente reproduce en su totalidad la sistematización presentada por el Aquinate dos centurias antes que él– se diferencie sutilmente de lo expuesto por Tomás de Aquino en lo concerniente a la astrología: Lope de Barrientos se guarda de transcribir aquellos pasajes de las obras del Angélico que reconocen la capacidad de las estrellas de influir en la voluntad del hombre y la posibilidad de que los astrólogos predigan, con frecuencia, hechos futuros verdaderos sin caer en pecado.

Ahora bien, la demonización de las formas de piedad vanas o equivocadas había sido, desde los comienzos de la era cristiana, el elemento fundamental del repertorio tradicional de estrategias discursivas utilizadas por teólogos y autoridades de la Iglesia para desprestigiar y condenar toda práctica considerada ilícita. En la baja Edad Media, no obstante, muchas de las ideas de la Antigüedad clásica que se introducen en Occidente por mediación de los árabes y los judíos no son demonizadas sino, más bien, lo contrario: muchas de ellas, pese a que ponían en jaque principios medulares del cristianismo son, en ocasiones, rehabilitadas y cristianizadas. Empero, finalizado el período de “apertura intercultural” en Castilla, **el mayor peligro para los teólogos del siglo XV –podemos conjeturar– no radicaba en lo que tanto para filósofos cuanto para teólogos resulta indudablemente de origen demoníaco, vano y engañoso sino en aquellos otros elementos cuyas causas podían llegar a ser incluidas en la cadena de causalidad que las autoridades de la Iglesia no podían negar ni condenar (el orden de causas natural y determi-**

⁴⁸⁶ “...muchas cosas que por accidente a nosotros acaesçen se pueden dezir fortunas por nuestro respecto, pero non se dirán fortuitas por respecto de Nuestro Señor, el qual es principio e causa primera de todas las cosas” (ÁLVAREZ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 177).

nado). Si esta interpretación es correcta, la verdadera competencia (y la mayor alarma) se encontraría, para Lope de Barrientos, en aquello que se confunde con la ortodoxia.

Así las cosas, podemos pensar que la reacción de Lope de Barrientos ante quienes otorgan una eficacia excesiva a las predicciones astrológicas –como también, por otro lado, la concepción de un demonio poco amenazante que deja entrever en sus obras– responden a una ‘estrategia’ particular de afrontar ciertos problemas clave de su época: nos referimos, en primer lugar, a su afán constante por reforzar el poder sobrenatural de Dios sobre cualquier otro poder creado, subordinado irrecusablemente a la voluntad divina. En segundo término, y ligado al primero, aludimos al llamado de Barrientos a atender particularmente a aquello que se presta a confusión, a aquellos elementos disonantes que deben ser armonizados con la melodía providencial, que deben ser interpretados en la clave correspondiente. En pocas palabras, el interés último del dominico parece residir en el logro del fortalecimiento de la imagen de la divinidad (y no en elevación del Diablo como su adversario temible y poderoso); en el enlazamiento del orden natural a una voluntad divina siempre presente (y no en la representación de un mundo regido por leyes inflexibles establecidas –de una vez y para siempre– por el Demiurgo divino).

Por otro lado, existe en la Castilla del Cuatrocientos la ya mencionada ecuación judíos-astrologos, que se suma al himeneo presente en la obra de Barrientos entre astrología y superstición. Atendiendo, pues, a la presencia física, manifiesta y conflictiva del “otro” judío –y, también, musulmán– dentro de las murallas mismas del reino cristiano, la “estrategia” discursiva (y política) de los tratados antisupersticiosos de Lope de Barrientos, el gesto de poder promovido (el examen prudente, el sutil discernimiento, la atención particular a aquello que aparenta ser ortodoxo, la ponderación de la obediencial) merece una lectura que incorpore la variable interconfesional y la variable estrictamente política. Como hemos sostenido, el discurso esgrimido por el obispo conquense se liga estrechamente con el problema religioso más candente de su época que –con sus filosas aristas sociales, políticas y económicas– incomoda fuertemente a los hombres poderosos de la Iglesia y de la Corte: nos referimos, ciertamente, a la dificultosa integración entre cristianos nuevos y cristianos viejos y al uso político que adquiere el sentimiento anti-converso en 1449.

Dado que uno de los intereses fundamentales de Barrientos radica, en tal coyuntura histórica, en esgrimir una eficaz defensa del poder monárquico y de los llamados “cristianos nuevos”, de quien –en palabras del Relator– es “abogado principal” y “padre”⁴⁸⁷: ¿cómo podríamos expli-

⁴⁸⁷ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 359.

car, en este preciso contexto, el surgimiento de un discurso orientado a reprobar supersticiones? ¿Cómo debemos interpretar, además, la ausencia de fuertes ataques a los “contumaces judíos” en el discurso antisupersticioso aquí estudiado, teniendo en cuenta la vigencia de una larga tradición que demonizaba al pueblo mosaico y que relacionaba con él todo tipo de arte mágica?

Respecto del judaísmo, diremos lo siguiente: no parece conveniente para los teólogos de alto rango que –como el obispo de Cuenca– favorecen la integración de los conversos y estimulan nuevas conversiones, que la estigmatización de los judíos y musulmanes sea de tal modo excesiva que sean éstos presentados como agentes del demonio *sine qua non*, insalvables e incorregibles⁴⁸⁸. Si bien a ojos de cualquier cristiano entre la población mozárabe y judaica prevalecen aún las fuerzas del mal, el demonio que los gobierna no puede ser presentado como un ser demasiado peligroso o invencible (aunque sí despreciable). El reino cristiano, tarde o temprano, se extendería sobre aquellos pueblos. Así pues, pese a que el dominico comparte la hostilidad ante el judío con sus correligionarios, evita mencionar en sus tratados antisupersticiosos tipo alguno de magia diabólica, verdaderamente dañina y disruptiva, que pudiera ser asociada –como las prácticas adivinatorias descritas– con la comunidad judaica⁴⁸⁹. Teniendo a disposición diversos relatos que ligaban estrechamente la sinagoga con una anti-iglesia y a los judíos con la magia negra (desde el *maleficium* del “mal de ojo” hasta la práctica de asesinatos rituales y profanaciones sacrílegas), el obispo –en absoluta oposición con lo que haría Alonso de Espina, enemigo de los conversos, años más tarde– opta por hacer caso omiso de todo aquello⁴⁹⁰. La idea de complot maléfico, crimen atribuido a los judíos en la Europa Medieval, no despunta en su horizonte discursivo⁴⁹¹.

⁴⁸⁸ Netanyahu afirma que “Juan de Torquemada y Alonso de Cartagena pensaron que el problema converso no se podía resolver al margen de la cuestión judía; en consecuencia, su defensa de los conversos se conecta de algún modo con una defensa de los judíos. Oropesa creyó que esto era un error teológico y una táctica equivocada. Aunque el caso de los conversos debe ser relacionado con los judíos, pensó que es menester presentarlo no como su prolongación sino como su antítesis directa” (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 359, p. 812). En el caso de Lope de Barrientos, podríamos decir que su postura no adhiere a ninguno de los dos extremos.

⁴⁸⁹ En este sentido, los judíos –que eran, potencialmente, cristianos nuevos– no podían ser acusados, por ejemplo, de cometer brujería satánica, crimen de tal gravedad que resultaba a ojos de los contemporáneos realmente irreparable: como indica Bailey, quienes practicaban la brujería eran apóstatas que habían sometido su alma al diablo y cometido un crimen de tal magnitud que no había posibilidad alguna de perdón ni reconciliación con la Iglesia. Aun confesando y arrepintiéndose, la bruja “*still had to be put to death*” (BAILEY, MICHAEL, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2003, p. 262).

⁴⁹⁰ Cantera Montenegro estudia la imagen del judío como practicante de hechizos y brujerías en el quinto apartado de su artículo “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, ya citado en el presente trabajo. Indica el autor: “la desconfianza que producía la comunidad hebrea por su hermetismo religioso, y el creciente odio de que fue objeto por motivos, fundamentalmente, de índole económica y social, fue causa de que desde muy pronto se achacara a los judíos la realización de prácticas mágicas y brujeriles que tendrían como fin dañar a los cristianos y destruir el cristianismo” (p. 76). El mismo autor en “La imagen del judío en la España Medieval” estudia las distintas acusacio-

Por otra parte, si el adversario de la fe es identificado, desde antaño, con el judío y el musulmán, rivales física e entrañablemente instalados dentro de los propios confines de Castilla, en modo alguno cabría atribuirle a semejante enemigo interior un poder realmente alarmante. Ello sería –podríamos conjeturar– una estrategia suicida que echaría por tierra, por un lado, toda posible imagen de un Dios con pleno dominio de su creación y, por otro, desde una perspectiva más pedestre, la imagen del rey cristiano como fiel centinela de su pueblo, preocupado por la tutela de sus súbditos. En esta analogía entre el poder divino y el poder real, podríamos predicar lo mismo de Dios respecto del demonio que del monarca respecto del enemigo (el judío “de fecho”, el hombre supersticioso, el falso servidor). El adversario, en ambos casos, es (o debe ser) sometido a un orden superior, cumple (o debe cumplir) con el servicio debido, respeta (o debe respetar) las prerrogativas sagradas y exclusivas del poder dominante.

Por último, si –como hemos dicho– el discurso de Barrientos construye un enemigo **interno** que no son los judíos sino, por el contrario, cualquiera que pueda ser llamado judío “de fecho”, cualquier hombre que recurra a saberes considerados supersticiosos (asociados, en Castilla, con la tradición hebraica), no debe Barrientos atacar a los judíos en sí mismos sino ciertas prácticas y creencias que –pese a su supuesto origen judío– pueden encontrarse diseminadas en cualquier sector de la sociedad, incluso en ámbitos “cristianoviejos”.

En este sentido, la **indudable** presencia del demonio entre quienes son discriminados en Castilla por ser judíos o musulmanes va acompañada en el discurso de Barrientos por una amenaza aun más peligrosa cuanto oculta: una **posible** presencia del demonio en las prácticas y acciones de aquellos que se juzgan a sí mismos como devotos cristianos. **He aquí la novedad que emerge hacia mediados de siglo XV: los detentores privilegiados del poder político-religioso se ven concretamente amenazados –de un modo ya ineludible– no sólo por los tradicionales enemigos externos de la cristiandad hispana (judíos y moros) sino también por ciertos cristianos del reino: astrólogos, adivinos, poetas lenguaraces y –quizá la amenaza mayor– los rebeldes del '49 y sus proposiciones anticonversas.**

Las resistencias al poder real que manifiestan los súbditos sublevados en Toledo expresan que la anhelada homogeneidad cristiana resulta una quimera hacia mediados del siglo XV, no so-

nes esgrimidas contra los judíos (de carácter religioso, psicológico, físico y económico) y su plasmación en obras literarias, representaciones gráficas, normativas jurídicas, etc.

⁴⁹¹ CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “La imagen del judío...”, p. 23. Como indica Netanyahu, en la década del 1460, Espina triunfa en su afán de difundir ampliamente por los reinos hispanos variados mitos acerca de crímenes religiosos judíos: asesinato ritual, profanación de hostias, utilización de magia negra, etc. (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p.858).

lo por la sedición misma que implica la rebelión sino, también, a causa del discurso y de la *praxis* esgrimidos por las autoridades toledanas al interior de la ciudad (que hacen patente la división interior al combatir, justamente, la presencia de un odiado “enemigo interno”: los conversos). Los toledanos acusan de herejía judaizante incluso a aquellos servidores más cercanos a la majestad real. Esta poderosa resistencia obliga a una revisión de los juegos de saber que hasta entonces habían asegurado con relativo éxito el orden establecido. **Se torna necesario un nuevo conjunto de enunciados, una reformulada y oportuna exposición de criterios que permitan reconstruir el estado de cosas dañado.** Si los rebeldes de Toledo han puesto la mira en el interior del reino, allí mismo se debía encontrar la falla a suturar, allí mismo debía poner la lupa la monarquía cristiana, para erigirse ahora como legítima delimitadora de las divisiones internas, como jueza y modeladora de cada cisura, como única institución capaz, por antonomasia, de reunificar los fragmentos resultantes de un reino divisible y dividido. **La propuesta de Barrientos, en este sentido, se dirige a postular criterios de discernimiento alternativos a los planteados por los rebeldes: nace, pues, el discurso reprobador de supersticiones en Castilla.**

Así pues, ante un imaginario extendido en el cual cundía la representación del judío y del converso como encarnación del enemigo demoníaco inmerso en territorio cristiano, representación que encendía violentos odios populares⁴⁹², Lope de Barrientos presenta, al respecto, una visión del problema acorde a la postura empuñada hasta el momento tanto por la Iglesia cuanto por la monarquía castellana. Así pues, Lope de Barrientos destierra al mundo judío el **origen** de las artes consideradas supersticiosas pero no su **práctica**; estigmatiza ciertos saberes, prácticas y tradiciones de los judíos pero no su “raza” o su “linaje”. De este modo, el obispo logra suscitar la necesidad de purgar las diversas corrupciones que afectan al cristianismo **en su interior** sin empañar el carácter impoluto del cristianismo en sí mismo, sin manchar su pureza e integridad originaria; logra construir un otro interno, el hombre supersticioso, cuya mácula no radica en su sangre o procedencia sino en sus prácticas y creencias, reprobadas por el saber teologal.

Sin duda, la expurgación promovida debe dejar de lado –para Barrientos– las posturas anticonversas, extendidas en la época, que discriminaban a los nuevos cristianos del redil de la Iglesia y prejuizaban la corrupción de su fe. El dominico se esfuerza –generando un discurso tam-

⁴⁹² “Usureros feroces, sanguijuelas de los pobres, envenenadores del agua que beben los cristianos: así se los imaginan frecuentemente los burgueses y el bajo pueblo urbano de finales de la Edad Media. Son la imagen misma del “otro”, del extranjero incomprensible, obstinado en una religión, comportamientos y estilo de vida diferentes de los de la comunidad que le acoge. Esta extranjería sospechosa y tenaz los designa como los chivos expiatorios en tiempos de crisis” (DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 424). En su ya clásico trabajo sobre el tema, Valdeón Barúque sostiene que los judíos (y luego los conversos) de Castilla han sido un auténtico «chivo expiatorio» (VALDEÓN BARUQUE, JULIO, *op. cit.*). Jaime Contreras se refiere al converso como “víctima expiatoria” (CONTRERAS, JAIME, *op. cit.*, p. 474).

bién divisorio, como el de los rebeldes toledanos, pero de índole muy distinta— por demostrar la necesidad de atender a las prácticas y creencias de aquellos hombres que, hasta entonces, no habían sido fuente usual de preocupación o temor para los cristianos: sus mismos correligionarios, pero no sólo los conversos sino **cualquier** hombre que falte a la fe. Ningún castellano, por más devoto que se profese, por más “viejo cristiano” que sea, se encuentra exento de caer en las artes supersticiosas. Lo que para el obispo, en la época en cuestión, debe ser condenado con justicia, sabiduría y sin prejuicio alguno es el pecado de superstición cometido y la falta a la autoridad, sea quien fuese que lo cometiera. En este sentido (y fiel a su postura defensora de los conversos), sostiene el dominico, en su *Respuesta a una duda*, que el escrutinio de la pureza de la fe no debe afectar sólo y exclusivamente a los nuevos cristianos: “Non negamos que en éstos [**fijos de los judíos e infieles**, fijos de los sacerdotes e otros bastados] non sean examinación neçessaria, pero ansy mesmo es neçessaria en los otros fieles”,⁴⁹³.

El interés de Lope de Barrientos por la pureza de las prácticas y las creencias de los cristianos refleja, pues, la concepción de una comunidad de fieles considerada, de allí en más, como un cuerpo carente de inmunidad, necesitado de profundas reformas y ajustes en sus mismas entrañas. Las artimañas del demonio pueden hallarse tanto dentro como fuera del cristianismo (y es por eso, justamente, que el rey debe estar particularmente atento a los farsantes y juzgar con sabia equidad). En pocas palabras, el demonio se encuentra en el interior mismo de la sociedad cristiana, en aquello que —nuevamente— se confunde con la ortodoxia: incluso allí donde cabría esperar devoción y fiel vasallaje, coexisten los enemigos del Dios cristiano y sus píos servidores, todos en un mismo reino, todos bajo un mismo monarca.

Esta situación genera, pues, una novedosa necesidad en la sociedad castellana toda: la necesidad, en concreto, de **discernir** quién es ahora el enemigo, quién es ahora el “otro-entre-nosotros” que ya no es claramente “otro” (como el judío y el moro) sino que se dice falsamente cristiano. Para los castellanos de la época, en pocas palabras, para poder identificar al enemigo se torna imperioso estar atento, hurgar, separar, descubrir, sacar a la luz. Se vuelve necesario delimitar una frontera teórica lo más precisa posible, que trace un tajante claroscuro, desprovisto de grises y matices, que permita discernir el verdadero cristiano del traidor de la fe, para así lograr, a la vez, la unidad y homogeneidad de la Iglesia de Dios.

Germina, pues, el discurso reprobador de supersticiones y creencias vanas en el ámbito cultural hispano en un momento en que su formulación encuentra profundo sentido: para enton-

⁴⁹³ LOPE DE BARRIENTOS, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda...*, pp. 8-9 (el resaltado es mío).

ces, el conflicto interconfesional, agravado por la problemática judeoconversa (intraconfesional), ya había calado positivamente en Castilla, a sangre y fuego. Como indica Contreras, la fractura entre lo cristianoviejo y lo converso ya había desatado “los demonios internos de la mayoría” y había introducido en la sociedad una irracionalidad discursiva extrema⁴⁹⁴. Así las cosas, la elaboración de un discurso que permita discernir, catalogar, clasificar y sentar criterios precisos –apelando a un saber considerado legítimo: la teología y la autoridad escrituraria– no sólo se torna posible sino, incluso, esperable. Alfonso Martínez de Toledo, en efecto, describe en su *Corbacho* la sensación de simulación reinante que se creía necesario desenmascarar:

Pero, ¡ay!, unos destes disimulan el mal e ynfigen el byen con disimulados ábytos e condiciones, con palabras mansas e gestos sosegados, los ojos en tierra inclinados como de honestidad, mirando de revés, de so capa⁴⁹⁵.

Muchos de estos simuladores, fingidores y “falsos ypócrates”, no son identificados, tampoco por el toledano, con los convertidos del judaísmo sino sobre todo con los begardos y, también, con “nigrománticos, alquimistas, lapidarios, encantadores, fechizeros, agoreros, físicos, e de yervas conocedores”⁴⁹⁶. Ante ellos, Martínez de Toledo aconseja seguir el consejo del Evangelio de Mateo que reza lo siguiente “guadadvos destes que andan con *pas sea con vos* e parecen de fuera justos e santos, que de dentro son lobos robadores”⁴⁹⁷. En este caso también el peligro mayor parecería situarse en aquello que se confunde con la ortodoxia, en aquellas personas que se mimetizan con los verdaderos creyentes.

Ahora bien, los criterios clasificatorios plausibles de postular en dicha situación de temida hipocresía, aparentemente necesarios, resultan múltiples. **Sea cual sea el discurso alternativo que se enuncie, lo dicho sienta una posición determinada. Lope de Barrientos no calla ingenuamente acerca del problema judío y judeoconverso en sus tratados anti-mágicos y no dirige vanamente la atención hacia los hombres supersticiosos.** Su criterio de discernimiento, que postula una atención destacada a la pureza de la fe, a la ortodoxia ritual y a la devoción de las prácticas de todos los cristianos, emerge poco después de que –al decir de uno de los principales autores versados en la materia– los conversos, por vez primera en España, son acusados de “judaizar”, de ser judíos clandestinos⁴⁹⁸. Surge también en la misma época en que, como indica Nirenberg, criterios divisorios muy distintos empezaban a asomar: palabras como ‘raza’ y ‘linaje’,

⁴⁹⁴ CONTRERAS, JAIME, *op. cit.*, p. 462.

⁴⁹⁵ MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *op. cit.*, p. 233.

⁴⁹⁶ *Ibid.* p. 236.

⁴⁹⁷ *Ibid.* Cf. Mateo 7, 15.

⁴⁹⁸ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 1028.

en efecto, comenzaban a filtrarse en el vocabulario ligado a los judíos, en consonancia con “la aparición de ideologías hostiles a los conversos que buscan **naturalizar categorías y jerarquías religiosas** a fin de legitimar su reproducción”⁴⁹⁹. Algunos partidarios de la revuelta de 1449 brindan un ejemplo concreto respecto de estos nuevos criterios:

...aseguraban que a los conversos les movía sólo la ambición del cargo y el apetito carnal que sentían por monjas y vírgenes cristianas y que los médicos “marranos” envenenaban a los pacientes cristianos para apropiarse de su herencia y sus cargos, casarse con sus viudas y, en fin, mancillar su “sangre limpia”. Los toledanos sostenían que descender de judíos (tener sangre judía) predisponía al vicio y a la corrupción y proponían detener aquella oleada de rivalidad económica y sexual con lo que posteriormente se darían en llamar estatuto de limpieza de sangre⁵⁰⁰.

No sólo Barrientos se opone a estos nuevos criterios “naturalizantes” de las divisiones **religiosas** (que Netanyahu no dudaría en llamar “raciales” y ponerlas en primer plano) sino también los principales defensores de los conversos que ya hemos mencionado. Por ejemplo, Fernán Díaz (el Relator) apunta los grandes peligros de semejante sistema genealógico basado en la “limpieza de sangre”, puesto que no había prácticamente casa noble alguna en Castilla que no contara con algún converso en su árbol familiar⁵⁰¹. Torquemada, por su parte, combate fuertemente aquella premisa de los rebeldes toledanos que sostenía que “se presupone que todo el que es malo, o de un linaje malo o condenado, es siempre malo y condenado con respecto al tipo de mal en el cual fue originalmente tenido y condenado como malo hasta pasen cuatro generaciones”⁵⁰². Cartagena, asimismo, se opone a toda división entre cristianos “nuevos” y “viejos” afirmando que no hay cristiano que no haya venido a la fe recientemente, puesto que ninguna persona –cualquiera sea su procedencia– **nace** cristiano: sólo el bautismo es la puerta de entrada a una vida devota⁵⁰³.

La necesidad de estudiar discursos y contradiscursos, de situar cada intervención discursiva en el contexto mismo en que pudo ser construida y enunciada como tal, en el marco de relaciones de poder complejas y particulares sobre las cuales –a su vez– producen cambios y transformaciones (como hemos intentado hacer hasta aquí), resulta fundamental si pensamos que, de algún modo, como fruto de determinadas tácticas y estrategias, de intentos de dominar y esfuerzos por resistir, el rechazo de cualquier discriminación en detrimento de los conversos –que predomi-

⁴⁹⁹ NIRENBERG, DAVID, *op. cit.*, p. 53. El resaltado es mío.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 55. Nirenberg toma estas acusaciones de un manuscrito anónimo del siglo XV. La relación de su autor con los rebeldes toledanos es incierta.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 58.

⁵⁰² Pasaje citado en NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 408.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 503.

na en la alta jerarquía clerical y política de la Castilla de 1450– se transformará, décadas más tarde, en una sospecha institucionalizada en su contra (punta de lanza de la Inquisición) y, hacia mediados del siglo XVI, en una vasta red de estatutos de “pureza de sangre”, instituidos en perjuicio de los marranos, en numerosos ámbitos e instituciones españolas⁵⁰⁴. Los esfuerzos de Barrientos por construir criterios de discernimiento particulares, que eviten divisiones entre “nuevos” y “viejos” cristianos, terminarán siendo **articulados** –podríamos pensar– con aquello que primero intentaron combatir. El **hombre supersticioso** y el **criptojudío** residirán finalmente, de modo más complementario que excluyente, en el sótano perverso de la católica mansión de la España moderna.

⁵⁰⁴ “En cuanto a los estatutos de pureza de sangre, los primeros sólo aparecen puntualmente a mediados del siglo XV y su amplia difusión todavía debe esperar hasta los años 1550 (en particular con la acción del arzobispo de Toledo, Juan Martínez Siliceo)” (WACHTEL, NATHAN, *La foi du souvenir. Labyrinthes marranes*, Paris: Seuil, 2001. Cito por la siguiente edición castellana: *La fe del recuerdo. Laberintos marranos* (traducción de Sandra Garzonio), Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, p. 17).

Capítulo tercero

CREENCIA, RELIGIÓN Y PODER Historias de construcción de “otros-cristianos

...la leyenda implícita de este género de productos [las lejías] descansa en la idea de una modificación violenta, abrasiva de la materia; las garantías son de orden químico o mutilante: el producto “destruye” la suciedad. Por el contrario, los polvos son elementos separadores; su papel ideal radica en liberar al objeto de su imperfección circunstancial: ahora se “expulsa” la suciedad, no se la destruye; en la imaginiería *Omo*, la suciedad es un pobre enemigo maltrecho y negro, que huye presuroso de la hermosa ropa pura, ante la sola amenaza del juicio de *Omo*.

Roland Barthes⁵⁰⁵.

Corría el siglo XV, momento clave en la historia de la demonología europea occidental. Los años treinta y cuarenta de dicha centuria, empapados de bríos reformistas y una creciente preocupación respecto de la “contaminada” piedad laica por parte de la alta cultura teologal, brindaban un marco propicio para la propagación de una renovada aprensión hacia ciertas prácticas y creencias consideradas ilícitas y un fuerte deseo de erradicarlas.

En tal escenario, la actuación (y eventual eficacia) de las prácticas consideradas heterodoxas fue crecientemente atribuida a la asistencia demoníaca e, incluso, llegó a ligarse –y aquí la novedad del siglo XV– con el culto deliberado al diablo⁵⁰⁶. En efecto, en el vértice entre el Medioevo tardío y la temprana Modernidad, en los años coetáneos al movimiento conciliarista y el conflictivo Concilio de Basilea, la cristiandad ve nacer en su seno una teoría y una *praxis* represiva inéditas que logran llevar al paroxismo la presencia y la intervención del diablo en el mundo: la conformación del estereotipo brujeril y las primeras cazas de brujas de la Europa Moderna⁵⁰⁷. El *Formicarius*, obra escrita por Johannes Nider c. 1438, indudable fuente de información del famoso y polémico *Malleus maleficarum*, describe tempranamente este novedoso fenómeno brujeril.

⁵⁰⁵ BARTHES, ROLAND, *Mythologies*, Paris: Ed. du Seuil, 1957. Cito por la siguiente edición en castellano: *Mitologías*, (traducción de Héctor Schmucler), Buenos Aires: Siglo XXI (2da. ed.), 2008, “Sapónidos y detergentes”, pp. 42-43. *Omo* es la marca de un producto detergente francés.

⁵⁰⁶ BAILEY, MICHAEL D., “The Disenchantment of Magic...”, p. 384.

⁵⁰⁷ “C’est durant le XV^e siècle que paraissent un grand nombre d’ouvrages qui donnent à la sorcellerie les premiers chaînons” (HOUDARD, SOPHIE, “Des fourmis et des hommes” en NIDER, JOHANNES, *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmilière, livre V), Grenoble: J. Million, 2005, p. 19). La autora se refiere a las obras demológicas de Claude Tholosan, Hans Fründ, Martin Le Franc y la obra anónima *Errores Gazariorum*.

Con todo, al mismo tiempo que emerge dicha secta diabólica en los ámbitos germano-parlantes, teólogos, inquisidores y predicadores de origen hispano —oriundos de tierras en las cuales el estereotipo sabático nunca habría de arraigar— parecen sostener una postura divergente, un discurso demonológico más cauto y moderado. En este sentido, las obras reprobadoras de supersticiones del obispo castellano Lope de Barrientos que hemos estudiado en el presente trabajo (el *Tractado de Caso e Fortuna*, el *Tractado del Dormir e Despertar* y el *Tractado de la adivinanza*) nos brindan un interesante contrapunto respecto del mencionado *Formicarius*. Si bien la *societas daemonum* es un elemento presente en el discurso de Barrientos, en modo alguno la relación de los hombres supersticiosos con los malos espíritus se asemeja a aquella construida entre los *malefici* y el demonio mismo, tal como se describe en la obra de Nider.

NIDER Y BARRIENTOS EN UN ENSAYO DE HISTORIA ESPECULAR

Johannes Nider, teólogo y reformador religioso oriundo de Isny (al sur de la actual Alemania) y el ya conocido Lope de Barrientos ocuparán nuestra atención en lo siguiente. Estas importantes figuras eclesiásticas de mediados del siglo XV enuncian, de modo prácticamente sincrónico, discursos de interés para la comprensión de la moderna demonología europea en sus albores. Según creemos, las posturas divergentes que presentan estos miembros destacados de la Orden Dominicana de su tiempo respecto de las revolucionarias representaciones del diablo y sus maléficos servidores permiten identificar y contrastar dos actitudes muy diversas que han sostenido las autoridades eclesiásticas de la época en sus respectivos ámbitos políticos y culturales. Con todo, el ejercicio de historia comparada que aquí proponemos intentará no sólo indagar en las peculiaridades de cada uno de los discursos (y posturas) en cuestión sino, también, reconocer los innegables lugares comunes existentes entre ellos, en un juego de reflejos y refracciones.

Una terna de elementos iniciales, más allá de la contemporaneidad de los autores, ha animado el estudio especular aquí propuesto: en primer lugar, tanto Nider como Barrientos han sido incluidos entre los primeros hombres de Iglesia que se han ocupado, en la primera mitad del siglo XV, del emergente fenómeno brujeril⁵⁰⁸. En segundo término, uno y otro, apegados a su filiación dominica, apelan recurrentemente a la autoridad de Tomás de Aquino para respaldar sus argu-

⁵⁰⁸ DINZELBACHER, PETER, "Clergy", en GOLDEN, RICHARD (ed.), *op. cit.*, pp. 193-197: "...in the first half of the fifteenth century, when the full witchcraft stereotype was developed; now many clergymen published on that subject, and Pope Innocent VIII sanctioned persecution. Most of the clerical theoreticians were Dominicans and had often been inquisitors: Nicolas Eymeric, Johannes Nider, Juan Torquemada the Elder and the Younger, Lope Barrientos, Jean Vinet, Nicolas Jacquier, Girolamo Visconti..." (p. 194).

mentos y disquisiciones. En tercer y último lugar, ambos clérigos comparten un manifiesto compromiso con la idea de reforma religiosa y defensa de la fe cristiana. Como indica Michael Bailey, no sólo el *Formicarius* es indudablemente un libro orientado a promover una profunda reforma moral y espiritual de los cristianos sino que el afán reformador de Johannes Nider ocupa un lugar de radical importancia en la totalidad de su pensamiento y su accionar⁵⁰⁹. Respecto de Lope de Barrientos, José Manuel Nieto Soria ha destacado las múltiples iniciativas del obispo conculse en materia de reforma religiosa: tanto en lo concerniente a la administración eclesiástica, la actividad fundacional y la reforma de la orden religiosa dominica cuanto a lo tocante a la instrucción del clero y de los laicos y “la refozmación de las buenas costumbres de nuestros súbditos”, pretendiendo lograr una regeneración de la comunidad cristiana *in toto*⁵¹⁰.

Ahora bien, pese a estas primeras similitudes, cabe preguntarse qué posición sostienen respecto del novedoso estereotipo de la “bruja”, qué ideas del Aquinate reivindicán en sus discursos (es decir, cómo “lee” cada uno de ellos la ingente obra tomista respecto del problema demonológico) y, también, de qué modo uno y otro llevan a cabo su afán de reforma religiosa. Para responder a estos interrogantes será necesario adentrarnos en los discursos de Johannes Nider y Lope de Barrientos e intentar reconstruir, a partir de ellos, el modo particular en que tales personajes evaluaron el mundo cristiano en que estaban inmersos e intentaron intervenir en él.

Atendamos, pues, al contexto de elaboración y enunciación de los discursos en cuestión. Johannes Nider (c.1380-1438), en primer lugar, escribe su obra en el marco del Concilio de Basilea, epicentro de la conformación y difusión del estereotipo de la brujería en Europa Occidental. Como prior del convento dominico basiliense, Nider desempeña un rol de liderazgo destacado en dicho concilio (se ocupa, incluso, de garantizar la seguridad del cónclave pactando la paz con los duques de Borgoña y Austria). Con todo, hacia el año 1435, abandona Basilea y se dirige a Viena, con el fin de dedicar los últimos años de su vida a la enseñanza de teología y a la redacción de su obra más difundida: el *Formicarius*, texto compuesto en forma de diálogo entre un teólogo (personaje nutrido de elementos claramente autobiográficos, de la vida del propio Nider) y un joven estudiante llamado *Piger* (perezoso). Dicha obra –montada sobre la metáfora del hormiguero, representación figurada del cuerpo místico de la Iglesia⁵¹¹– comprende el tratamiento de variados

⁵⁰⁹ BAILEY, MICHAEL D., *Battling Demons...*, p. 73 y *passim*. Como indica Bailey, la convicción del dominico acerca de la necesidad de una reforma religiosa y una regeneración espiritual de los cristianos aparece, en mayor o menor escala, en todos los trabajos de Nider.

⁵¹⁰ NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, *op. cit.*, pp. 493-516. El pasaje citado (p. 495) pertenece al Sínodo de Cuenca de 1446, cap. I, folio IV.

⁵¹¹ HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 8.

asuntos morales y espirituales y provee, a modo paradigmático, edificantes *exempla*, tanto positivos como negativos, pasibles de ser utilizados en sermones y prédicas populares⁵¹². En efecto, el *Formicarius*, texto escrito en latín, estaba dirigido a clérigos y frailes, quienes, a través de su boca, debían transmitir la sana doctrina al pueblo cristiano, extender la reforma espiritual a los laicos y ser capaces de brindar los elementos esenciales para una ajustada disciplina moral y para probar a los escépticos y “relajados en la fe” que Dios no ha abandonado a su “pueblo elegido”⁵¹³.

Por su parte, Lope de Barrientos, tal como hemos visto, es una importante figura eclesiástica, política e intelectual de la Castilla del siglo XV, que ostenta cargos de notable influencia en el marco de la convulsionada situación político-social que azotaba al reino castellano de la época. Barrientos redacta, c.1450, su trilogía reprobadora de supersticiones que, como hemos sostenido, no puede desligarse de las fuertes tensiones existentes en Castilla en torno al problema judeoconverso. En efecto, si bien el concilio de Basilea es acertadamente considerado –entre otras cosas– como la cuna del novedoso estereotipo brujeril, para la delegación hispana dicho concilio fue, antes que nada, una oportunidad para expresar sus inquietudes y temores respecto de la cuestión judía y conversa y un lugar propicio para exigir medidas al respecto. Uno de los documentos del canon del Concilio reitera, en efecto, la postura de la Iglesia a favor de la conversión y de la igualdad de los **conversos** (“decretamos que gocen todos los privilegios, libertades e inmunidades de las ciudades y lugares en los que fueron regenerados por el sacro bautismo en la misma medida en que los gozan los naturales y los otros cristianos”)⁵¹⁴. Como indica Delumeau, en 1434 el concilio de Basilea declara, paralelamente, que los **judíos** deben ser obligados, para su edifica-

⁵¹² En la Edad Media, el *exemplum* basado en “prototipos animalísticos en relación con la virtud y el vicio” era moneda corriente, pues la naturaleza era considerada como “un camino para ir a Dios” y el universo creado era “un lugar de teofanías” y, por otro lado, resultaban útiles en tanto y en cuanto, como ya había dicho San Ambrosio muchos siglos antes, “los ejemplos persuaden más que las palabras” (SEBASTIÁN, S., *Mensaje Simbólico del Arte Medieval. Arquitectura, Liturgia e Iconografía*, Madrid: Encuentro, 1994, pp. 243-245, 252).

⁵¹³ BAILEY, MICHAEL D., *Battling Demons...*, pp. 177, 189. En el capítulo seis de su libro *Battling Demons...*, Michael Bailey interpreta el contenido y la intención fundamental del *Formicarius* como un intento de Johannes Nider por extender su ímpetu reformista a la totalidad de los cristianos (incluyendo al laicado) en pos de concretar su ideal de renovación profunda de la Iglesia *in membris*. La evangelización de los laicos como aliciente para su reforma moral se había vuelto crecientemente importante desde fines del siglo XIV, lo que se reflejó en campañas de predicación popular de monjes mendicantes como Vicente Ferrer o Bernardino de Siena. Si bien Nider nunca emprendió empresas evangelizadoras semejantes, como sostiene Bailey, el *Formicarius* se sitúa en el interior de esa misma tradición, pues sus consejos y ejemplos también se proponen reforzar la fe de los simples creyentes y contribuir a su conversión. Su trabajo es heredero, además, de los diálogos moralizantes de Gregorio Magno y de la obra de Tomás de Cantimpré titulada *Bomun universale de apibus* (c. 1260), que formula, también, la necesidad de una reforma (aunque no la extiende aún al laicado) y recurre a la figura de las abejas en vez de las hormigas. Probablemente, Nider también se apoya en el *Dialogus miraculorum* de Cesáreo de Heisterbach.

⁵¹⁴ Pasaje del documento conciliar transcrito en la ya mencionada obra de Netanyahu (p. 248) y extraído de: HARDOUIN, J., *Acta conciliorum et epistolae decretales, ac constitutiones summorum pontificum*, VIII (1409-1442), Paris, 1714, p. 1.192.

ción, a escuchar predicaciones cristianas; que no deben ser admitidos en adelante en las universidades; que cristianos y judíos no pueden mantener relaciones regulares ni compartir alojamiento alguno; que es terminantemente ilícito recurrir a ellos como médicos o criados, etc. Asimismo, se prohíbe a los judíos construir nuevas sinagogas e instalarse en nuevos emplazamientos sin el permiso correspondiente, emplear trabajadores cristianos, ocupar funciones públicas, prestar dinero a interés e, incluso, estudiar el *Talmud*⁵¹⁵. De este modo, la legislación del concilio de Basilea protege a los conversos y, a la vez, “señala una fecha en la historia del antijudaísmo”. Si bien las medidas dispuestas sólo serán aplicadas, en lo sucesivo, de forma desigual (según la época y el lugar que se estudie), cabe mencionar que dichas medidas (antijudías y proconversas) habían sido pedidas por la delegación española⁵¹⁶.

Ahora bien, pese a las diferencias existentes en las condiciones políticas y sociales que tienen los ámbitos culturales en que uno y otro se ven insertos (divergencias que no podemos en absoluto obliterar), ambos dominicos se ocupan, de modo prácticamente coetáneo, del problema de las artes mágicas y de la brujería. Nider, en primer lugar, atiende al fenómeno brujeril en el quinto libro del *Formicarius*, titulado “De maleficis et eorum deceptionibus” (“Acerca de los brujos y sus engaños”)⁵¹⁷. En consonancia con la totalidad de su discurso, el dominico no brinda una explicación puramente teórica y escolástica de los poderes que cabe atribuir al demonio y a los brujos sino que, por el contrario, incluye una variada selección de ilustrativos relatos, muchos de los cuales conocía en virtud de su participación en el Concilio de Basilea: el dominico refiere a episodios oídos de la boca de personajes tales como un juez secular llamado Pedro (quien, hacia fines del siglo XIV, habría llevado a cabo procesos de brujería en Blankenburg y en Berna, en la diócesis de Lausana); un inquisidor y reformador dominico de Autun, que había encabezado procesos de brujería en la década misma de los años '30; un monje benedictino del convento de Viena, llamado Benito, que había practicado la necromancia antes de su piadosa conversión y los comisionados franceses que traían noticias del luego inmortalizado proceso protagonizado por Juana de Arco⁵¹⁸.

La imagen de la brujería que provee el *Formicarius*, en virtud de los episodios y anécdotas narrados, contiene la mayoría de los elementos que conforman el estereotipo brujeril, aquel

⁵¹⁵ DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, pp. 452, 454.

⁵¹⁶ Según Delumeau, la exigencia de medidas semejantes constituía una suerte de “justificación *a posteriori*” de los pogroms de 1391, de la acción de Vicente Ferrer en los primeros años del siglo XV y de la llamada “disputa de Tortosa” (*Ibid.*, p. 455).

⁵¹⁷ Cf. BAILEY, MICHAEL D., *Battling Demons...*, capítulos 7 y 8.

⁵¹⁸ Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. III, §10. Ver, también: BAILEY, MICHAEL D., “Johannes Nider” y “Council of Basel” en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *op. cit.*, pp. 826-828 y 92-93.

que regiría, luego, la gran caza de brujas europea⁵¹⁹. Comprende, particularmente, dos elementos medulares de dicho estereotipo, unidos en novedosa amalgama: en primer lugar, una intención deliberada de hacer el mal, mediante la práctica de distintos tipos de brujería dañina o *maleficia* (orientados a causar esterilidad, a provocar enfermedad o muerte, a dañar cosechas, etc.); en segundo lugar, la inédita idea del complot satánico, esto es, la creencia que sostiene que los *malefici* conforman una secta adoradora del demonio, que se reúne en tertulias secretas y comete las más impensables atrocidades⁵²⁰. El pacto con el demonio, considerado tradicionalmente por la Iglesia como una ilícita asistencia demoníaca, contingente y circunstancial, realizada en virtud de un interés concreto del invocador, se convierte en una novedosa relación con el demonio, cimentada en una adoración deliberada, acompañada de una apóstata dimisión de la fe cristiana⁵²¹.

Johannes Nider describe, en relación con esta secta diabólica, diversos actos sacrílegos o atroces que formarán parte, luego, del folklore brujo de las centurias siguientes: entre otros, cabe mencionar la realización de asambleas nocturnas en presencia del demonio, la profanación de la cruz y la adulteración de los sacramentos⁵²², la participación en orgías sexuales⁵²³, el uso de ungüentos para sufrir metamorfosis⁵²⁴ y, finalmente, el canibalismo (victimizando a niños y bebés inocentes)⁵²⁵. Asimismo, esbozando la marcada misoginia de la posterior demonología radical, el dominico argumenta en favor de la fuerte propensión femenina, en tanto “sexo débil”, a caer en la apostasía brujo⁵²⁶.

Con todo, el libro quinto del *Formicarius* contiene, junto a los relatos de brujería colectiva y canibalismo, historias de simple *maleficium* tradicional: por ejemplo aquella historia relatada por Pedro de Berna y protagonizada por un “gran brujo” llamado Stedelein, describe los *maleficia* realizados por este hombre que, pese a su condición de “brujo”, no forma parte de ningún culto

⁵¹⁹ Cabe mencionar, no obstante, que esta postura es discutida. Cf. JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, “Parole(s), histoire(s), doctrine(s): La singularité textuelle du *Formicarius*”, en NIDER, JOHANNES, *Les sorciers...*, p. 43.

⁵²⁰ Cf. HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, pp. 19-20.

⁵²¹ *Formicarius*, Libro V, cap. 3, § 13, pp. 94-95 y § 16, pp. 94-97.

⁵²² *Ibid.*, cap. 3, § 13, pp. 94-95.

⁵²³ *Ibid.*, cap. 8, § 3, pp. 152-155.

⁵²⁴ *Ibid.*, cap. 3, § 14, pp. 94-95.

⁵²⁵ *Ibid.*, cap. 3, §§ 11, 13 y 14, pp. 92-95.

⁵²⁶ Cap. 8, §§ 13, 14, 21-28. Bailey, en el capítulo noveno de *Battling demons...*, analiza la visión de la mujer que subyace en las obras del dominico. Al respecto, su tesis principal es que las percepciones sobre la mujer que pueden vislumbrarse en ellas no reflejan una visión plenamente negativa sino “bifurcada y dicotómica”. Esta postura puede explicarse, sostiene Bailey, “por una ignorancia básica de la mujer, por una falta de familiaridad con ellas que permitió [a Johannes Nider] verlas casi exclusivamente en términos de extremos estereotipados” (BAILEY, M. D., *Battling demons...*, pp. 284, 288. La traducción es mía). Bailey sostiene que es precisamente esta ambigüedad, más que una deliberada misoginia, la que conduce al dominico a considerar algunas mujeres como brujas servidoras del demonio.

demoníaco ni es considerado un apóstata de la fe cristiana⁵²⁷. En esta convivencia de historias de diversa índole se apoyan historiadores de la talla de Michael Bailey y Sophie Houdard para afirmar que, en el discurso de Nider, es posible percibir dos nociones distintas de brujería⁵²⁸: a) una idea antigua y popular de *maleficium* o hechicería dañina, practicada por individuos aislados para beneficio individual y b) una nueva noción de brujería, mucho más terrible, basada –como dijimos– en un explícito y organizado culto al diablo, adorado en ceremonias que invierten y adulteran los rituales ortodoxos del *ordo* religioso, realizadas, mayormente, por mujeres ávidas de destruir el mundo cristiano con sus dañinos *maleficia* conspiratorios⁵²⁹.

Según postula Michael Bailey, Johannes Nider no parece percibir diferencias de importancia entre los distintos tipos de brujería mencionados. Por este motivo, dicho autor afirma que fueron las autoridades eclesiásticas –y entre ellos Nider– quienes, hacia la cuarta década del siglo XV, fusionaron la brujería tradicional (el simple *maleficium*) y la alta magia demoníaca o necromancia (basada en rituales complejos e invocaciones explícitas al diablo) dando lugar al surgimiento de una novedosa idea de “bruja”⁵³⁰:

*...these stories [aquellas que describen maleficia tradicional] seemed much more “realistic” and probably more accurately depicted certain common magical practices and beliefs that existed before the emergence of the full stereotype of witchcraft. The Formicarius, therefore, seemed to represent almost the exact moment when the more developed stereotype of diabolic witchcraft superseded earlier ideas of simple demonic sorcery, at least in the minds of some clerical authorities*⁵³¹.

En clara contraposición con los postulados de Nider y la inédita fórmula brujeril descrita en su *Formicarius*, Lope de Barrientos lejos está de amalgamar el simple *maleficium* con la magia culta. Es más, el obispo castellano ni siquiera se ocupa de las prácticas de *maleficium* o magia

⁵²⁷ “À Berne, existent des malefici, qui produisent la grêle, la stérilité des bêtes, de la terre et des humains au moyen de choses, comme ce lézard que décrit Stedelein interrogé par le juge Pierre (3.11). Mais à Lausanne, on dévore les nouveau-nés, on les tue dans des cérémonies secrètes...” (HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 19).

⁵²⁸ *Formicarius*, Libro V, cap. III, § 11. Cf. BAILEY, MICHAEL, *op. cit.*, p. 191; HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 18: “Le sorcier isolé, jeteur de sort, coexiste chez Nider avec le groupe organisé qui se livre à l’anthropophagie, à la fabrication d’onguents et au complot. Ces informations restent capitales dans l’historiographie de la démonologie et permettent de faire de ce cinquième Livre l’un des tous premiers traités où prend forme, selon l’expression de Brian Levack, le concept cumulatif de la sorcellerie”.

⁵²⁹ Jacquier-Lefèvre, con una sutileza mayor, reconoce no dos sino tres tipos de brujería imbricados en la obra de Johannes Nider: la maléfica brujería popular, la alta magia diabólica o necromancia y, finalmente, una suerte de brujería colectiva, que, no obstante, la autora no considera sabática (JACQUES-LEFÈVRE, NICOLE, *op. cit.*, p. 37).

⁵³⁰ BAILEY, MICHAEL, *op. cit.*, p. 235. JEAN-CLAUDE SCHMITT, en *Les superstitions* (Paris: Le Seuil, 1988), sostiene que, luego, autores del mismo siglo XV pero un tanto más tardíos (como Jean Vineti y Henricus Institoris) sí distinguirán claramente entre las “antiguas” y las “nuevas” brujas, miembros de una novedosa secta demoníaca, sobre todo con el fin de evitar entrar en contradicción con el aún vigente *Canon Episcopi* (cito por la siguiente edición en castellano: *Historia de la superstición* (traducción de Teresa Clavel), Barcelona: Crítica, 1992, p. 158).

⁵³¹ BAILEY, MICHAEL D., “Johannes Nider”, p. 827.

dañina en ninguno de sus tratados anti-mágicos. A la hora de expresarse acerca de las diversas modalidades de arte mágica, en su *Tractado de las espeçies de adivinança*, Lope de Barrientos describe, por el contrario, variadas formas de adivinación: es decir, de “vsurpaçión del saber o conocer” de “las cosas de aduenideras” que sólo Dios conoce, a “causa de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos”⁵³². La “divinança”, como género troncal, se puede efectuar –afirma Barrientos, fiel al modelo tomista– de tres modos principales: a) por expresa invocación de los espíritus malignos (lo que incluye el prestigio, los sueños, la nigromancia, la consulta de pitones y, finalmente, las apariciones figurativas en objetos inanimados: geomancia, hidromancia, aeromancia, piromancia y auspicios); b) sin invocación expresa de los espíritus del mal, por disposición de una cosa (este modo de adivinación, según indica Barrientos, se produce por astrología o agüeros); y, c) sin invocación expresa, por propia operación de una cosa (lo que incluye prácticas tales como la quiromancia, la espatulancia y distintos tipos de adivinación por suertes: con puntos, plomo, cédulas, dados o libros)⁵³³.

Si bien, ocasionalmente, Lope de Barrientos denomina “malefícios” a estas especies de arte mágica, lo cierto es que el obispo castellano no se ocupa de la magia dañina o maléfica (aquella dirigida a causar enfermedades, provocar infertilidad, echar a perder cosechas, etc.) sino de combatir diversos modos de arte adivinatoria, orientados, todos ellos, a obtener el conocimiento de sucesos futuros u ocultos para el hombre⁵³⁴. En este sentido, la gravedad del crimen mágico, tal como lo presenta el obispo conquense, está fuertemente ligada a la idea de desafío a la divinidad y al orden estatuido (más o menos consciente según el caso), a la noción de usurpación de aquellos saberes y atribuciones que son propios de Dios⁵³⁵. No hay rastro alguno de alabanza deliberada del demonio, ni de la ejecución de atrocidades con su ilícita ayuda, ni de la existencia de una conjura o complot diabólico.

En pocas palabras: la importancia concedida al *maleficium* (elemento infaltable del estereotipo brujeril) es nula en la obra de Barrientos, pese a que los reinos hispanos contaban con cierta

⁵³² *Tractado de la adivinança*, p.119.

⁵³³ *Ibid.*, pp. 126-138.

⁵³⁴ Lope de Barrientos utiliza el término “malefícios” en el siguiente pasaje: “Ca asaz basta a tu Señoría, saber en general las espeçies e maneras d’estos malefícios para que cuando ante tu alteza fuere denunciado semejante crimen...” (*Tractado de la adivinança*, p. 128).

⁵³⁵ “Segund determinación de Sant Agostín en el libro *De doctrina Christiana*, deuinança es vsurpaçión del saber o conocer las cosas de aduenideras causa de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos. Quiere decir que commo la spiençia e sabiduría de las cosas aduenideras que solamente pertenecen a Nuestro Señor que aquellos que se trabajan e se presumen saber las tales cosas aduenideras, por alguna de las artes mágicas o diuinatorias, estos tales vsurpan la sabiduría que a la diuinidad pertenecen onde para mayor declaración e por esso son llamados diuinos, non porque lo sean, saluo porque presumen vsurpar la sabiduría que a la diuinidad pertenece” (*Tractado de la adivinança*, p.119). En el *Tractado del dormir e despertar*, Lope de Barrientos define la adivinación prácticamente con las mismas palabras (pp. 73-74).

tradición al respecto⁵³⁶. En contraposición, Johannes Nider sugiere (a través de palabras de *Piger*) que, pese a que –gracias a las enseñanzas de Isidoro de Sevilla– podría haber tratado en su obra variados tipos de superstición, prefiere o *elige* expresarse *particularmente* sobre los *maleficia*⁵³⁷. En este sentido, Nider y Barrientos se hallan en los antípodas uno de otro.

Ambos dominicos coinciden, no obstante, en lo tocante a la antigua creencia sobre el vuelo nocturno, que sostenía que algunas mujeres volaban por la noche junto a Diana, la diosa pagana, cabalgando sobre bestias a través de grandes distancias y obedeciendo sus mandatos⁵³⁸. Respecto de dicha creencia (que coronará luego el estereotipo sabático), ambos siguen a pie juntillas la postura tradicional de la Iglesia, asentada en el célebre *Canon Episcopi*, que sostiene que dichos vuelos no son sino engaños e ilusiones del demonio, producidos en la imaginación de las mujeres⁵³⁹.

Nider, sugestivamente, no se ocupa del vuelo nocturno en el quinto libro del *Formicarius*, dedicado a la brujería, sino que, por el contrario, incluye tal tipo de ilusiones en el segundo libro de su obra, consagrado a las “falsas visiones” (relata allí, por ejemplo, la historia de una mujer que, habiendo perdido la razón, creía haber sido transportada por los aires junto a Diana y otras mujeres)⁵⁴⁰. Lope de Barrientos, por su parte, desvaloriza también la creencia en el vuelo noctur-

⁵³⁶ KAMEN, HENRY, “Spain”, p. 1069: “At various times in the medieval period, people were tried and condemned for practicing maleficia (evil acts, harmful magic). When alien diabolical help was involved, the crime was also called sorcery (sortilegium). In 1370 and 1387, the laws of Castile declared that sorcery was a crime involving heresy, for which laypeople would be punished by the state and clergy by the Church”.

⁵³⁷ “Per frigus igitur, quod prolificacioni fornicarum est nociuum, maleficorum supersticiones accipere possumus. Maleficus enim dicitur quasi malefaciens, vel male fidem servans” (*Formicarius*, V, cap. 3, §4, p. 90).

⁵³⁸ Michael Bailey sostiene que el vuelo nocturno era un elemento que, en un primer momento, podía estar presente o no sin modificar la esencia del nuevo fenómeno brujo (BAILEY, MICHAEL, *op. cit.*, p. 243). G. R. Quaipe indica, al respecto, que “un campo en el que existía desacuerdo era el de las traslaciones aéreas” (*Magia y Maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona: Crítica, 1989, p. 34). Gustav Henningsen indica que, “según la noción popular, es el alma de la bruja la que, abandonando el cuerpo de la misma, vuela al aquelarre”. El problema era que dicha explicación resultaba “inaceptable para los teólogos”, pues alma y cuerpo no podían separarse hasta la muerte excepto por vía milagrosa (HENNINGSEN, GUSTAV, “La Inquisición y las brujas”, en BORROMEO, A. (ed.), *L'Inquisizione, Atti del Simposio internazionale dal 29 al 31 ottobre 1998*, Ciudad del Vaticano, 2003, pp. 573).

⁵³⁹ “Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestate noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari” (pasaje de la “versión larga” del *Canon Episcopi* citado en: RUSSELL, JEFFREY B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1972, p. 292).

⁵⁴⁰ “The only time Nider actually mentioned flight in direct relation to witchcraft was to say that the “witch” Staedelin and his master Hoppo were able “to go from place to place through the air” and even here he was careful to add the qualifying phrase “so they thought”. Whether their flight was to be seen as real or only as a delusion, Nider presented it simply as one of the magical powers that Staedelin and Hoppo possessed, bearing no relation to the idea of night flight to a sabbath. The only other example of flight in the fifth book of the *Formicarius* involved a knight who, riding out late one night, encountered an army of the dead in a forest clearing. Offered a place in their company, he rode with them to Jerusalem and back in the course of a single night. Witches did not figure in the story at all” (BAILEY, M. D., *op. cit.*, p. 48). No obstante, Michael Bailey considera que el pensamiento del dominico

no de las brujas: “todo ome que seso e juyzio tenga” no puede creer que los vuelos nocturnos sean más que ilusiones del diablo⁵⁴¹. En efecto, en una *quaestio* particular de su *Tractado de la adivinança* el dominico se pregunta acerca de “qué es, e qué cosa es esto que se dize que ay unas mugeres que se llaman bruxas, las quales creen e dizen que de noche andan con Diana, deesa de los paganos, con muchas e innumerables mugeres caualgando en bestias, e andando, e passando por muchas tierras e logares, e que pueden aprouechar e dañar a las criaturas”⁵⁴².

Este pasaje, como indica Fabián Campagne, “constituye una de las primeras menciones en territorio español de las reuniones nocturnas de las brujas, a pocos años del surgimiento mismo de la palabra *bruxa*”⁵⁴³. Así pues, podemos afirmar que, en un momento fundamental del desarrollo del discurso demonológico en Europa Occidental como fue la primera mitad del siglo XV, la idea de “bruja” aparece en Castilla con considerable repercusión.

Con todo, en el reino castellano –atendiendo a las palabras de Barrientos al respecto– no se delinea aún (y quizá nunca se hará de modo efectivo) el contorno específico que el estereotipo brujo adquirirá en la Europa moderna. Si bien Barrientos adiciona el neologismo *bruxa* allí donde sus fuentes (el *Canon Episcopi*, el *Corrector* de Burcardo de Worms, el *Policratus* de Juan de Salisbury y la *Summa* de Raimundo de Peñafort) nunca lo habían empleado, el obispo castellano no liga dicho término con el novedoso paradigma del sabbat brujo. Por el contrario –tal como indica Campagne– Barrientos asocia el término *bruxa* con ciertas creencias folklóricas de arcaica raigambre, fuertemente ligadas a los demonios nocturnos de la mitología paneuropea, cuyos principales trazos darán lugar, luego, al carácter altamente idiosincrático que adquiere el complejo mítico de la bruja en la España moderna⁵⁴⁴. En efecto, en territorio peninsular, la bruja es, so-

respecto de este tipo de visiones resulta crucial para comprender su idea de brujería: si bien muestra una ambivalencia ante las experiencias visionarias, tiende a considerarlas de origen demoníaco. Para Bailey, esta opción demuestra el creciente temor al diablo y sus sirvientes hacia fines de la Edad Media. Gábor Klaniczay, por otro lado, ha publicado un artículo basado en los libros II y III del *Formicarius* desde una perspectiva aun inexplorada sobre esta fuente, pues sostiene “l’ hypothèse d’une corrélation entre le chamanisme, les manifestations d’extase religieuse et l’émergence des croyances en la sorcellerie diabolique” (KLANICZAY, GÁBOR, “Entre visions angéliques et transes chamaniques: le sabbat des sorcières dans le *Formicarius* de Nider”, *Médiévales*, n°44, PUV, printemps, 2003, pp. 47-72).

⁵⁴¹ *Tractado de la adivinança*, p. 152.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 151.

⁵⁴³ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El Tractado de la divinança...”, p. 55. Para Campagne, este testimonio resulta una evidencia a favor de la importancia de la demonización de antiguos complejos míticos campesinos, de creencias de origen extático-chamánico en la construcción del estereotipo brujo del sabbat. En un libro recientemente editado, titulado *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Campagne estudia en profundidad las ricas y complejas relaciones existentes entre la demonología cristiana y ciertas figuras paradigmáticas del folclore ibérico tradicional (cf. CAMPAGNE, FABIÁN A., *Strix hispánica. Demonología cristiana y cultura folklórica en la España moderna*, Buenos Aires: Prometeo, 2009).

⁵⁴⁴ Campagne ha apuntado una serie de peculiaridades del estereotipo brujo vigente en la España moderna que permite postular la existencia de un modelo ibérico *sui generis*, ligado a ciertas creencias de la arcaica y paneuropea mi-

bre todo “un agente maléfico nocturno especializado, en forma prácticamente excluyente, en el asesinato de niños recién nacidos. Recurre para ello a laceraciones, mordiscos o mutilaciones, aunque con más frecuencia su accionar infanticida se asocia con el vampirismo y la succión de sangre. Posee la extraordinaria capacidad de penetrar los aposentos herméticamente cerrados, aprovechándose para ello de los menores resquicios en puertas y paredés. Está dotada con fabulosos poderes metamórficos, que le permiten adoptar una gama casi infinita de formas animales...”⁵⁴⁵.

Por otra parte, no solo la bruja hispánica parece adquirir un carácter *sui generis* al verse imbricada estrechamente con tradiciones mitológicas arcaicas sino que, a su vez, Lope de Barrientos, paradigma de la alta cultura teológica de la época, se mantiene firme en el escepticismo propio de la tradición eclesial al rotular la conjunción de creencias asociadas con las *bruxas* como meros productos de la fantasía:

Nin deue ninguno creer tan grand vanidad que crea acaesçer estas cosas corporalmente, saluo en sueños o por operación de la fantasía. E qualquier que lo contrario e creyese es infiel e peor que pagano⁵⁴⁶.

El obispo remarca que es imposible, física y teológicamente, que el alma abandone el cuerpo cuando le place. Asimismo, afirma que, si las *bruxas* volaran en cuerpo y alma, no podrían tampoco, en modo alguno, entrar por los agujeros y resquicios de las casas, tal como se dice que ellas hacen, debido a las propiedades y dimensiones naturales que son propias de todo cuerpo: “luengo e ancho e fondo”. Tampoco resulta posible –prosigue el obispo– que se conviertan en ánsares. Afirma al respecto: “esta es mayor vanidad dezir e afirmar que onbre e mujer pueda dexar la forma de su espeçie e tomar forma de otros especies quealesquiere”⁵⁴⁷.

Asimismo, el obispo de Cuenca, lejos de avalar aquellas creencias que sostienen que estas mujeres ingresan por las noches a las casas para “chupar a los niños”, sugiere la posibilidad de que, en verdad, se trate de una excusa aprovechada por madres poco cuidadosas de sus hijos: “por tanto las mugeres deuen poner buen recabdo en sus criaturas, e si murieren por mala guarda, no se escusen con las bruxas que entraron a las matar por los resquicios de las casas”⁵⁴⁸. Este recurso

toología del Doble y de las concepciones chamanísticas del alma (CAMPAGNE, FABIÁN A., “Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain”, *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography*, 53:2, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2008, pp.381-410).

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Tractado de la adivinança*, p. 152.

⁵⁴⁷ *Ibid.*

⁵⁴⁸ *Ibid.*

al tópico de la “mala madre” le resulta eficaz a Barrientos para deslegitimar no sólo el vuelo de la *bruxa* sino, también, aquellas acciones propiamente dañinas que se atribuían a estas últimas.

Así las cosas, podemos afirmar que, si bien el escepticismo ante el vuelo nocturno no es un punto de diferenciación entre Johannes Nider y Lope de Barrientos, existe, no obstante, una divergencia fundamental entre los escritos de uno y otro autor acerca de la brujería: mientras que el primero describe una nueva noción de brujería, definida como una conjura satánica mucho más terrible que cualquier práctica supersticiosa conocida hasta el momento, Lope de Barrientos, por el contrario, se refiere a estas *bruxas* como personas que, lejos de ser peligrosas servidoras de Satán, sólo “tienen dañada alguna potencia de las interiores”. En este sentido, para el obispo de Cuenca, los espíritus malignos no lideran un complot contra el cristianismo sino que, meramente, representan “fantasmas a la fantasía de los onbres e de las mugeres”,⁵⁴⁹.

Detengámonos con más detalle, entonces, en la imagen del demonio que proveen estos teólogos dominicos del siglo XV. En el quinto libro del *Formicarius*, el diablo, podríamos decir, es casi omnipresente. Detrás de los vicios y malas acciones descritos, tanto de hombres pecadores y supersticiosos cuanto de nigromantes y brujos, parece actuar, subyacente, el poder del demonio. En efecto, Nider afirma que todos los hombres malvados son moldeados y conducidos por los demonios (“*quia omnes malorum hominum huius vite acies informantur et ducuntur per certos demones*”): no sólo los brujos sino también los hombres supersticiosos están gobernados por los espíritus del mal (“*malefici et supersticiosi sibique similes reguntur, equitantur et dementantur per demones*”)⁵⁵⁰. Para ejemplificar el lugar del demonio en la acción de estos hombres que —a ojos de Nider— se desvían del camino de la fe, podemos mencionar un pasaje en el cual, al enumerar los siete modos en que actúan los *malefici*, el dominico aclara que no es sino el demonio quien concede el poder para que dichos maleficios se hagan efectivos⁵⁵¹. Explicita, al respecto, que es en virtud de un pacto con el diablo, realizado “*per verba, ritus vel facta*”, que el maleficio puede tener lugar.

⁵⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁵⁰ *Formicarius*, Libro V, cap. I, §§ 3-4 (p. 60.)

⁵⁵¹ “*Septem mihi modi occurrunt, quibus ex parte eorum que sunt hominis nocere possunt, sed nunquam nisi Deo permittente. Neque eo quo nocere dicuntur tempore actionem vel passionem per se immediate inferunt, sed per verba, ritus vel facta quasi per pacta inita cum demonibus ledere dicuntur. Nam potius demones hec et immediate lesiva inferunt*” (*Ibid.*, cap. III, § 6, p. 90). Los siete modos de cometer maleficios, indica Nider, son los siguientes: a) inspirar un amor malvado a un hombre por una mujer o viceversa, b) provocar en alguien odio o envidia; c) dañar la potencia generativa de hombres, animales o, incluso, la fertilidad de la tierra; d) causar enfermedad o malestar a alguna persona; e) quitarle a alguien la vida misma; f) privar a alguien del uso de la razón; g) dañar los bienes o los animales de otra persona por los medios demoníacos mencionados (*Ibid.*, cap. III, § 7, p. 90).

Asimismo, Nider describe episodios en los cuales los demonios perturban a las personas (sea en cuerpo, sea en alma) o a sus residencias⁵⁵², en donde se presentan como íncubos o súcubos⁵⁵³ y, también, casos diversos de posesión diabólica⁵⁵⁴. El dominico parece buscar, sobre la base de vivos ejemplos y crudas sentencias, generar creencia en la posibilidad real y material de acción de los demonios sobre el mundo, demonios que son, “por su malicia, más negros que el carbón” (“*malitia carbonibus nigriores*”)⁵⁵⁵. En este sentido, las historias de brujería parecen ser las más efectivas. Como indica Bailey, las brujas, habitando físicamente en sus villas y aldeas, parecen ser un ejemplo de los peligros del debilitamiento de la fe mucho más “real” para el pueblo que la amenaza del diablo mismo⁵⁵⁶. En palabras de Campagne, podríamos decir que la reconciliación entre trascendencia e inmanencia –lograda, respecto de la divinidad, en los sacramentos, las reliquias, las imágenes y demás cosificaciones de lo sobrenatural– se produce, en el caso de los demonios, mediante el novedoso estereotipo brujeil. Así pues, “la bruja era al demonio lo que la eucaristía a la divinidad: el más ambicioso ensayo de cristalización del significante”⁵⁵⁷.

Lope de Barrientos, por su parte, lejos de hacer hincapié en el inminente peligro del demonio y en la “realidad” de su presencia en el mundo, enfatiza una y otra vez el carácter falaz de toda interacción entre hombres y demonios. En el marco de las artes adivinatorias, todo aquello que los demonios transmiten a los hombres resulta engañoso⁵⁵⁸ (“*acaesçe prenoſtincar e dezir las cosas aduenideras por reuelaçión o ylluſión de los ſpíritus malos teniendo con ellos fechos çiertos contractos e conueniençias, e de aquí non se deue esperar ſaluo mentira*”)⁵⁵⁹. Lope de Barrientos

⁵⁵² Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. II (p. 81 y ss), cap. IX, §20.

⁵⁵³ *Ibid.*, cap. IX, §§ 13-23 (pp. 172-179).

⁵⁵⁴ *Ibid.*, cap. XI (p. 194 y ss).

⁵⁵⁵ *Ibid.*, cap. I, § 4.

⁵⁵⁶ Cf. BAILEY, MICHAEL D., *Battling demons...*, cap. 8.

⁵⁵⁷ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 29, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 315.

⁵⁵⁸ GARCÍA-MONJE CARRETERO, M^a ISABEL, *op. cit.*, p. 57. No obstante, los demonios pueden, en ocasiones, decir verdades (aunque siempre en vistas de un engaño posterior mayor). En la *Clavis Sapientiae*, enciclopedia teológico-filosófica de Lope de Barrientos, si bien el dominico afirma que los demonios no pueden conocer el futuro fortuito ni la voluntad del hombre, se encuentra una explicación –no casualmente ausente en los tratados anti-mágicos del autor– de las ventajas o mayores posibilidades naturales de los demonios, en relación con el hombre, para conocer las cosas futuras *en sus causas*. El obispo se refiere, en este sentido, a la “triple agudeza” del conocimiento natural de los espíritus puros enunciada por Aquino en su *Suma Teológica*. Los tres elementos en cuestión refieren al “conocimiento vespertino” de los ángeles, a la experiencia adquirida en el tiempo y a la revelación recibida de espíritus superiores (nos basamos en la traducción inédita de la *Clavis Sapientiae* realizada por Ángel Martínez Casado, quien con suma generosidad nos ha facilitado ciertos pasajes de su trabajo).

⁵⁵⁹ Lope de Barrientos rechazará la eficacia de las artes mágicas aduciendo, por ejemplo que “los muertos non pueden por los onbres bivros ser reſuçitados e compellidos a reſponder a las tales demandas de las cosas aduenideras” (*Tractado de la adivinança*, p. 130) o, en lo que respecta a la aparición figurativa de señales de los espíritus a partir de elementos inanimadas, que “nin couiene sobre esto más dilatar para prouar la falſía e engaño d’estas especies de

recalca –como hemos visto en el primer capítulo– que la ineficacia del arte mágica radica, en primer lugar, en la incapacidad de los demonios de conocer aquellas cosas advenideras fortuitas o voluntarias (conocimiento exclusivo de la divinidad) y, asimismo, en la incapacidad del adivino para obligar a los demonios –en sí mentirosos– a responder a sus demandas ante cada invocación: como indica Barrientos “los spíritus non pueden ser d’ellos constreñidos para que vengan cada vez que los llamaren”⁵⁶⁰. Así pues, las distintas formas de adivinación, no son sino los modos en que “fingen e presumen los omes querer saber las cosas aduenideras”⁵⁶¹.

Por otra parte –si bien Nider menciona en variadas ocasiones la necesaria permisión divina para que la acción de los demonios y de los brujos pueda llevarse a cabo (lo contrario sería heterodoxo) e incluso menciona aquellos modos en que Dios puede impedir el poder del demonio⁵⁶²– Lope de Barrientos parece resaltar el visto bueno de la divinidad con un énfasis particular, relacionando dicha permisión con el rol ministerial otorgado a los demonios. En efecto, siguiendo los pasos del santo de Hipona al respecto, Barrientos considera la intervención diabólica como un acto punitivo designado por Dios, con el fin preciso de castigar a los hombres por los graves pecados cometidos (y, en ocasiones, para tentarlos y probar, de ese modo, la rectitud de su fe). Como indica el teólogo castellano:

...si por ventura algunas vezes [los malos spíritus] vienen a los llamamientos de los tales nigrománticos, esto non es porque ellos sean constreñidos, saluo que por las grandes maldades e pecados de nosotros. Nuestro Señor permite que se muestren constreñidos e vengan para nos engañar pero non se escusa por esto el grand peccado de ydolatría que los tales nigrománticos cometen con safumerios e inuocaciones que se fazen para llamar los dichos spíritus⁵⁶³.

La importancia de la “divinal permisión” para que el demonio pueda actuar se percibe, en la obra de Barrientos, cuando el dominico afirma que la posibilidad misma del arte mágica depende de Dios. En efecto, dado que los demonios deben “tomar cuerpos” para poder interactuar

geomancia. Ca asaz es de flaco entendimiento, el que entiende e cree que mirando en la piedra o en el ferro o en el ayre e en las otras cosas susodichas puede por allí saber e judgar de las cosas ocultas aduenideras” (*Ibid.*, p. 133).

⁵⁶⁰ *Tractado de la adivinança*, p. 116. Repite, luego, la misma idea: “tales mágicos e diuinos non tienen poder para constrenir a los spíritus malignos” (*Ibid.*, p. 130).

⁵⁶¹ *Tractado del dormir e despertar*, p. 193. Sostiene Lope de Barrientos: “...así philósofos commo theólogos, todos concuerdan que entre los ángeles ay diuersos ofiçios pero d’esto non se sigue que los ángeles sepan cosas aduenideras nin así messmo que pos fuerça ayan de venir quando los llamaren los nigrománticos e por estas dos razones siguientes paresçe que la tal inuocación ser fríuola e de ninguna eficacia. La primera porque los ángeles non saben por causas determinadas las cosas que proçeden de la voluntad de los onbres, e por tanto non las pueden reuelar determinada a los tales nigrománticos. La segunda, porque los spíritus non pueden ser d’ellos constreñidos para que vengan cada vez que los llamaren” (*Tractado de la adivinança*, p. 116. El resaltado es mío).

⁵⁶² *Formicarius*, Libro V, cap. 5, § 24.

⁵⁶³ *Tractado de la adivinança*, p. 117.

con el hombre y que tal “encorporación” es naturalmente imposible para los demonios, se torna necesario que “miraglosamente por permisión e misterio de Nuestro Señor” los malos espíritus puedan tomar cuerpos, que “non es imposible nin difiçile al poder de Nuestro Señor”⁵⁶⁴.

Ahora bien, una vez hecho este recorrido a través de dos tipos de brujería o arte mágica y dos representaciones diversas del demonio, intentaremos ver en qué medida la postura de uno y otro autor nos permiten pensar en dos “estrategias” diversas llevadas a cabo con un mismo fin: instruir y disciplinar al pueblo en la ortodoxia cristiana y defender el ordenamiento del mundo dispuesto por Dios.

En el prólogo mismo de su obra, Nider se propone explícitamente la siguiente tarea: mostrar a aquellos “relajados en la fe” que Dios aún se manifiesta en el mundo, que marca a sus fieles el camino a seguir a través de epifánicos *mira* y *miracula* producidos en tiempos corrientes y cercanas geografías⁵⁶⁵. Sin embargo, pese a este objetivo de remarcar la presencia **divina** en el mundo, la estrategia discursiva de Johannes Nider parece construirse no sobre el simple reconocimiento, alabanza y defensa de Dios sino, por el contrario, en un enfático cuadro dicotómico, en la clara exposición del punto y el contrapunto. La fuerte presencia de Dios va acompañada de la fuerte presencia del demonio en la vida de los fieles. Como indica Stuart Clark, en efecto, la brujería debe ser interpretada en el marco de un universo de significados basado en un lenguaje binario, en un sistema de clasificación dual, en creencias apoyadas en la tesis y la antítesis, en la inversión de la regla⁵⁶⁶.

En este sentido, cabe mencionar que el *Formicarius* contrapone ejemplos positivos y edificantes a realidades oscuras y amenazantes para la sociedad de su época (como la herejía y la brujería). La concepción moral que expresa Johannes Nider en su discurso se basa en contrarios extremos y dicha concepción bipolar permea su tratamiento de variadas problemáticas: por ejemplo, podemos mencionar la representación de la mujer que ofrece el dominico. Como indica Bailey, para Nider las mujeres habitan los extremos: o son íntegramente puras y santas o, por el contrario, radicalmente viles y pecadoras; esposas virginales de Cristo o hijas carnales de Eva⁵⁶⁷. Del

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 102, p. 110.

⁵⁶⁵ “*Peragrans crebo partes quasdam, praesertim Almanie, querelas nonnunquam audivi pigrorum in fide hominum: Cur modo inter Cristicolos, Deus nullis ecclesiam roborat miraculis, aut sacris pro fide tuenda et virtutibus ad bene vivendum non illuminet, sicut olym, revelationibus? (...). Quod murmur, Christi cooperante gratia, compescere conabor in sequentibus, per plura, que prope & circa nostra tempora, ymo, nobis dum datum est vivere in humanis, mira a Deo vel miracula ostensa sunt divinitus, cum revelationibus variis, et sanctorum hominum virtutibus, que constant aut visus mei vel auditus propria experientia, aut fide dignorum relatibus, et ut reor satis exinde facta sunt credibilia*” (*Formicarius*, prologus, p. 52).

⁵⁶⁶ Cf. CLARK, STUART, *op. cit.*, parte 1: “Language”.

⁵⁶⁷ BAILEY, M. D., *Battling Demons...*, *op. cit.*, p. 277.

mismo modo, el peligroso poder concedido al demonio y las descripciones atroces de sucesos brujeriles (como los crímenes contra-natura y la profanación de los santos sacramentos), se oponen a la eficaz seguridad brindada por las virtudes religiosas y los rituales de la Iglesia. En este sentido, el mensaje del *Formicarius* parece asentarse sobre los riesgos que implica el alejamiento del camino de la fe, expresado en una oposición adentro/afuera: quien sale de la gran mansión de la cristiandad, será devorado por bestias acechantes (identificadas con los réprobos y los *malefici*)⁵⁶⁸. El temor y la amenaza, en tanto alicientes para la reforma, emergen, en este esquema binario, con fuerza indudable.

Por otra parte, la estrategia discursiva de Johannes Nider en su *Formicarius* apela a la moralización de elementos propios de la organización natural de las hormigas, una metáfora asequible al hombre común, que permite ilustrar referencias más complejas (escriturarias, patrísticas o escolásticas). Asimismo, el dominico recurre a la narración de claros *exempla* (facilitados por la forma dialógica del texto) que permiten volcar en historias cercanas a la experiencia de los lectores –en una suerte de casuística moral– el contenido de los principios morales que busca asentar.

Esta última estrategia discursiva resulta fundamental, según creemos, para lograr generar el mencionado temor entre los lectores (y posibles oyentes) y, también, para persuadirlos de la realidad y el peligro de las acciones del demonio en el mundo: la brujería, en este sentido, resulta “una oportunidad única para la verificación experimental de verdades metafísicas”⁵⁶⁹. Relatos recientes y testimonios directos, referidos y garantizados por la autoridad del teólogo, parecen contextualizar y aplicar la verdad teológica en el mundo cotidiano de modo tal que, como indica Houdard, aquello **probable** se torna **creíble** (y, podríamos agregar, **temible**)⁵⁷⁰. A su vez, la singularidad de cada caso aludido se funde (y confunde) con la universalidad de la regla y la veracidad indiscutible de la ortodoxia cristiana⁵⁷¹.

Dicha fundición, puede explicarse, en cierto sentido, por el carácter “monológico” (en el sentido dado a esta palabra por Mijaíl Bajtín) que, como indica Jacques-Lefèvre, adquiere el diálogo establecido entre el Teólogo y el Perezoso. En dicho diálogo ficticio, no hay diversidad real

⁵⁶⁸ Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 7 § 5 (p. 145).

⁵⁶⁹ CLARK, STUART, “Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, en TAUSIET, MARÍA y AMELANG, JAMES (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004, p. 44.

⁵⁷⁰ Que el teólogo del *Formicarius* haya podido oír y conocer él mismo a los protagonistas o testigos de las historias relatadas a modo de *exempla* en su obra y que tales relatos sean certificados y profesados por un hombre de justas y sabias apreciaciones, funciona –sin lugar a duda– como garantía de autenticidad. En ciertos pasajes de la obra, en efecto, el personaje del teólogo sostiene frases como “yo vi...” o “he escuchado” (cap. 2, §§ 9, 18, 22). Cf. JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, *op. cit.*, p. 28.

⁵⁷¹ HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 7.

de opiniones ni apertura al debate sino “una complementariedad en el trabajo de convicción”: la caracterización del “otro” es prácticamente inexistente. En tanto discípulo, *Piger* contribuye simplemente al desarrollo de la argumentación del teólogo y acata la “verdad” que emana de la boca del maestro⁵⁷². Si existe polifonía alguna, esta se debe a la presencia de autoridades bíblicas, patristicas y escolásticas en la obra de Nider y, también, a las voces de aquellos supuestos “infor- mantes” que han abastecido a Nider de edificantes *exempla*. Tanto unos como otros, no obstante, cumplen el rol de garantizar y avalar las ideas sostenidas por el reformador dominico. Lo mismo puede decirse de aquellos pasajes en los cuales Johannes Nider recurre a rumores, fragmentos de vida de personas contemporáneas a él o creencias difundidas en la sociedad de la época⁵⁷³.

En este sentido, es necesario tener en cuenta que –como indica Boureau– una afirmación determinada, cualquiera sea, “adquiere tintes de verdad mediante una serie de operaciones signifi- cativas que son, a su vez, contratos de veracidad”, que involucran al redactor o narrador con el lector u oyente del relato⁵⁷⁴. Alain Boureau postula que, en la Edad Media tardía, una narración adquiriría estatuto de verdad por una escala de doble valoración: en relación con su **fuelle** (a la que denomina “escala de garantía”) y en relación con el **uso** que se hace del escrito (llamada “escala de implicación”). En cuanto a la primera escala mencionada, Boureau distingue en su interior, a su vez, una gradación que responde a la importancia de la fuente: a) en primer lugar se halla **lo revelado**: lo que encuentra apoyatura en las sagradas escrituras mismas, b) en segundo lugar, **lo autorizado**, es decir, aquello establecido por los Padres de la Iglesia, de autoridad incuestionable, c) en tercer lugar, **lo autenticado**, “en cuyo caso la autenticidad del episodio procede de un contrato de creencia que se negocia cada vez. Esto es, quien ofrece la garantía es el propio narrador, que arriesga su propia credibilidad (al decir: “he visto”, “he constatado”) o la del testigo, vivo o textual, que interroga”⁵⁷⁵. En la segunda escala valorativa (la “escala de implica- ción”), el estatuto de verdad se define –también en gradación– según el uso que se haga de los relatos o textos mencionados⁵⁷⁶. La edificación moral y la defensa de la fe cristiana son, sin duda, fines legítimos en la cristiandad tardomedieval y tempranomoderna: el **uso** que hacen Nider y Barrientos de sus escritos, por lo tanto, resulta un modo indiscutiblemente eficaz de validación de los discursos enunciados en uno y otro caso.

⁵⁷²JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, *op. cit.*, pp. 26-27.

⁵⁷³*Ibid.*, p. 36

⁵⁷⁴BOUREAU, ALAIN, *La Papesse Jeanne*, Paris: Aubier 1988. Cito por la siguiente edición en castellano: *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid: Edaf, 1989, p. 158.

⁵⁷⁵*Ibid.*, p. 158.

⁵⁷⁶BOUREAU, A., *La papisa Juana*..., p. 159.

Respecto de la escala de garantía, podemos decir que Nider utiliza tanto “lo revelado”, cuanto “lo autorizado”, cuanto “lo autenticado”: recurre a la palabra magistral de la Biblia, de los Padres y Doctores de la Iglesia y, también, a la narración de historias recientes, por él garantizadas, susceptibles de repercutir en la imaginación y en el juicio de los fieles⁵⁷⁷. Lope de Barrientos, por el contrario, se limita a utilizar sólo los dos primeros grados dentro de la escala de garantía mencionada. No solamente evita incluir en sus obras originales *exempla* sino que, incluso, se niega a brindar más información que la estrictamente necesaria a fines de poder discernir entre las prácticas lícitas e ilícitas de conocimiento del futuro. Barrientos previene, de ese modo, malos entendidos entre los posibles lectores: “çessaré de poner otras [palpables razones] de tanta importancia que non sufren escriptura en romança porque a los ynorantes non recrestan dende mayores dubdas por non poder entender”⁵⁷⁸.

Probablemente, el castellano no haya necesitado generar un efecto de verdad semejante al que debe ser utilizado a la hora de intentar difundir una novedosa formulación teórica con pretensión de “verdad” o un fenómeno de características inéditas como el sabbat brujeril, infierno terrenal. En efecto, ya hemos visto cómo se comporta Lope de Barrientos ante los rumores que circulaban en la Castilla de la época acerca de las *bruxas*. En oposición a la postura de Johannes Nider, el obispo de Cuenca afirma que cualquiera que creyese en la realidad de los hechos atribuidos a las brujas “es infiel e peor que pagano”. Barrientos no pretende, entonces, sino erradicar la falaz creencia en las brujas mientras que, por el contrario, Nider enseña, describe y difunde en sus obras un nuevo tipo de brujería, que –desde su visión– alentaría una fe verdadera entre los creyentes (puesto que, para salvaguardarse de los daños que aquellas temibles mujeres pudieran infringirles, los hombres piadosos abrazarían con mayor fuerza los preceptos divinos)⁵⁷⁹.

En este sentido, el pensamiento de Johannes Nider acerca de la brujería responde a su afán reformista⁵⁸⁰. Mediante la viva amenaza brujeril, Nider logra ilustrar palmariamente a los creyen-

⁵⁷⁷ Cabe mencionar, también, que una obra podía ser considerada auténtica si el nombre de su autor era conocido o simplemente por el hecho de ser admitida o aprobada por una autoridad de importancia. En efecto, el peso de la autoridad que aprobaba un escrito era lo que lo convertía en auténtico: la aprobación pontificia, el aval de un obispo o un abad tenía el poder de convertir una simple narración en un relato digno de fe (cf. GUENÉE, BERNARD, *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris: Aubier-Montaigne, 1980, pp. 133-137).

⁵⁷⁸ *Tractado de la adivinança*, p. 101.

⁵⁷⁹ BAILEY, *Battling Demons...*, p. 191; BAILEY, “From Sorcery to Witchcraft...”, p. 962. No hay que creer, sin embargo, que el uso de tal creencia como un estímulo para la conversión real del pueblo cristiano era cínico. Muy por el contrario, como indica Michael Bailey, Nider estaba previniendo honestamente acerca de una amenaza que percibía honestamente existente (cf. BAILEY, M.D., *op. cit.*, p. 255).

⁵⁸⁰ BAILEY, M. D., *Battling demons...*, p. 9 y cap. 8 (*passim*). En este sentido, Michael Bailey retoma claramente los postulados de Richard Kieckhefer, quien ya había indagado en el lazo existente entre el nacimiento de la persecución de brujas y las aspiraciones reformistas dentro de la Iglesia e, incluso, había analizado la amalgama resultante de la

tes los riesgos que acarrea el alejamiento de la fe. Sólo una vida piadosa —es decir, la participación regular en los ritos de la Iglesia, la devota oración, la utilización de agua bendita y sal como elementos de protección, la persignación, la confesión periódica, las peregrinaciones y demás actos devocionales— protegería a los hombres de los dañinos efectos del demonio y de sus auxiliares en este mundo⁵⁸¹. El principal remedio propuesto consiste, pues, en el cultivo de las virtudes espirituales y, sobre todo, en la permanencia dentro de la Iglesia, tal como las hormigas, al quedarse en el interior del hormiguero, evitan ser devoradas por las bestias:

Las hormigas, que carecen de alas y que avanzan demasiado expuestas, son matadas fácilmente por otras bestias, puesto que las bestias dotadas de alas se elevan alto para no convertirse en presas de las bestias terrestres (...). En cuanto a aquellas hormigas que —en sentido moral— no poseen alas con las plumas de la virtud o que, de modo imprudente, se alejan excesivamente de los límites de su casa —es decir, de la Iglesia Católica—, cayendo en la perfidia, tales hormigas son fácilmente devoradas por los osos, por los cuales podemos entender los brujos y nigromantes⁵⁸².

Lope de Barrientos, por su parte, no construye discursivamente el binomio antinómico bien-mal (o Dios-demonio) que parece caracterizar al discurso de Nider y que culminará, con el correr del tiempo y la radicalización demonológica, en una pedagogía del temor que rozará el maniqueísmo práctico. La Providencia divina, en efecto, constituye para Lope de Barrientos la indudable piedra angular sobre la cual debe asentarse el edificio doctrinal cristiano. En este sentido, el castellano opta por reforzar el poder divino —afán que atraviesa el conjunto de sus tratados anti-mágicos— sin que ninguna fuerza enemiga adquiera las dimensiones espectaculares que ostentan los demonios (y los *malefici*) en el discurso de Nider. El fortalecimiento de la imagen de la divinidad y el intento de erradicar las prácticas supersticiosas en las obras anti-mágicas de Barrientos no se lleva a cabo, en absoluto, recurriendo a la elevación del diablo como adversario temible y poderoso del *ordo* cristiano. El escepticismo del dominico de Cuenca respecto de las artes diabólicas se percibe, en efecto, no sólo en su descreimiento respecto del fenómeno brujeril sino también en ciertas expresiones de desdén (situado a la distancia del temor) ante ciertas prácticas y

fusión entre magia dañina popular y alta magia demoniaca (Cf. KIECKHEFER, R., *European Witch Trials: Their foundations in Popular and Learned Culture, 1300-1500*, London, 1976).

⁵⁸¹ *Formicarius*, Libro V, cap. II, § 3 (p. 74), cap. IV, § 15 (p. 104-106), cap. VI, § 4 (p. 128). Es preferible morir, sugiere Nider, antes que utilizar remedios tan ilícitos como la enfermedad misma (como, por ejemplo, la utilización de contra-maleficios). Cf. cap. III, § 19 (p. 96), cap. VI, §§ 6-7 (p. 130).

⁵⁸²“*Alis carentes formice, vel nimium progredientes in publicum, ab aliis bestiis facilliter necantur, quia alis pennate multum se subleuant, ne bestiis terre preda fiant (...). Ille vero formice morales, que virtutum pennis non sunt alate, vel que nimium sue domus, Ecclesie videlicet Catholice, limites incaute exeunt, in perfidiam incidendo, tales ab uris, per quos malefici vel nigromantici possunt intelligi, facilliter deuorantur*” (Ibid., cap. IV, §§ 1 y 3, p. 99). La traducción al castellano es mía.

creencias supersticiosas. Por ejemplo, Lope de Barrientos rechaza la eficacia de la nigromancia aduciendo que “los muertos non pueden por los onbres bivos ser resuçitados e conpellidos a responder” y, respecto de la adivinación basada en elementos inanimados, afirma que “es de flaco entendimiento, el que entiende e cree que mirando en la piedra o en el ferro o en el ayre e en las otras cosas susodichas puede por allí saber e judgar de las cosas ocultas aduenideras”⁵⁸³.

La diferencia existente en las actitudes promovidas por ambos dominicos puede verse reflejada, según creemos, en la lectura y reapropiación que cada uno de ellos parece hacer de los escritos de Tomás de Aquino, abundantemente citado por sendos teólogos. Si bien, cabe mencionar, tanto Nider como Barrientos escriben dentro del marco estricto de la ortodoxia de la época (ambos mencionan la necesidad del permiso divino para que los demonios puedan actuar sobre el mundo, sostienen que las prácticas supersticiosas no tienen poder en sí mismas sino en virtud de un pacto diabólico, afirman que el demonio no puede ser constreñido por los nigromantes, que el demonio ejecuta los castigos dispuestos por la divinidad a causa de los pecados del hombre y que sólo Dios influye sobre la voluntad del hombre⁵⁸⁴) y citan muchas autoridades comunes, las imágenes resultante de los escritos de uno y otro autor –en este caso, la imagen del demonio y las prácticas supersticiosas en particular– resultan claramente divergentes. Analicemos entonces, brevemente, el modo en que apelan a una de las autoridades compartidas: Tomás de Aquino.

Lope de Barrientos redacta su *Tractado de caso e fortuna* apoyándose, en gran medida, en el *Comentario a la Ética* (libro 2, cap. 9-10), en la *Suma Contra Gentiles* (libro 3, cap. 99 y 112) y en los comentarios del Aquinate a la *Física* y la *Metafísica* de Aristóteles. Como consecuencia de ello, la noción de causalidad y contingencia que desarrolla Lope de Barrientos en sus tratados –tal como hemos analizado en el primer capítulo– se apoya fuertemente en la tradición aristotélico-tomista y su cosmovisión adhiere a aquellos principios escolásticos de acuerdo a los cuales Dios obra en todo lo que obra y es causa del obrar (*causa operandi*) en todo aquello que actúa, sin que nada escape de la perfección del plan divino⁵⁸⁵.

Si bien en el *Tractado del dormir e despertar* el dominico apela, sobre todo, a los escritos de Alberto Magno sobre la materia, Barrientos retoma allí las disquisiciones de Tomás de Aquino

⁵⁸³ *Tractado de la adivinança*, pp. 130 y 133.

⁵⁸⁴ Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 3, § 6; cap. 5, §§ 15 y 17; cap. 11, § 32. Los demonios –indica Nider– no pueden ser constreñidos a realizar determinada acción. Por el contrario, a veces pagan mal a los nigromantés: “[*Nigromanti-cij a demonibus malum aliquando precium recipiunt*]” (cap. 4, p. 98) El poder del demonio, asimismo, puede ser impedido por la voluntad divina (cap. 5, § 24). Los demonios no son sino ejecutores del castigo divino por nuestros pecados (cap. 4, § 13) y en modo alguno intervienen directamente en la voluntad del hombre, esfera exclusiva de la divinidad (cap. 6, § 16).

⁵⁸⁵ Cf. *Suma contra gentiles* III, q. 67.

acerca de los modos mediante los cuales los demonios pueden representar ilusiones y falsas visiones en la fantasía de los hombres⁵⁸⁶. En el tercer tratado de la trilogía, el *Tractado de la adivinança*, Lope de Barrientos cita, casi de modo continuo, la *Suma Teológica* de Tomás de Aquino (en particular, la *quaestio* 95 de la *secunda secundae*). La catalogación de las distintas artes vedadas que propone Barrientos está claramente confeccionada sobre la base de la sistematización realizada por Tomás de Aquino dos centurias antes que él⁵⁸⁷.

De acuerdo con la imagen de los demonios que brinda el castellano –cuya acción sobre el mundo humano parece limitarse, prácticamente, a su posible alteración de la fantasía y la imaginación–, y en consonancia con las prácticas mágicas descritas (las artes adivinatorias) no resulta sorprendente que Barrientos retome, en particular, las formulaciones tomistas acerca de los temas mencionados. De la misma manera, para contrastar el poder de la divinidad con aquel, inferior, de los malos espíritus, el dominico cita un pasaje particular, de la *Suma contra gentiles*, en el cual el Aquinate restringe la acción de los demonios a las potencias internas del alma, dejando el cuerpo bajo influjo astral y la voluntad del hombre bajo influencia exclusiva de la divinidad⁵⁸⁸.

Johannes Nider, por su parte –si bien cita, también él, los mencionados pasajes de Aquino acerca de las ilusiones demoníacas y la incapacidad del diablo para actuar sobre la voluntad⁵⁸⁹–, dado que brinda una imagen mucho más activa del demonio sobre el mundo material, reproduce aquellas ideas del Doctor Angélico acerca de cuestiones como las siguientes: a) el movimiento local, citando la *Expositio super Job ad litteram* (I, 12-20)⁵⁹⁰; b) las posesiones diabólicas (y, también, los exorcismos), citando sobre todo el libro cuarto del *Comentario a las Sentencias* y, también, el *Quolibet* (III, q. 3)⁵⁹¹; c) la relación carnal con demonios íncubos y súcubos, aludiendo a variadas obras de Tomás de Aquino⁵⁹². Nider se ocupa, asimismo, de resolver si los demonios pueden engendrar o no, en su unión con el género humano, citando el libro cuarto del *Comentario a las Sentencias*⁵⁹³. Se da allí una descripción de la gran sabiduría de los demonios, que pueden conocer la virtud seminal de los hombres, la complexión de las mujeres y la

⁵⁸⁶ *Tratado del dormir e despertar*, p. 206. Barrientos cita al respecto la *Suma Teológica*, *Ila Ilae*, q. 95.

⁵⁸⁷ *Tractado de la adivinança*, p. 126 y ss.: “se aclararán todas estas especies, segund determinaçion de Santo Tomás” (p. 128).

⁵⁸⁸ *Tractado de caso e fortuna*, p. 178-179.

⁵⁸⁹ *Formicarius*, Libro V, cap. 7, §11, p. 151 y cap. 6, §16, p. 137.

⁵⁹⁰ “...ad motum localem natura corporalis nata est spiritali natura obedire” (*Formicarius*, Libro V, Cap. 4, §12, p. 105). Aparece también el movimiento local en el cap. 5, §13.

⁵⁹¹ *Ibid.*, cap. 6, § 4 (pp. 128-133) y cap. 11, §§ 11, 25, 34, 41 (pp. 198, 206-209, 212-215).

⁵⁹² *Ibid.*, cap. 9, § 9, p. 175. Nider menciona un pasaje de la *Suma teológica* (I, q. 51, a.3), del segundo libro del *Comentario a las Sentencias* (Dist. VIII, a.4), del *Quolibet* y el comentario a Isaías XIII, 21.

⁵⁹³ *Ibid.*, cap. 10, §§ 8-12, pp. 184-185.

apropiada constelación en que debe producirse la unión fecunda para manipular dichas variables y generar hombres fuertes y robustos.

Así pues, Nider parece destacar –mediante dichas citas de autoridad– la presencia concreta del demonio en el mundo y su mayor poder respecto del hombre: “ninguna virtud corporal puede igualar el poder de los demonios, que es un poder de naturaleza espiritual”⁵⁹⁴. Esta cita es, nuevamente, del cuarto libro del *Comentario a las Sentencias* de Tomás de Aquino, obra que, sugestivamente, Lope de Barrientos cita sólo en dos pasajes de sus tres tratados de reprobación de supersticiones y en relación con la adoración idolátrica de los astros y la incapacidad de adivinar los sucesos futuros voluntarios⁵⁹⁵. Parece que, ambos dominicos, conscientes de que su obra llegaría a oídos de laicos y eclesiásticos, eligen con cautela aquellos pasajes (y obras) del dominico que mejor fundamentan sus propias concepciones y que resultan más útiles para la estrategia escogida “para defensión de la fee e de la religión christiana”⁵⁹⁶.

Así pues, las imágenes divergentes del demonio y del fenómeno de la magia y de la brujería ya analizadas, por paradójico que resulte, se inscriben en una misma tradición teológico-filosófica. El espíritu maligno de Barrientos es descrito como una criatura limitada por su naturaleza y sujeta a los designios providenciales de Dios, “principio e causa primera de todas las cosas”⁵⁹⁷. El demonio de Johannes Nider, por su parte, adquiere mayor poder (*maior potestas*) sobre todo hombre que se aleja de la protección de la Iglesia y disipa, de ese modo, la protección que Dios brinda a sus fieles servidores⁵⁹⁸. Ambos demonios son, no obstante, reflejo y resultado, en cierta medida, de una misma doctrina: la tomista. Cabe concluir al respecto –lejano eco de la obra de Chartier– que, en este caso, la clave interpretativa parecería recaer, más que en los libros citados por uno y otro autor, en los modos en que dichos libros han sido leídos, interpretados y reapropiados por estos últimos: así pues, ¿podríamos afirmar que los libros hacen revoluciones (demonológicas)?⁵⁹⁹.

⁵⁹⁴ “...nulla virtus corporalis potest adequari potestati demones, quae est potestas spiritualis nature” (*Ibid.*, cap. 12, § 13, p. 222-225). La traducción es mía.

⁵⁹⁵ *Tractado de la adivinança*, p. 134 y *Tratado del dormir e despertar*, p. 236 (ÁLVAREZ LÓPEZ (ed.), *op. cit.*).

⁵⁹⁶ *Ibid.*, p. 116.

⁵⁹⁷ *Tractado de caso e fortuna*, p. 177.

⁵⁹⁸ *Formicarius*, Libro V, Cap. 11, §41, p. 213: “et quantum ad hoc dicit quod protectio subtrahitur, non quod omnino a Dei providencia excludantur, sed ab illa protectione, qua filios Ecclesie specialiori modo custodit. Valent etiam ad defendendum ab hoste; et quantum ad hoc dicit quod dyabolo maior potestas seviendi in ipsum datur, et corpotaliter et spiritualiter”. Este pasaje lo toma Nider del comentario del Aquinate al libro IV, dist. 18, de las *Sentencias*.

⁵⁹⁹ CHARTIER, ROGER, *Les origines culturelles de la Révolution française*, Paris, Ed. du Seuil, 1990. Cito por la siguiente edición castellana: *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona: Gedisa, 1995, cap. 4: “Los libros ¿hacen revoluciones?”.

Por otra parte, mientras que Tomás de Aquino, en territorio ibérico, parece abrir una brecha en la historia del pensamiento teológico sobre todo en lo que concierne al poder de los astros –tal como hemos estudiado en el capítulo previo– y no en relación con novedosos peligros demoníacos; en ciertas regiones de Europa, la doctrina del Doctor Angélico –por el modo en que ha sido leída y reapropiada– parece haber causado, por el contrario, mayor convulsión en lo que respecta a sus disquisiciones sobre ángeles y demonios. En efecto, como indica Campagne: “correspondió a Santo Tomás establecer definitivamente la incorporeidad de las inteligencias separadas. En alguna medida, el Aquinate refunda sobre nuevos principios la angelología cristiana. El título *Doctor Angelicus* reafirma la originalidad alcanzada en esta materia por el pensamiento tomista: nadie antes había impulsado con tanta decisión la pura espiritualidad de la naturaleza angélica”⁶⁰⁰.

Ahora bien, la determinación tomista de la inmaterialidad angélica, determinación reconocida por los estudiosos de la demonología radical como un hito fundamental del devenir de la teología cristiana en lo concerniente al orden preternatural demoníaco, no resulta un problema difícil de resolver en las obras de Barrientos⁶⁰¹. Para el conquense, tal como hemos dicho, la “incorporación” de las inteligencias separadas se produce de modo **milagroso**, por intermediación de Dios, para que los hombres puedan ver, oír y percibir la presencia espiritual en el mundo. Si bien Tomás de Aquino había señalado que los ángeles algunas veces toman cuerpos y que ello sucede por virtud divina⁶⁰², Lope de Barrientos –de acuerdo con su matriz conceptual, ya estudiada en el primer capítulo– enfatiza el rol de la divinidad de modo más enfático que el Aquinate: para el conquense se produce la adquisición de cuerpos “**miraglosamente** por permisión e misterio de Nuestro Señor”⁶⁰³.

Johannes Nider, por el contrario, no resuelve al modo de Barrientos (es decir, en clave propiamente providencialista), el problema en cuestión. La materialidad demoníaca, en ocasiones, **parece** liberarse en su discurso de la estricta permisión divina (aunque dogmáticamente re-

⁶⁰⁰ CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 584. Cf. *Suma Teológica* 1, q. 50, a. 1. Como indica Bonino, la operación filosófico-teológica que permite afirmar la incorporeidad angélica sin por ello igualar la naturaleza angélica con la divinidad, ente también espiritual, es la siguiente: “*La découverte en l’ange de la composition d’essence et d’être permet à saint Thomas de se délester sans inconvénient de la composition de matière et de forme. Grace à elle, il peut tenir à la fois la pure spiritualité de l’ange, qui signe sa transcendance sur l’homme, et la transcendance de Dieu seul l’ange, puisqu’en Dieu seul, Ipsum Esse subsistens, être et essence s’identifient réellement*” (BONINO, SERGE-THOMAS, *Les anges et les démons: Quatorze leçons de théologie catholique*, Paris : Parole et Silence, 2007, p. 124).

⁶⁰¹ Sobre la definición tomista de la incorporeidad de la naturaleza angélica y su importancia en el pensamiento demonológico tardomedieval, cf. ELLIOTT, DYAN, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999, cap. 6.

⁶⁰² Cf. *Suma Teológica* 1, q. 51, a. 2.

⁶⁰³ *Tractado de la adivinança*, p. 110.

sultara imposible la escisión, incluso para Nider). Tal como hemos visto, Nider recoge conceptos tomistas como el movimiento local de los ángeles (propio de su naturaleza) o la posibilidad de copulación de los hombres con espíritus “encorporizados”⁶⁰⁴. Estos postulados teóricos, si bien no se insertan en la formulación de una verdadera demonología radical en las obras del Aquinate, sí parecen abrir resquicios suficientemente amplios para futuras disquisiciones más extremas, radicalizando sus posibles corolarios.

De hecho, definidos los demonios como inteligencias separadas de toda realidad material, se torna necesario para muchos especificar, en lo sucesivo, de qué modos precisos la divinidad puede servirse de aquellos en relación con el mundo, de qué manera concreta ángeles y demonios afectan la materia, disponen el cuerpo del hombre o inclinan su intelecto. Así pues, dado que el poder de dichos seres incorpóreos debía ser comprobado positivamente para que los hombres no descreyeran de su realidad, en opinión de algunos historiadores contemporáneos, esta necesidad de certificación condujo, en la temprana Edad Moderna, a creencias tales como la existencia real y demostrable de demonios incubos y súcubos, de brujas protagonistas de pactos explícitos con el diablo o de sectas demoníacas que amenazaban al pueblo cristiano desde sus propias entrañas (ideas que, tal como hemos visto, se hacen presentes en el *Formicarius* de Nider)⁶⁰⁵.

En territorio hispano, tal como hemos estudiado previamente, la preocupación teológica parece haber transitado otros carriles. El análisis de las obras anti-mágicas del obispo Barrientos no nos habilita en absoluto a postular que la angelología tomista ha provocado en Castilla un derrotero teológico-discursivo orientado primordialmente a la búsqueda de acciones concretas y amenazantes del demonio sobre el mundo. Lejos de mostrar una creciente necesidad de recuperar una añorada “materialidad” del demonio, el alejamiento relativo respecto de ciertas determinaciones de la primera Escolástica, en el caso de los tratados de Barrientos, ha girado, más que nada,

⁶⁰⁴ Como indica Bonino, “dans la physique aristotélicienne, le mouvement local est la forme la plus parfaite de mouvement corporel dans la mesure où il concerne des mobiles ou sujets qui sont déjà en acte et ne demeurent en puissance que par rapport à cet accident extrinsèque qu’est le lieu. Il est donc le mouvement le plus «spirituel», le seul qui se rencontre par exemple dans le monde céleste, et se révèle particulièrement apte à servir de connexion entre le monde des esprits et celui des corps. Par conséquent, l’ange peut produire dans notre monde tout ce qui peut être causé par le mouvement local, ce qui comprend des effets qualitatifs. Par le jeu du mouvement local, l’ange ou le démon peut faire concourir des agents corporels à la production de tel effet qu’il est incapable de produire directement par lui-même. De soi, le démon ne peut faire jaillir directement le feu dans la matière, mais il peut orienter le déplacement local de l’étincelle produite par la cigarette d’un cardinal de manière à enflammer les jardins du Vatican” (BONINO, S., *op. cit.*, p. 80).

⁶⁰⁵ Cf. STEPHENS, WALTER, *Demon lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago: University of Chicago Press, 2002. Para Stephens, la única forma de demostrar la realidad de los demonios era comprobando su capacidad de interacción física con el hombre: “Certainty would have to depend on corporeality” (p. 58). La brujería y la caza de brujas, desde esta perspectiva, no era sino un modo indirecto de contrastación de ciertas verdades a del dogma cristiano y una forma, sobre todo, de sublimar la duda y el escepticismo de los teólogos e inquisidores mismos.

en torno a la necesidad, por ejemplo, de circunscribir con mayor claridad el poder de los astros sobre el mundo (evitando que dicho poder interfiriera en ciertas esferas inviolables de libertad y contingencia) o, asimismo, en acentuar de modo enfático la primacía del poder divino sobre todo orden de naturaleza creada, incluyendo a los demonios⁶⁰⁶.

Ahora bien, el reconocimiento de dos actitudes tan disímiles frente al demonio y la brujería en los discursos estudiados adquiere cierto valor agregado si, aceptando la tesis de Michael Bailey, otorgamos un rol fundamental a “las mentes eruditas” en la constitución del novedoso estereotipo brujeril. De acuerdo con dicho autor, fue en la mente de personajes como Johannes Nider donde se operó la conversión “del tradicional *maleficium* en brujería satánica”⁶⁰⁷. El surgi-

⁶⁰⁶ En efecto, el temor renovado que genera la astrología en la baja Edad Media parece cargar en sus espaldas con el peso de la audaz conciliación, descrita en el capítulo segundo del presente trabajo, entre la ciencia de los astros y el dogma cristiano tal como ha sido postulado, en el siglo XIII, por autores como Alberto Magno o Tomás de Aquino. La alusión conjunta a los astros y los demonios como dos asuntos particularmente sensibles en el Medioevo tardío y la temprana Modernidad para el discurso teológico (y, más específicamente, demonológico) no resulta sorprendente si recordamos que los seres angélicos y los cuerpos celestes eran considerados las “causas superiores” mediante las cuales Dios gobierna cuanto atañe al intelecto y al cuerpo de los hombres (cf. *Suma contra los gentiles*, III, XCI-XCII y *Tractado de Caso e Fortuna*, p. 178). Astros y demonios representaban, pues, dos elementos de suma relevancia dentro del ordenamiento divino del mundo y, a la vez, los más difíciles de definir desde la teología cristiana de la época: respecto del mundo estelar, la extensión de la influencia astral sobre el mundo parecía menoscabar, ante el menor exceso, la omnipotencia divina y el libre albedrío del hombre. Respecto de los demonios, el papel asignado a estos seres malignos comienza a verse afectado en la época por el creciente temor que su malicioso y perverso poder generaba entre los teólogos. Por otro lado, el vínculo entre astros y demonios emerge del proceso de “demonización” padecido por la astrología desde Agustín de Hipona en adelante, proceso que convierte a esta última en un elemento infaltable en los catálogos de artes vedadas.

⁶⁰⁷ Jacques-Lefèvre sostiene una tesis muy opuesta a la que plantea Bailey: “*Ce texte [le Formicarius] apporte donc peut-être un témoignage sur la circulation de rumeurs concernant des sorciers cannibales, et surtout sur un phénomène qui touche les hommes de pouvoir, ecclésiastiques ou juges civils, qui commencent à mettre en rapport la sorcellerie populaire, celle des sorts, l’imaginaire de l’hérésie, et les pouvoirs du diable. Mais il est aussi remarquable que, malgré l’obsession de la présence mondaine du diable, qui semble hanter le texte, Nider n’apparaît pas véritablement impliqué dans ce processus. S’il a réellement entendu les témoignages qu’il évoque, il en a été impressionné, mais, encore une fois, sa propre activité va plutôt dans le sens d’une dédramatisation, d’une moralisation, voire d’une pathologisation des phénomènes*” (JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, *op. cit.*, p. 44).

Bailey, por su parte, si bien acentúa el papel de la elite en la formulación de la nueva idea de “bruja”, no deja de reconocer que el problema de la brujería no se agota en la operación erudita mencionada. Por el contrario, advierte otros dos elementos que convergieron en dicha formulación: los estereotipos heréticos y ciertos elementos “folklóricos” ligados a prácticas chamánicas (Cf. *Battling demons...*, p. 217). No obstante, el autor sostiene que no todos los elementos en cuestión desempeñaron un rol de idéntica importancia. En efecto, a la hora de jerarquizarlos, Michael Bailey se aleja de otros autores que establecieron un orden de prelación diferente: en primer lugar, se diferencia de quienes priorizaron el estereotipo herético como raíz de la brujería (cf. RUSSELL, JEFFREY B., *op. cit.*; COHN, NORMAN, *op. cit.*; BOUREAU, ALAIN, *Satan Hérétique. Naissance de la démonologie dans l’Occident médiéval (1280-1330)*, Paris: Odile Jacob, 2004). Al respecto, Bailey sostiene que la asimilación de la magia demoníaca con la herejía (producida en el siglo XIV, como puede notarse en su manifestación más palpable: la bula papal de Juan XXII titulada *Super illius specula*, de 1326) no bastó para demonizar la brujería popular. En segundo lugar, Bailey se diferencia de aquellos historiadores que han hecho hincapié en los elementos folklóricos de la brujería, como por ejemplo el vuelo nocturno. Entre muchos otros, podemos nombrar a Carlo Ginzburg, Mircea Eliade, Gábor Klaniczay, Emmanuel Le Roy Ladurie y Wolfgang Behringer. Bailey considera que dichos elementos folklóricos ocupan un lugar secundario en la conformación del estereotipo de la bruja: si bien ciertas creencias tradicionales fueron incluidas luego en este último, muy difícilmente tales creencias hayan provocado el surgimiento del mismo. Argumenta, por un lado, sosteniendo que las autoridades eclesíásticas eran conscientes de la existencia de creencias como el vuelo nocturno desde hacía siglos, como demuestra el *Canon Episcopi*, sin que esto significara la emergencia de

miento de la nueva secta adoradora del demonio (que, como hemos dicho, amalgamaba elementos tanto de la brujería popular cuanto de la magia culta) habría permitido a los clérigos brindar una explicación coherente a la posibilidad de que una simple mujer, carente de educación, incapaz de llevar a cabo complejos rituales de necromancia, pudiera ser capaz de efectuar terroríficas prácticas de brujería diabólica “*by a single work, touch, or sign*”⁶⁰⁸.

Contrariamente a la estrategia discursiva del quinto libro del *Formicarius* —que promueve, en gran medida, ideas que, por el temor que generan, alejarían a los hombres del mal por “vía negativa”— Lope de Barrientos se interesa principalmente por ahuyentar a los hombres de las vanas supersticiones mediante una “vía positiva”: es decir, preservando y enfatizando la *Providentia Dei* y el libre albedrío del hombre frente a quienes postulaban un inexorable y preestablecido destino (pasible, por lo tanto, de ser “adivinado” por medios ilícitos y vanos) o una mudable y caprichosa fortuna, desprendida de todo orden superior. Asimismo, el pecado de *superstitio* que describe el dominico, más que ser atroz y nefando por sí mismo o por sus posibles consecuencias sobre el mundo, lo es en tanto constituye un arrogante desafío a la divinidad y al orden instituido. El obispo de Cuenca busca promover, por lo tanto, pleno respeto hacia los atributos divinos, una profunda confianza en la Providencia de Dios y un fuerte descreimiento respecto del poder de los malos espíritus —simples embusteros— y respecto de la eficacia de las prácticas mágicas que pretenden constreñirlos vanamente. Su postura ante ciertos fenómenos extraordinarios, escéptica y comedida, lo conduce a naturalizar o desestimar como engaños, aquellos *mira* que Nider consideraría fenomenales incentivos para el reforzamiento de la fe⁶⁰⁹. Bajo estos lineamientos, difícilmente pueda surgir ni ser admitido, en la mente de este intelectual castellano, el novedoso estereotipo diabólico-brujeril.

Vemos pues, que —si bien ambos dominicos creyeron necesaria una reforma de la Iglesia— el camino elegido para fortalecer la ortodoxia y eliminar las prácticas consideradas ilícitas fue muy distinto, de acuerdo al panorama que emerge de los discursos analizados, en la región medi-

un nuevo estereotipo brujeril y, por el otro, aduciendo que la nueva idea de bruja, aparecida por escrito en la década de 1430 por vez primera, no incluía el motivo del vuelo nocturno en todos los casos (sí está presente en el tratado anónimo *Errores Gazariorum* pero no en el *Formicarius*). Por lo tanto, era un elemento que, en un primer momento, podía estar presente o no sin modificar la esencia del nuevo fenómeno (*Battling demons...*, p. 243).

⁶⁰⁸ BAILEY, M. D., *Battling demons...*, p. 241. La expresión que utiliza Bailey, “*by a single work, touch, or sign*”, forma parte de una carta escrita por el papa Eugenio IV a los inquisidores, en 1437, que dice lo siguiente, de acuerdo con la traducción al inglés citada por Ruth Martin: “*sacrifice to demons, adore them, ...expect and receive answers for them, pay them homage and give them a sign on a written paper, or something else, and make pacts with them that by a single word, touch or sign they will bring or take away whatever maleficia they wish*” (Cf. MARTIN, RUTH, *Witchcraft and the Inquisition in Venice (1550-1650)*, Oxford - New York, Blackwell, 1989, p. 53).

⁶⁰⁹ Respecto de las ilusiones que se presentan a los hombres mientras duermen, por ejemplo, Lope de Barrientos insiste en que “non todos los sueños son reuelaciones diuinas, mas por la mayor parte proceden de causas naturales” (*Tractado del dormir e despertar*, p. 217).

terránea y en el corazón de Europa. Johannes Nider muestra el inicio de una tendencia que, basada en una construcción discursiva que polariza los extremos Dios-diablo (lo máximo permitido sin llegar a rozar la heterodoxia), comienza a situar la amenaza a la cristiandad en un determinado grupo de personas que, desde las entrañas mismas de la sociedad europea, cometen apostasía y protagonizan un complot contra la divinidad y su pueblo elegido.

El énfasis en dicha conspiración, liderada por un demonio “simultáneamente inmaterial y eficaz”, resulta una estrategia, sin duda, arriesgada⁶¹⁰. El hincapié en el segundo elemento de una construcción binaria construida sobre los pares Dios/demonio, bien/mal, milagro/*maleficium*, éxtasis/posesión, bruja/hostia consagrada, etcétera, corre el peligro que bien señala Clark:

*Attaching so much importance to 'inferior' second terms gave them a privileged position they were not supposed to have in hierarchical oppositions. At the same time, the priority of the first terms could no longer be assumed to be natural and automatic*⁶¹¹.

El discurso de Lope de Barrientos, por el contrario, parece optar por la medida de un ordenamiento unipolar, por un demonio embaucador e ilusionista, más cercano al demonio agustiniano del primer milenio de la cristiandad, de cuyas trampas, tentaciones y socios circunstanciales (fingidores presumidos) es necesario resguardarse. Las amenazas que azotan a la cristiandad siguen radicando, en Castilla, en los errores y tentaciones de los (“viejos” o “nuevos”) cristianos, en la medida en que éstos, en ocasiones, pretenden traspasar, soberbios, los límites propios de su naturaleza. Si bien es el demonio quien engaña y corrompe al *homo divinans*, el otro-interno que obedece explícitamente a Satanás y que hace de la apostasía una verdadera secta no ha dado, en el mundo hispano de mediados del siglo XV, su carta de presencia. En este sentido, utilizando palabras de Campagne, los hombres supersticiosos, si bien secuaces del demonio, no son sino una “lítote del sabbat de las brujas, una versión atenuada de la más radical de las otredades interiores creadas por la cultura cristiana”⁶¹².

⁶¹⁰ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El sanador, el párroco...”, p. 315: “la estrategia elegida generaría consecuencias no deseadas para los intérpretes genuinos del alfabeto divino”.

⁶¹¹ CLARK, STUART, *Thinking with Demons...*, p. 147.

⁶¹² CAMPAGNE, FABIÁN A., “El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de supersticio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”, *Bulletin Hispanique*, 102: 1, Institut d'Études ibériques et ibéro-américaines, Université de Bordeaux III, janvier-juin 2000, p. 53. Fabián Campagne argumenta la hipótesis de la “lítote” mostrando cómo, en obras claves de la demonología hispana (como aquellas de Martín de Castañega, Pedro Ciruelo, Martín del Río o Gaspar Navarro), la conspiración demoníaca y las más pueriles supersticiones aparecen descritas en un *continuum*, como dos variantes, efectivamente, de un mismo fenómeno: el “otro-entre-nosotros” (p. 57). En el caso de Barrientos (cuyas obras anti-supersticiosas son bastante más tempranas), tal *continuum* no se comprueba, más bien lo contrario. No obstante, analíticamente, podemos sostener que el otro-interno descrito por el obispo de

DESTINOS SEMEJANTES, CAMINOS BIFURCADOS

La conjura de las brujas malélicas, hipérbole de la acción perniciosa del demonio en el mundo, aparece, tempranamente, en el discurso de Johannes Nider. El otro-interno radical de la cristiandad occidental comienza, pues, a tomar forma hacia mediados del siglo XV. Como hemos visto, en el libro quinto del *Formicarius* “*se construit peu à peu l’image obsédante d’un complot gigantesque, responsable des crimes les plus effrayants*”⁶¹³.

Ahora bien, de acuerdo con el análisis de Sophie Houdard, es en el episodio que relata el atentado de Blankenburg en particular (libro V, capítulo 7, § 5), del cual el juez Pedro de Berna es víctima en persona, donde podemos hallar una verdadera condensación del imaginario del complot. En dicho episodio, una bruja y cuatro cómplices cometen un crimen contra el representante de la justicia pública, crimen que, no casualmente, Nider denomina con el sustantivo indeclinable *nefas*. Dicho término latino, que implica una ofensa sacrílega e indecible contra la ley divina, un crimen atroz y secreto contra el orden natural, no es utilizado por Nider excepto en este caso particular⁶¹⁴.

Jacques Chiffolleau ha estudiado el sentido que adquiere la categoría de *nefandum* hacia fines de la Edad Media y principios de la Modernidad: en el proceso de conformación de los estados modernos, la noción de *maiestas* (aquello que es dañado por un crimen nefando) adquiere un valor indispensable⁶¹⁵. Asimilada la herejía al crimen de lesa majestad (desde el siglo XII en adelante), la ofensa herética habilitará una legislación y un procedimiento de excepción, la *inquisitio*, que dará lugar al manejo secreto de información por parte del cuerpo judicial, a la exigencia de confesiones forzadas, a los procesos “de oficio” y a la **construcción** de la prueba (recurriendo, por ejemplo, a la fama). Desde el siglo XIV, este procedimiento de excepción se ocupará de lidiar con lo secreto, lo conspiratorio e, incluso, lo diabólico, en el marco de la llamada “teoría del complot”. Las confesiones bajo tormento tendrán como resultado la ratificación de aquellos crímenes

Cuenca resulta una versión matizada, suavizada, de los agentes demoníacos que socavan la devoción y la fe cristianas de modo más radical.

⁶¹³ HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 20.

⁶¹⁴ *Ibid.*, pp. 20-21.

⁶¹⁵ Cf. CHIFFOLEAU, JACQUES, “Sur le crime de majesté médiéval” en *Genèse de l’Etat moderne en Méditerranée*, Rome, Collection de l’Ecole française de Rome n° 168, 1993 (pp. 183-213) y, del mismo autor, “Dire l’indicible, remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIe au XVe siècle”, en *Annales Économies Sociétés Civilisations*, marzo-abril, 1990, n°2. Sobre el concepto de *maiestas* y el crimen de lesa majestad, ver también: SBRICCOLI, MARIO, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milán: Guiffre Editore, 1974 y THOMAS, YAN, “L’institution de la majesté”, *Revue de synthèse*, quatrième série, juillet-décembre (série générale: tome CXII), 1991, pp. 331-386.

atroces que, cometidos contra la majestad divina y, también ahora, la majestad humana del rey (en tanto producto del ordenamiento natural dispuesto por Dios en el mundo, en servicio de la justicia celestial) objetivan y refuerzan la *maiestas* atentando contra ella. Como indica Chiffolleau, el procedimiento inquisitorial **hace decir** lo indecible, confirma discursivamente el crimen nefando que daña (e instituye) la majestad⁶¹⁶.

Como indica Houdard, Johannes Nider (quien recurre en su discurso a testimonios extraídos por medio del procedimiento inquisitorial) emplea el término *nefas* en el episodio en el cual aparece un atentado directo contra un juez, representante de la justicia pública, encarnación de la justicia divina en el mundo terrenal. En este sentido, el crimen contra el poder político estatuido es prácticamente equiparado a los crímenes “contra-natura” que describe el *Formicarius* (concentrados, sobre todo, en ciertos pasajes del libro quinto)⁶¹⁷. Podría decirse, incluso, que dichos crímenes (la antropofagia, las prácticas orgiásticas, etc.) también contravienen en sí mismos, en tanto “nefandos”, la construcción teológico-política, un conglomerado indivisible de poder sacralizado.

La imbricación existente entre el orden de “lo religioso” y el orden de “lo político” se advierte con claridad cuando Nider enumera, dentro de los modos de combatir y evitar la brujería y junto a la fiel observancia religiosa, el correcto cumplimiento de la justicia pública⁶¹⁸. En el mismo sentido, cabe observar que no sólo los rituales eclesiásticos (como la aspersion de agua bendita o el uso debido de sal y cirios consagrados) sino también el arresto de los *malefici* por parte de la justicia secular son considerados igualmente efectivos para destruir los poderes de estos últimos⁶¹⁹.

Jacques Chiffolleau ha sostenido que, en el caso francés particularmente, es “*par le biais étrange de la lutte contre les sorciers –qui commence sur une grande échelle dès les premières décennies du XVe siècle– que les juges du roi ont récupéré, se sont approprié le crime de majesté tel qu’il avait été défini par Innocent III*”⁶²⁰. Este último, el papa Inocencio III (1198-1216), consideraba que la Iglesia era el Cuerpo de Cristo y que la fe era su alma, aquello que le otorgaba unidad. Así las cosas, todo error en la fe (*aberratio in fide*) era considerado un ataque contra la

⁶¹⁶ Cf. CHIFFOLEAU, JACQUES, “Dire l’indicible...”, p. 289. La práctica judicial de la inquisición, indica Chiffolleau, tiene su origen en la legislación del Bajo Imperio: los llamados *Libros terribles* del *Digesto* preveían el sometimiento a tortura para todos aquellos hombres libres acusados de cometer un crimen de lesa majestad. Luego, tal procedimiento de excepción se desarrollará dentro de la matriz del derecho canónico, en la lucha contra la herejía y, finalmente, los tribunales laicos apelarán también ellos a dicho procedimiento judicial.

⁶¹⁷ HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 21.

⁶¹⁸ *Formicarius*, Libro V, cap. IV, § 15 (p. 106): “*publicam iusticiam bene exequentibus*”.

⁶¹⁹ *Formicarius*, Libro V, cap. IV, § 23 (p. 108).

⁶²⁰ CHIFFOLEAU, JACQUES, “Sur le crime de majesté médiéval”, p. 208.

Iglesia, contra el cuerpo divino y contra el papa mismo. En una carta de Inocencio III, titulada *Vergentis in senium* es donde esta asimilación entre herejía y lesa majestad aparece por vez primera de modo claro e indudable⁶²¹. Como indica Chiffolleau, las consecuencias de tal construcción resultan muy importantes:

*...la lutte contre l'hérésie, devenue le crimen majestatis par excellence, permet à la Chrétienté d'affirmer son unité essentielle et par la même occasion (...) au pape d'assurer son pouvoir théocratique. L'hérésie devient au fond ce qui atteint, ce qui lèse le pouvoir, l'imperium ou plutôt, pour parler comme Innocent III, le dominium universel de l'Eglise (...). Dans l'affirmation de cette unité, de cette corporité de la Chrétienté, l'hérésie-crime de majesté devient même quasi nécessaire. Jamais les paroles de saint Paul n'ont semblé aussi appropriées: oportet et haereses esse (Corinthien I, XI, 18-19)*⁶²².

De este modo, durante el papado de Inocencio III se produce –en el ámbito canónico– la unión entre lo nefando, el crimen de lesa majestad y la herejía. En la misma época se sitúa, asimismo, el cuarto Concilio de Letrán, que –como indica Chiffolleau– instaura una nueva economía de la confesión y de la palabra, con el establecimiento de la confesión sacramental auricular, secreta y regular. En tal contexto, el crimen de lesa majestad no sólo se amalgama con lo herético y lo sacrílego sino que, además, comienza a ser interiorizado, a concernir a los sujetos y a las conciencias. La hueca majestad (definida únicamente por aquello que la ataca), garantía de la unidad mística de la Iglesia, comienza a depender de cada uno de los cristianos que la conforman: “*la majesté peut alors devenir comme le centre vide et improbable de cet ensemble théologico-politique essentiel, auquel il appartient nécessairement: la Chrétienté*”⁶²³.

Ahora bien, de acuerdo con la tesis de Chiffolleau, los métodos y técnicas de los inquisidores pontificios y episcopales son incorporados, luego, a la práctica de los magistrados reales; los criterios de la inquisición eclesiástica son tomados por quienes ejercen la práctica de la justicia real: en el siglo XIV, los jueces reales de Francia, por ejemplo, comienzan a preocuparse por lo oculto y por lo diabólico y ponen en marcha una oleada de procesos político-religiosos que funden la hechicería demoníaca con la herejía y la herejía con la lesa majestad⁶²⁴. La brujería deviene, pues, una “herejía de Estado” que, desde mediados del siglo XIV, encarna por antonomasia el crimen de lesa majestad contra la monarquía francesa. De este modo, la lucha contra la brujería, al reforzar la integridad del reino, se torna un capítulo esencial de la historia de Francia: “*par elle*

⁶²¹ CHIFFOLEAU, JACQUES, “Dire l’indicible...”, pp. 301-302.

⁶²² CHIFFOLEAU, JACQUES, “Sur le crime de majesté médiéval”, p. 197.

⁶²³ *Ibid.*, p. 199.

⁶²⁴ CHIFFOLEAU, JACQUES, “Dire l’indicible...”, pp. 290-292.

*le maléfice se profile derrière le moindre méfait puisque ce sont le Diable et les diables, ces grands félons, qui à l'intérieur, au cour même des sujets rebelles, sont précisément les agents de la rébellion*⁶²⁵. La importancia que adquiere el comercio con los demonios como crimen herético puede ser mejor comprendida si notamos que es justamente en esta época, como ha demostrado Boureau, cuando –de la mano de la novedosa tesis del *factum hereticale* avalada por el Papa Juan XXII– se produce “*la mutation considérable de procédure qui a assimilé les invocations du démon et la sorcellerie au crime d'hérésie*”⁶²⁶.

Si bien parece plausible aplicar una interpretación semejante, *mutatis mutandis*, a la construcción de la brujería como crimen nefando que lleva a cabo Johannes Nider (que, no casualmente emerge en el contexto del convulsionado, y luego escindido, concilio de Basilea), cabe preguntarnos en qué medida es posible hacer lo propio respecto de la historia particular de la Península Ibérica. En principio, el crimen de lesa majestad en la Castilla de mediados del siglo XV, luego del acontecimiento de 1449, embrague en el proceso histórico, es adjudicado –como hemos visto– a los rebeldes toledanos anticonversos que proclaman a viva voz su herejía cismática, que irrumpen visiblemente en el escenario político del reino. En el devenir histórico del reino castellano, de hecho, el “otro”, el “enemigo” no había sido hasta el momento un personaje oculto que requería ser puesto a la luz. Chiffolleau, en este sentido, brinda una primera aproximación al problema:

*...le cas des royaumes ibériques mériterait aussi d'être examiné de près puisque c'est toujours dans un contexte universaliste, apparemment bien archaïque, en luttant d'abord contre les musulmans puis, à partir de la fin du XVe siècle, en se constituant un empire au-delà des mers, que les souverains espagnols imposent leur majesté*⁶²⁷.

Lejos está el presente trabajo de emprender tal merecido examen. No obstante, creemos apropiado reflexionar brevemente al respecto. Como indica Chiffolleau, el poder de los soberanos ibéricos parece haberse edificado no sobre la construcción de un delito aberrante (e imaginario) extraído mediante tortura de la boca de los acusados sino sobre la base de la imposición de su majestad sobre pueblos no-cristianos. Si bien tal observación resulta en principio innegable, hemos visto en el capítulo anterior que, en cierto momento de la historia de Castilla, emerge de mo-

⁶²⁵ CHIFFOLEAU, JACQUES, “Sur le crime de majesté médiéval”, p. 209.

⁶²⁶ BOUREAU, ALAIN, *Satan Hérétique...*, p. 18. “*La révolution doctrinale lancée par le pape consistait à traiter des actes, des faits comme hérétiques, à l'encontre d'une tradition ancienne et continue de l'Eglise qui présentait l'hérésie comme opinion*” (p. 41).

⁶²⁷ CHIFFOLEAU, JACQUES, “Sur le crime de majesté médiéval”, p. 202.

do inédito el problema del “otro-interno”, del “otro-cristiano” (sea en forma del falso converso para unos, sea en forma de *homo divinans*, herejes cismáticos o “judíos de fecho” para otros) que comienza a coexistir y acompañar, sin desplazar ni opacar, al “otro-judío” o al “otro-musulmán” (y más tarde, al “otro-americano”). Ahora bien, este nuevo “enemigo doméstico” que irrumpe como amenaza en el interior de la sociedad cristiana peninsular, ¿es, como en el caso estudiado por Chiffolleau, un ser “oculto” que es necesario descubrir, un ser al que se le “hace decir” crímenes nefandos imaginarios que participan –negativa e involuntariamente– del proceso de construcción de la majestad monárquica?

En nuestra opinión, al menos **en un principio**, el saber-poder dominante en Castilla no emprende la tarea de construir-identificar “enemigos ocultos”: el camino resulta más sinuoso en territorio ibérico. Tanto el astrólogo charlatán cuanto el rebelde toledano irrumpen ante el poder instituido defendiendo vehementemente ciertos argumentos y ciertas prácticas. El poder dominante, socavado, se ocupa entonces de juzgar al respecto, de separar el trigo de la cizaña, de constituir en “herejes” a unos y otros. En nuestra opinión, tal como hemos sostenido, el género antisupersticioso emerge en Castilla –en el contexto mismo en que aparece el “problema converso”, por vez primera, como amenaza interior– no sólo como respuesta a la difusión de prácticas mágicas (objetivo explícito de las obras de Barrientos) sino **también** en relación con las primeras revueltas y formulaciones doctrinales anti-conversas en territorio hispano⁶²⁸. Es decir, el discurso anti-supersticioso, en este sentido, es considerado efecto y síntoma de la necesidad de reformular ciertos discursos y saberes hasta el momento hegemónicos; es interpretado como la respuesta teológica primigenia a una exigencia de introspección postulada por los rebeldes mismos (exigencia que debió ser oída y redireccionada, combatida e integrada). El discurso de Barrientos intentaría, pues, trasladar la mirada sospechosa que la sociedad había fijado sobre los nuevos cristianos (basándose, sobre todo, en el criterio de la sangre, el origen o el linaje), a ciertas prácticas y creencias supersticiosas que podían ser cometidas tanto por “nuevos” como “viejos” cristianos, por toda persona ambiciosa de conocimiento y poder.

Ahora bien, al reposar la atención en el interior de la sociedad cristiana misma, el obispo de Cuenca intenta no sólo llamar la atención sobre ciertas prácticas y creencias que, en el marco

⁶²⁸ “The strong animosity against conversos erupted only in the fifteenth century, and then only in Castile, at least at first (...). This hostility resulted in widespread rioting against the hated converso class. Unlike the famous so-called pogroms of 1391 against the Jews, which in reality were minor in scope and were caused by a small minority of lower-class gangsters who saw an opportunity to rob and vent their general frustrations on the relatively defenseless Jews, the anti-converso riots were organized and were massive, actual battles using sophisticated weapons and machinery of war” (ROTH, NORMAN, *op. cit.*, pp.115-116).

de la renovada ortodoxia del siglo XV, considera necesitadas de reforma sino también –como ya hemos dicho– reforzar un poder político y religioso combatido desde las entrañas mismas del reino, sumando al discurso de saber-poder previo nuevos criterios divisorios orientados a regenerar la lógica de dominación, ampliando, incluyendo o **subsumiendo** (en absoluto rechazando, vaciando de sentido o suspendiendo) la lógica anterior.

Podemos decir, pues, que si bien tanto Nider como Barrientos comienzan a preocuparse de modo inédito por los errores o crímenes de ciertos **cristianos** y si bien uno y otro entrelazan las cuestiones de fe con ciertos intereses o intervenciones políticas, las condiciones materiales e históricas de la Península Ibérica, las estrategias de poder locales y las resistencias levantadas contra el poder dominante delinean los rasgos particulares del discurso teológico peninsular y el modo particular en que irrumpen allí sus “demonios interiores”. Aunque, en ambos casos (tanto en las obras de Barrientos como en la de Nider), la preocupación emergente es introspectiva respecto de la comunidad cristiana, difieren los crímenes descritos, los personajes acusados de herejía, los modos en que los dominicos, respectivamente, llaman a la acción política o a la reprimenda judicial de los sospechosos en la fe y, finalmente, los procedimientos utilizados para la construcción de las “verdades” por ellos esgrimidas. Detengámonos, por el momento, en el último punto mencionado: el régimen de verdad que “descubre” al “enemigo oculto” diferirá, seguramente, de aquel que juzga y redefine a un enemigo que se hace presente, abiertamente.

En primer lugar, notemos un punto común: se otorga una importancia fundamental a la palabra de los sabios de la Iglesia en ambos discursos analizados. Como indica Houdard, esto sucede en virtud del alto grado de credibilidad que se les reconoce, sobre la base de tres pilares principales: a) el conocimiento de la ciencia teológica que despliegan dichos sabios, b) su estatuto y jerarquía dentro de la Iglesia y c) sus cualidades personales de discernimiento⁶²⁹. Clérigos expertos y sabios teólogos son presentados, por consiguiente, como los personajes idóneos para descifrar el significado complejo de los fenómenos aparentemente extraordinarios, son los encargados de realizar la llamada *discretio spirituum* (de acuerdo con la expresión que figura en *Corintios I*, 12.10)⁶³⁰. El maestro-teólogo Nider (ante el Perezoso en la fe) y el consejero-teólogo

⁶²⁹ HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.*, p. 24; JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, *op. cit.*, p. 25.

⁶³⁰ Respecto de la *discretio spirituum*, Klaniczay afirma que “two kinds of traditions have to be invoked here: the growing animosities against late medieval living saints manifesting themselves in visions and revelations, and the theological treatises responding to this malaise” (KLANICZAY, GÁBOR, “The process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider’s *Formicarius*”, *Discussion Paper Series* 65, June 2003, p. 40). Los tratados tardomedievales que abordan la cuestión están dirigidos “to distinguishing whether an individual was a genuine prophet inspired by God or an instrument of Satan” (ELLIOTT, DYAN, “Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc”, *American Historical Review*, 107:1, February 2002, p. 27). Para profundizar

de Cuenca (ante el mismísimo rey) se presentan incluso a sí mismos, en tanto sabientes hombres de Iglesia, como poseedores de consejos y enunciados dignos de ser oídos y atendidos a fin de juzgar con justicia ante hechos aparentemente sobrenaturales.

Nider afirma, en este sentido, que es necesario, frente a eventos extraordinarios, que sean los hombres sabios quienes lleven a cabo un adecuado discernimiento de espíritus: “Es necesario que los espíritus sean probados, para saber si ellos provienen de Dios o de una enfermedad o de la malignidad del demonio o de la malicia de la pertinacia”⁶³¹. Si bien el dominico tiende a considerar la intervención del demonio como origen de los males del mundo, reconoce que, en ciertos casos, dichos males no proceden sino de enfermedades naturales o simples ilusiones de la mente⁶³². La dificultad misma entrañada en tales complejidades y ambigüedades resulta, en cierta medida, un modo de acentuar la necesidad del juicio exclusivo de sabios y expertos⁶³³.

Lope de Barrientos, por su parte, enfatiza también la necesidad de recurrir a la sapiencia teológica ante hechos de aparente procedencia sobrenatural. Veamos a modo de ejemplo: cuando el castellano se refiere a los agüeros (es decir, a la adivinación por medio del vuelo o el canto de las aves), afirma que –si bien en ocasiones las aves actúan por inspiración divina, tal como muestran ciertos pasajes veterotestamentarios y evangélicos–, “quando algund juyzio se feziese en tal caso deue ser fecho por persona muy discreta e de alta sçiençia”⁶³⁴. Asimismo, ante las visiones que aparecen en sueños, afirma Barrientos que sólo un experto teólogo podrá señalar, tras un “meticuloso examen” si dichas visiones proceden de la “reuelación de alguna intelligençia” (es decir, si se producen por vía milagrosa, “quando Nuestro Señor Dios por medianería e misterio de

sobre este tema, ver: CACIOLA, NANCY, *op. cit.*; KEITT, ANDREW, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden: Brill, 2005; SLUHOVSKY, MOSHE, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007; LOVE ANDERSON, WENDY, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002; CLARK, STUART, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2007 (cap. 6).

⁶³¹ “...probando sunt spiritus, an ex Deo sint, uel ab infirmitate, vel a malignitate demonis, vel a malicia pertinacitatis” (*Formicarius*, Libro V, cap. XII, § 30, p. 232). La traducción es mía.

⁶³² Cf., a modo de ejemplo, *Formicarius*, Libro V, cap. XII, §§ 24 y 28. Como indica Jacques-Lefèvre, el texto se hace eco tanto de creencias cuanto de incertidumbres, plantea situaciones de escepticismo e incredulidad (cf. JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, *op. cit.*, p. 27; *Formicarius*, Libro V, cap. III §8, cap. IV §10, cap. IX §13).

⁶³³ Con todo, como indica Houdard, varias de las situaciones ambiguas examinadas por Nider (como aquellos episodios atribuidos a falsos profetas, visionarios embusteros, grupos espirituales disidentes como lolardos, husitas y fratricellis, mujeres guerreras vestidas de hombre, prostitutas y adúlteros, etcétera) indican una tendencia en la actitud del teólogo: “ce sont ces statuts étranges que le *Formicarius* renvoie à l’empire du diable et de la luxure” (HOUDARD, SOPHIE, *op. cit.* pp. 10,18).

⁶³⁴ *Tractado de la adivinança*, p. 135.

los ángeles revela a los onbres en sueños algunas cosas advenideras”) o si se trata de una ilusión falaz producida “por revelación o ylusión de los spíritus malos”⁶³⁵. Explica el obispo:

...quando alguna persona dize e afirma que vee las tales visiones, agora esté enferma, agora esté en posesión de sana, **los discretos luego deven aquí usar del juyzio natural**, conviene saber, **que las tales visiones e apariçiones son operaçiones de la fantasía, fasta tanto que sea visto e examinado por sabios muy perfectos** que sepan examinar e conosçer de que parte vienen las tales visiones: ca **si perfectos sabios lo examinan**, luego conosçerán si las tales visiones proçeden e dependen de las causas susodichas o por vía miraculosa; pero **fasta seer fecho el dicho examen, non por cada un letrado salvo por sabio perfecto commo dicho es, non se deben aprobar en ninguna manera**⁶³⁶.

El discernimiento de espíritus –asevera Barrientos– debe ser llevado a cabo exclusivamente por “sabios muy perfectos”, mediante un riguroso examen. De dicho examen, sin embargo, no brinda detalle alguno en relación con las visiones y los agüeros, según puede observarse en los pasajes citados. En este sentido, podemos decir: el discurso de Barrientos no sólo aspira a presentar como **verdad** ciertos criterios, concepciones o principios (como aquellos ya analizados en el primer capítulo) sino también a afirmar (o ratificar) las **reglas de construcción** de esa verdad, que se hacen explícitas –paradójicamente– a) en la mismísima negación de su esclarecimiento, en ciertos casos como los recién aludidos, o b) en la apelación a lo **revelado** (las sagradas Escrituras) y lo **autorizado** (lo establecido por los Padres y Doctores de la Iglesia) como fundamento suficiente de “lo verdadero”, en otros tantos casos. Las reglas fundamentales, por lo tanto, no parecen ser sino el **carácter incuestionable** de aquello investido de sacralidad, que por definición se halla circunscripto a determinados ámbitos, personas, rituales, saberes; la necesaria **obediencia** y actitud de **acatamiento** ante quienes monopolizan el *corpus* de “saberes secretos”, como los llama Bourdieu⁶³⁷.

Ahora bien, en el caso del discurso de Johannes Nider, debemos considerar un elemento fundamental que se halla ausente en el discurso de Lope de Barrientos: la ya mencionada utilización, junto a lo revelado y lo autorizado, del nivel de lo **autenticado**, que incluye –y no es un dato menor– la apelación a confesiones y delaciones promovidas por la puesta en práctica del procedimiento inquisitorial. Este procedimiento, como hemos dicho, “hace decir” lo indecible a testigos y acusados, obliga a estos últimos a indicar qué lazos concretos mantienen con el diablo, exige la confesión de crímenes imaginarios, horribles y nefandos, cuyo índice principal de veraci-

⁶³⁵ *Tractado del dormir e despertar*, p. 57.

⁶³⁶ *Ibid.*, pp. 63-64. El resaltado es mío.

⁶³⁷ BOURDIEU, PIERRE, *op. cit.*, p. 54.

dad o de garantía es, justamente, la misma confesión. Esta última, aunque considerada *probatio plenissima*, es en gran medida una homologación de las palabras del acusado a aquello que el inquisidor propone, mediante ciertas interrogaciones específicas⁶³⁸. En el caso de Nider, se trataría de una homologación de testimonios ajenos, de terceros, a sus propias ideas. Éstas quedan avaladas y garantizadas, pues, por “otras voces” que, en verdad, se imbrican dócilmente en un discurso que conserva su carácter fundamentalmente “monológico”. Ante confesiones, delaciones o testimonios, el juez o inquisidor, en su función de “hermeneuta”, no pierde nunca la posición de “dueño de la verdad”. Así pues, si bien en el discurso de Barrientos y de Nider la palabra del teólogo –en tanto representante y vocero de la santa ortodoxia religiosa– es presentada como sabia “verdad”, los regímenes de producción de verdad difieren parcialmente en uno y otro caso⁶³⁹.

Como ya dijimos, el recurso a **lo autenticado** en el discurso de Nider contribuye a su interés por difundir la creencia en una intervención demoníaca casi ubicua y resulta clave para la construcción del naciente estereotipo brujeril. Las escalas de garantía utilizadas por Barrientos, por el contrario, son congruentes con su actitud cauta y escéptica ante la manifestación concreta de poderes sobrenaturales o preternaturales en el mundo. Esta actitud precavida emerge con claridad, por ejemplo, cuando el dominico de Cuenca muestra poca predisposición a aceptar la procedencia divino-milagrosa o demoníaco-engañoso de las ilusiones de los hombres. Más bien, el obispo castellano se inclina a **naturalizar** aquellos fenómenos como simples efectos de la fantasía del hombre (de ahí el interés depositado en los procesos biológicos del dormir y despertar)⁶⁴⁰.

Ahora bien, ¿qué podemos decir respecto de la postura que ambos dominicos sostienen en cuanto a la acción política o reprimenda judicial que debe llevarse a cabo ante aquellos que, de uno u otro modo, comercian con los demonios? Johannes Nider, en primer lugar, sitúa la ver-

⁶³⁸ Cf. CHIFFOLEAU, JACQUES, “Dire l’indicible...”, pp. 303-311.

⁶³⁹ Como indica Foucault, “la verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su «política general de la verdad»: es decir, los tipos de discursos que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero”(FOUCAULT, MICHEL, “Verdad y poder”, en *Microfísica del poder* (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Madrid: La Piqueta, 1992 (3ra. ed.) p. 191. Se trata de una traducción al castellano de un diálogo entre M. Foucault y M. Fontana de junio de 1976, publicado bajo el título “Verité et pouvoir” en la revista *L’Arc*, nº 70, pp.16-26). Aclara Foucault: “una vez más entiéndase bien que por verdad no quiero decir «el conjunto de cosas verdaderas que hay que descubrir o hacer aceptar», sino «el conjunto de reglas según las cuales se discrimina lo verdadero de lo falso y se ligan a lo verdadero efectos políticos de poder» (*ibid.*, p. 192).

⁶⁴⁰ Al respecto, insiste Barrientos en que “non todos los sueños son revelaciones divinas, mas por la mayor parte proceden de causas naturales” (*Tractado del dormir e despertar*, p. 46). Afirma también: “el que dexa de juzgar por las causas naturales e judga por antojo bien se muestra –afirma Barrientos– seer falto de juyzio” (*Ibid.*, p. 70). Respecto de la naturalización, cf. CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, p. 429 y ss. Campagne estudia la *naturalización* de las supersticiones como un mecanismo de aculturación.

dadera barrera y defensa ante el peligro satánico en el interior del corazón de los fieles y no en la condenación de las brujas, sus servidoras. No obstante, su discurso abre un resquicio para la persecución y la hoguera al sostener que aquellos que practican la brujería son apóstatas que han sometido su alma al diablo y cometido un crimen de tal magnitud que no existe posibilidad alguna de perdón ni reconciliación con la Iglesia. Aun confesando y arrepintiéndose, la bruja “*still had to be put to death*”⁶⁴¹.

El obispo de Cuenca, por su parte, convoca a descreer del carácter milagroso o demoníaco de los asuntos extraordinarios y hace hincapié en una justicia que debe **discernir** correctamente, más que **castigar** duramente. Dirigiéndose al rey, con el fin de evitar que éste sea incauto y confiado a la hora de juzgar y para incitarlo a recurrir al consejo de sabios y teólogos, sostiene Lope de Barrientos:

...humillmente suplico a tu Alteza que **non des fe nin lugar a las tales cosas fasta ser fecho el dicho examen por persona que lo sepa fazer**, commo dicho es, e después de fecho el tal examen, si fuere fallado las tales visiones ser milagrosas, estonçe es de dar toda fe e favor segunt fuere el caso. Ca ante del tal examen cosa desonesta e vergoñosa es dar fe e poner devoción en las tales cosas, si por ventura emanan de las operaciones de la fantasía por la manera susodicha⁶⁴².

No solo el obispo aconseja no dar fe, sin previo examen, a fenómenos aparentemente milagrosos sino también sugiere fuertemente la necesidad de descreer de los nuevos rumores brujeriles que se propagaban dentro de la Iglesia latina. El obispo incita al rey Juan II a erradicar todo tipo de creencia semejante:

Muy poderoso Rey, tan grand deseo tengo sy fazerlo pudiese de erradicar del pueblo tales abusiones que non querría en esta vida otra bienaventurança sinon poderlo fazer. Por ende pues mi poder es tan flaco e el tuyo tan alto e tan soberano, más mérito alcançarás en destruir las tales vanidades que en quantos ayunos farás en toda tu vida⁶⁴³.

El monarca es llamado a reconocer prudentemente las falsas creencias y las prácticas equivocadas y a “erradicar” y “destruir” tales vanidades. Se busca desterrar creencias falaces y acciones erróneas resultantes de ellas y no, por el contrario, exterminar ciertos grupos de personas consideradas verdaderamente incorregibles. Asimismo, mientas que en el caso de Nider se anun-

⁶⁴¹ BAILEY, M., *Battling demons*...., p. 262.

⁶⁴² *Tractado del dormir e despertar*, p. 66.

⁶⁴³ *Tractado de la adivinança*, p. 153.

cian eventos dramáticos y se presenta una imagen crítica de la Iglesia, asediada por “la agitación de sectas diversas” y diversas resistencias a la tan ansiada reforma espiritual⁶⁴⁴, en el discurso de Barrientos se percibe, por el contrario –tal como hemos visto en el primer capítulo–, un énfasis destacado en la confianza en la Providencia de Dios y en el orden establecido por Él, del cual ningún enemigo de la fe parece escapar.

Nider promueve, pues, la reforma moral de los cristianos y el fortalecimiento de la ortodoxia **alentando ciertas creencias** novedosas y justificando la necesidad de **acabar** con ciertos grupos de cristianos pervertidos por parte de un poder político sacro que se encuentra amenazado por inéditos fenómenos contra-natura en el interior de sus murallas: tales grupos prácticamente se convierten en protuberancias del cuerpo místico de la Iglesia que es necesario amputar. Barrientos, por su parte, promueve también la reforma moral de los cristianos y el fortalecimiento de la ortodoxia alentando la necesidad, por parte del poder político sacro, de **separar** lo sacrílego de lo profano, lo lícito de lo ilícito, para unificar nuevamente el cuerpo místico de la Iglesia, vanamente disgregado. Llama a **descreer** de falsos rumores (simples abusos de ignorantes) y subestima aquellos peligros y temores que la mera confianza en el poder de la divinidad debería aplacar. Lejos de abrir el camino que conducirá a la radicalidad del *Malleus Maleficarum* (acción pionera que cabría atribuir al *Formicarius*) el discurso de Lope de Barrientos, al rotular de **infiel** a quien **creyera** en los hechos atribuidos a las brujas, se encuentra más bien en los antípodas de lo que afirmaría Krämer décadas más tarde⁶⁴⁵.

Las condiciones históricas que cundían en la Península hacia mediados del siglo XV han delineado la estrategia escogida por Lope de Barrientos –muy distinta a la de Nider– para la promoción de ciertos fines semejantes a los de este último: la inmemorial presencia de judíos y musulmanes como “otros” corpóreos y potencialmente convertibles al cristianismo, la notable difusión de las artes adivinatorias en la sociedad hispana, el nulo arraigo de la Inquisición medieval en Castilla, un poder real amenazado internamente por una nobleza y oligarquías urbanas difíciles de subyugar, la emergencia de una *praxis* y un discurso que, basados en el ataque a **cristianos** (los convertidos), generan un revuelo entre los intelectuales ligados al poder, como el mismo Barrientos. Éstos últimos se ven en la necesidad, tal como hemos visto en el capítulo anterior, de hacerse cargo del “espíritu diferenciador” que inundó al reino castellano desde mediados de siglo y,

⁶⁴⁴ JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, *op. cit.*, p. 36. Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. I § 17 y cap. II § 18.

⁶⁴⁵ Para éste último, el hereje e infiel sería, por el contrario, quien **no creyera** en las brujas, quien negara la copulación demoníaca (que en Lope de Barrientos ni siquiera aparece insinuada) y demás formas de interacción entre hombres y demonios, oponiéndose –desde su opinión– a los Doctores de la Iglesia y a las Sagradas Escrituras mismas (Cf. STEPHENS, WALTER, *op. cit.*, p. 75).

sobre tal base, ya materializada, de reformular los enunciados de saber-poder sobre los cuales se había asentado hasta entonces el estado de dominación⁶⁴⁶.

En estas circunstancias, el mayor error a combatir no son –o, al menos, no por el momento– crímenes contra-natura, prácticamente inventados para ser reprimidos (como ha sucedido en el complejo proceso de construcción negativa de la majestad⁶⁴⁷) sino aquellos errores que usurpan efectivamente las prerrogativas exclusivas de una autoridad menoscabada, aquellas simulaciones y embustes que pueden alterar realmente el justo discernimiento entre “lo devoto” y “lo sacrílego”. Barrientos advierte concretamente al rey de la presencia de tales “usurpadores” y se ocupa de que el monarca “conozca e entienda si fablan verdat, e non ayan causa de pervertir tu alto entendimiento e alterar tu voluntad”⁶⁴⁸.

Ante nuevos enemigos internos que se imponen (y que no son contruidos *motu proprio* por el poder dominante) como los rebeldes anti-conversos, las ciudades insurgentes de Castilla, los magos y adivinos, Lope de Barrientos propone una lógica de poder que permite combatirlos (una mirada introspectiva a la sociedad cristiana, orientada a condenar toda ambición desmedida de los súbditos) y que, a la vez, recupera el vocabulario “divisor” esgrimido por los rebeldes (que separa cristianos “viejos”, “limpios” o “lindos”, por una parte, y cristianos “nuevos”, “conversos”, “confesos”, “maculados” o “marranos”, por la otra) pero reformulado hacia nuevas prácticas divisorias: entre creyentes humildes y sumisos, por un lado, y hombre supersticiosos, desobedientes y rebeldes ante el orden establecido, ambiciosos, embusteros y judíos “de fecho”, por el otro. En este sentido, como indica Foucault,

es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya función táctica no es uniforme ni estable. Más precisamente, no hay que imaginar un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso excluido o entre el discurso dominante y el dominado, sino como una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes. Tal distribución es lo que hay que restituir, con lo que acarrea de cosas dichas y cosas ocultas, de enunciaciones requeridas y prohibidas; con lo que

⁶⁴⁶ Como indica Eloy Benito Ruano, la “materialización de este nuevo espíritu diferenciador fueron, como es sabido, los «Estatutos de limpieza de sangre», que limitaban determinados derechos personales a quienes, siendo o proclamándose cristianos, no probasen proceder absolutamente de ascendencia «limpia». Y una de las más tempranas y trascendentes muestras de este tipo de legislación es la llamada «Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento», promulgada por el Ayuntamiento de Toledo el 5 de junio de 1449” (BENITO RUANO, ELOY, *op. cit.*, versión digital).

⁶⁴⁷ Sobre la necesidad de fijar fronteras exteriores para delimitar la propia ortodoxia, para dotar de sacralidad la verdad esgrimida, sostiene Houdard: « Si une telle impression d'équivoque et de cadrage se dégage du Formicarius c'est sans doute que l'orthodoxie ne se définit pas, puisqu'elle est, par essence, toujours définie, mais qu'elle a besoin d'une hétérodoxie comme frontière, comme limite à elle-même. La menace brandie et refoulée, dramatisée y violemment réprimée, permet de poser les fondements de la vérité religieuse et morale en fonction d'un écart montré comme monstrueux ou seulement dérisoire » (HOUDARD, S., *op. cit.*, p. 16).

⁶⁴⁸ *Tractado del dormir e despertar*, p. 74.

supone de variantes y efectos diferentes según quién hable, su posición de poder, el contexto institucional en que se halle colocado; con lo que trae, también, de desplazamientos y reutilizaciones, de fórmulas idénticas para objetivos opuestos⁶⁴⁹.

Frente a un discurso considerado heterodoxo que escinde el cuerpo místico de la Iglesia, la cúpula de poder político-religioso castellano, en torno a 1450, reclamará para sí la atribución de elevar criterios justos de división, bases legítimas de discernimiento, fronteras ortodoxas de separación. En este sentido, el poder estatuido se manifestará en lo sucesivo como el encargado, por antonomasia, de **separar** (cuya contracara, por lo tanto, lo sitúa como el único capacitado para unir) más que como el encargado de **destruir**. De hecho, el efecto máximo de intolerancia religiosa (e, inevitablemente, también política) se manifiesta en España –si bien en un escenario ya bastante distinto al de mediados de siglo– con la expulsión masiva de judíos y moros del territorio cristiano (de aquellos que persisten en no querer integrarse a la comunidad cristiana por medio de “la purificadora agua bautismal”) y no con una **caza** masiva de agentes del demonio cuyo destino inevitable no es sino arder en el fuego expiatorio de las hogueras: la brujería, otredad radical, no admite –a diferencia de la superstición o del carácter converso de los “nuevos cristianos”– conciliación posible con la Iglesia cristiana⁶⁵⁰. El hombre supersticioso, por caso, tal como indica Campagne, resulta –a diferencia de la bruja– un espejo muy particular: “no se trata de un sujeto estático, irredimible, construido de una vez y para siempre –el hereje, el judío, la bruja–. El *homo catholicus* y el *homo superstitiosus* conformaban posiciones, espacios, que pueden ocupar los mismos individuos de acuerdo con las circunstancias, como dos caras de una misma moneda”⁶⁵¹.

Ahora bien, si, por un lado, el discurso que divide a la sociedad cristiana en su interior se incorpora en estrategias diferentes (es decir, nace con fuerza en Toledo en ciertas condiciones, por determinadas razones y es utilizado –con un sentido prácticamente opuesto– muy poco después), no puede decirse lo mismo, por el momento, de las **técnicas** de poder y de producción de verdad que ponen en práctica los toledanos de mediados de siglo: nos referimos, en particular, al ya mencionado procedimiento inquisitorial. En este caso, la reapropiación o redirección de prácticas originalmente “rebeldes” por parte del poder dominante será más lento, necesitará de otros tantos **acontecimientos** posteriores que logren sacudirlo aún más cabal o persistentemente.

En plena emergencia del problema converso no casualmente se crea en Toledo, y por vez primera en Castilla, un tribunal inquisitorial destinado a juzgar criptojudíos (la Inquisición me-

⁶⁴⁹ FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I.*, p. 97.

⁶⁵⁰ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El otro-entre-nosotros...”, p. 56.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 47.

dieval, como dijimos, tenía realmente muy pocas raíces históricas en la Península y nulos antecedentes concretos en territorio castellano)⁶⁵². No obstante, este pionero tribunal –institución destinada a des-cubrir, justamente, a un oculto “otro-entre-nosotros”– no es autorizado por el papa ni por el arzobispo correspondiente: sólo el vicario de la Catedral de la ciudad de Toledo promueve su instauración. Tras un corto período de funcionamiento del tribunal toledano, en contexto insurreccional, el procedimiento inquisitorial institucionalizado no será nuevamente puesto en marcha en territorio castellano hasta el año 1480, cuando renacerá –en circunstancias muy distintas– impulsado, esta vez, por el poder hegemónico.

En rigor de verdad, los primeros pedidos (aunque abortados) orientados a promover la instauración de una Inquisición castellana avaladas por la Iglesia y la monarquía, se elevan ante el Papa en los años 1450-1451⁶⁵³. Peticiones semejantes –apoyadas en su mayoría en un arraigado sentimiento antijudío y anticonverso en gran parte de la sociedad castellana– se repetirán más tarde en diversas ocasiones, y con vigor creciente, hasta fines de la década de 1470, momento en el cual son finalmente atendidas (resultan fundamentales, en este sentido, las intervenciones de personajes como Alonso de Espina, Alonso de Oropesa o Alonso de Hojeda, propulsores –aunque con fines distintos– del establecimiento del tribunal inquisitorial)⁶⁵⁴. El “Santo Oficio” se instituirá en los reinos hispanos a principios de la década de 1480 y encarnará, por antonomasia, la unidad político-religiosa del territorio (en efecto, implementa de modo pionero la norma que se instaurará luego, en el siglo XVI, en la totalidad de Europa: *cuius regio eius religio*)⁶⁵⁵. La Inquisi-

⁶⁵² NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, pp. 288, 297. Como indica Kamen, la Inquisición papal –tan activa en otras regiones– no había sido necesaria en Castilla: hasta fines del siglo XV, en efecto, “no se había inventado ningún procedimiento para controlar a los descreídos o a los conversos forzados que tenían una fe llena de vacilaciones” (KAMEN, HENRY, *op. cit.*, p. 15).

⁶⁵³ Roth indica que “in 1451 Juan II appealed to Pope Nicholas V to this effect, and the pope readily agreed. Only the downfall of Luna and his execution in 1453 prevented the actual establishment of an Inquisition” (ROTH, NORMAN, *op. cit.*, p. 60)

⁶⁵⁴ KAMEN, HENRY, *op. cit.*, pp. 41-42, 47-48. Oropesa es el único de los tres personajes mencionados que “empuña la lanza a favor de los conversos” y que –ubicándose en una línea similar a la que había sostenido Barrientos– propone una inquisición cuya tarea sea “inquirir sobre las desviaciones religiosas de todos los sectores de la población” (NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, pp. 775-776). Como indica la *Historia de la Orden de San Jerónimo* de José de Sigüenza, Oropesa se hallaba preocupado en 1461 porque “de una y otra parte de christianos viejos y nuevos había mucha culpa; unos pecaban de atreuidos y rigurosos, otros de inconstancia y poca firmeza en la fe; y su conclusión era que la culpa principal de todo era la mezcla que avía entre los judíos de la sinagoga y los christianos, agora fuesen nuevos, agora viejos, dexándolos vivir, tratar y consultar juntos, sin distinción” (citado en: BENITO RUANO, ELOY, *op. cit.*, p. 32). Indica Ruano que, de este modo, se sugería implícitamente el remedio adoptado treinta y un años después en los reinos hispanos.

⁶⁵⁵ Cf. PÉREZ, JOSEPH, *Los judíos en España*, “La Inquisición y la expulsión de los judíos”, Madrid: Marcial Pons, 2005. Según la norma mencionada, los súbditos deben cultivar la religión de su príncipe. Indica Pérez: “al proceder a la expulsión de los judíos, España no se aleja, pues, de la modernidad europea; no impone la uniformidad ideológica cuando Europa comienza a caminar por la senda del pluralismo, sino todo lo contrario: España se anticipa a la que, en toda Europa, va a convertirse en norma hasta el final del Antiguo Régimen: una ley, una fe, un rey. Los judíos de España fueron víctimas de aquella norma. España no constituye ninguna excepción, salvo que se adelantó a las de-

ción ha sido, como sostiene Benassar, un verdadero modelo de centralización⁶⁵⁶. Al perseguir la herejía, pecado y delito a la vez, resulta una institución clave que sostendrá un proyecto inseparablemente político y religioso⁶⁵⁷.

Así pues, mientras que el **discurso** divisor e introspectivo respecto de la sociedad cristiana esgrimido por los rebeldes comienza a ser prontamente subsumido en el discurso hegemónico, recién décadas más tarde es asumida, reformulada, reapropiada y reorientada la técnica de poder primordial que las fuerzas rebeldes ponen en práctica para fundamentar sus novedosas acusaciones: el procedimiento inquisitorial institucionalizado. No obstante, tarde pero seguro, dicha reapropiación es realizada. Así como los discursos deben ser estudiados en relación con el modo en que se integran y actúan en estrategias diversas, así como los discursos “no están de una vez por todas sometidos al poder o levantados contra él”, lo mismo cabe decir de las técnicas de poder y de los regímenes de producción de verdad: hay que admitir “un juego complejo e inestable” donde unos y otros pueden, a la vez, “ser instrumento y efecto de poder, pero también obstáculo, tope, punto de resistencia y de partida para una estrategia opuesta”⁶⁵⁸.

El estudio del establecimiento de la Inquisición en España sobrepasa ampliamente los objetivos postulados en el presente trabajo. No obstante, cabe plantear la siguiente pregunta: en el panorama de conjunto en que, finalmente, dicha institución nodal de la historia hispana es instituida ¿el gesto de poder promovido por Barrientos y los ejes fundamentales de su discurso son abandonados? Luego de la institucionalización del procedimiento inquisitorial, ¿la prudencia ante aparentes manifestaciones del diablo en el mundo es abandonada en la Península, reemplazada por un mecanismo que hace decir lo “indecible”, que crea crímenes imaginarios? Creemos, en principio, que la Inquisición española (primera inquisición moderna de la historia) no deja a un lado el gesto primordial de poder promovido por los discursos reprobadores de supersticiones de Barrientos: el afán por discernir y separar lo devoto y lícito, por un lado, y lo sacrílego e ilícito, por el otro; el énfasis en el ordenamiento y el poder de la divinidad y la acción falaz y ministerial del demonio sobre el mundo; la atención depositada en prácticas y creencias difundidas, cotidianas, más que en sectas ocultas y nefandas (cabe notar, en este sentido, que el famoso caso del

más naciones, tal vez porque no estaba aún totalmente unificada”. Como indica Bethencourt, el Tribunal de la Inquisición establece de modo efectivo “una conexión formal entre la jurisdicción eclesiástica y la jurisdicción civil” (BETHENCOURT, FRANCISCO, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid: Akal, 1997, p. 20)

⁶⁵⁶ BENASSAR, BARTOLOMÉ, “El poder inquisitorial”, en *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona: Crítica, 1984 (1981), p. 68.

⁶⁵⁷ Cf. CONTRERAS, JAIME, “Judíos, judaizantes y conversos...”, p. 474.

⁶⁵⁸ FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I...*, p. 97.

Santo Niño de la Guardia de 1490-1491 es una clara excepción: fue un procedimiento –como indica Haliczzer– sin precedentes y nunca repetido en la historia del Santo Oficio)⁶⁵⁹.

El tribunal inquisitorial es creado, en efecto, para distinguir aquellas prácticas y creencias que no se atienen al orden estatuido, para **separar** los errores heréticos de las verdades de la fe. El mismo Sixto IV plantea, en una bula de 1484, que el problema cardinal a solucionar en los reinos hispanos es que “judíos y sarracenos **viven mezclados y juntos** con los cristianos”⁶⁶⁰. La mezcla indeseada existía, a ojos de los principales jerarcas de la Iglesia, y debía ser centrifugada. Las prácticas de división eran planteadas, no obstante, como el medio necesario para lograr la unión verdadera: se castigaba para homogeneizar, se humillaba para reincorporar, se sancionaba para corregir, se distinguía para someter. La brujería, crimen incorregible que difícilmente escapaba al castigo extremo de la hoguera, nunca arraigó realmente en la Península: la alta cultura teologal (y la Inquisición, en particular) defendió mayoritariamente, en los siglos sucesivos, la tesis que –postulada tempranamente por Barrientos– sostenía el carácter ilusorio de los hechos atribuidos al demonio y a las brujas⁶⁶¹.

⁶⁵⁹ HALICZER, STEPHEN, “Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: Un análisis crítico de investigación y análisis”, *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Ha. Medieval*, t. 6, 1993, p. 293. Como indica Haliczzer, “*the case of the Santo Niño brings together a series of charges that are most often separated in medieval anti-Semitic folk tradition (...). Avila’s special inquisitors had managed to concoct an extraordinarily suggestive myth which lent itself easily to being further elaborated and made more horrifying by later authors*” (HALICZER, STEPHEN, “The Jew As Witch...”, p. 151). El otro artículo afirma que, mediante dicho proceso, la “Inquisición buscó demostrar la íntima conexión entre la continuada presencia de la judería española y la herejía de los conversos utilizando el libelo de la sangre, una de las más fantásticas y efectivas invenciones del antisemitismo antiguo y medieval” (HALICZER, STEPHEN, “Conversos y judíos...”, p. 292). En opinión de, Monsalvo Antón (entre otros historiadores), el inédito proceso del Santo Niño debe ser puesto en relación con la decisión de 1492 respecto de los judíos: “era necesario algún hecho evidente, alguna acusación espectacular o una culpabilidad demostrada de los judíos para que pudiese justificarse la decisión, para que los escrúpulos de tipo legalista no supusieran un freno a la voluntad de los soberanos. Desde esta óptica puede decirse que se “necesitaba” un “crimen” judío, una prueba palpable, algo a qué atenerse. La coyuntura no pudo ser más propicia: la ocasión se presenta a partir de 1490 con el famoso proceso del niño de La Guardia y la acusación de crimen ritual” (MONSALVO ANTÓN, *op. cit.*, p. 335). Como indica Haliczzer, ya a comienzos del siglo XVII, Fray Luis Ariz, historiador de Ávila, llanamente declara que «fue por su crucifixión del niño y su abuso de la hostia que los judíos se vieron forzados a dejar España» (HALICZER, STEPHEN, “Conversos y judíos...”, p. 294).

⁶⁶⁰ PÉREZ, JOSEPH, *op. cit.*, p. 195 El resaltado es nuestro.

⁶⁶¹ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El Tractado de la divinança...”, *op. cit.*, p. 69. Por ejemplo, al mencionar la junta de juristas y teólogos convocada por el Consejo de la Suprema en 1526, un año después de la caza de brujas de Logroño, Doris Moreno Martínez se detiene en la actitud “nominalista” que promulgan cuatro de los 10 expertos allí reunidos, que promulgaban que la brujería era ilusión: “estos cuatro expertos defendían la posición nominalista: sin negar en ningún momento el poder diabólico, creían que las brujas no realizaban realmente aquello que describían en sus testimonios. Los vuelos por el aire, las metamorfosis, los actos sexuales con el demonio, los rituales del aquelarre no podían ser realidad, porque no eran “verosímiles”. Más bien, puesto que las mujeres, mayoritariamente implicadas, eran consideradas como seres débiles con una intensa avidez sexual, todo lo ocurrido era el fruto de “ilusiones” que el demonio introducía en sus enfermizas mentes ya predispuestas. Era esta una actitud “racionalista” que partía de la imposibilidad racional de aceptar vuelos por los aires y metamorfosis humanas” (MORENO MARTÍNEZ, DORIS, *Representación y realidad de la Inquisición en Cataluña. El conflicto de 1568*, Tesis doctoral, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Facultad de Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 2002, p. 396). Sostiene luego la autora: “este planteamiento no era nuevo. El español Lope de Barrientos en el siglo XV ya había defendido esta posición racionalista” (p. 397).

Así pues, podemos pensar que, en el caso de la Inquisición española, el procedimiento inquisitorial mismo, integrado en una estructura piramidal de poder, si bien recurre a lo autenticado, apela a delaciones, fuerza confesiones e incluso se apoya en la fama para determinar “lo verdadero”, no se orienta fundamentalmente a construir ficciones atroces e indecibles que sean utilizadas como acuciantes realidades ocultas que exigen la **destrucción** no sólo de la herejía sino también de los **herejes** mismos. Lejos se sitúa el accionar de los tribunales inquisitoriales hispanos, en efecto, de los mecanismos de excepción que, en otros sitios de Europa, habilitan el uso desmedido de la tortura y verdaderos desbordes de violencia judicial (instancias fundamentales, cabe mencionar, para que las grandes cazas de brujas sean posibles)⁶⁶².

No obstante, en nuestra opinión, no sólo el carácter centralizado y burocrático del “Santo Oficio” explica esta ausencia relativa de desbordes desmedidos y construcciones diabólicas de crímenes colectivos extraídos bajo tortura. En Castilla, los mecanismos divisorios y el régimen mismo de construcción de verdad utilizados por la Inquisición parecen ser reformulaciones efectivas de discursos y prácticas inaugurados en otros espacios de la sociedad cristiana, incluidos anteriormente en estrategias ajenas (y opuestas) al conglomerado de poder político y saber teológico. Dicha efectividad radica, en gran medida, en el hecho mismo de que se trata de discursos y prácticas “reapropiados” que, inmersos en estrategias muy diferentes, se convierten en dispositivos funcionales al poder dominante. Su origen foráneo respecto del poder hegemónico, su presencia anterior en ciertos sectores de la población, proveen a la cúpula de saber-poder de **puntos de apoyo, puntos de anclaje o soportes** fundamentales que tornan innecesario recurrir a delitos imaginarios extravagantes: a lo largo de esos apoyos el poder dominante avanza y se ramifica, “multiplica sus estaciones de enlace y sus efectos”⁶⁶³.

Ahora bien, cuando hablamos de “efectividad” de estos discursos y técnicas o de “funcionalidad” respecto del poder dominante, ¿a qué nos referimos? En un artículo titulado “El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de *superstitio* en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”, Fabián Campagne se pregunta si ciertos procesos político-ideológicos de la moderna sociedad burguesa, en particular aquellos referidos al sistema carcelario moderno,

⁶⁶² MARTIN, RUTH, *op. cit.*, p. 256. Como indica la autora, en aquellas áreas donde la Inquisición moderna se ocupó de la brujería, tal tratamiento fue “*relatively mild (...) compared with many other regions of Europe during the same period*” (*Ibid.*, p. 257). El caso excepcional del Santo Niño, como sostiene Haliczzer, “comenzó en una forma que trae reminiscencias de la caza de brujas de comienzos del siglo XVII, con las acciones arbitrarias del juzgado de primera instancia, que no respetó las reglas de procedimiento e hizo un uso liberal de la tortura” (HALICZER, STEPHEN, “Conversos y judíos...”, p. 292).

⁶⁶³ FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I.*, p. 44.

brindan ciertos indicios “para pensar modelos cuyo mayor éxito reside precisamente en su fracaso”,⁶⁶⁴.

Michel Foucault, en “La sociedad punitiva”, estudia justamente el modo en que ha sido posible, históricamente, “que la cárcel, institución reciente, criticable y criticada, haya podido penetrar en el campo institucional a una profundidad tal que el mecanismo de sus efectos llegue a convertirse en una constante antropológica”⁶⁶⁵. Pese a las críticas recibidas desde su instauración como forma de penalidad por excelencia (cuestionamientos que han evidenciado, desde temprano, los “disfuncionamientos” de la prisión⁶⁶⁶), la cárcel ha demostrado poseer grandes beneficios ideológicos: como indica Foucault, la creación del delincuente como sujeto patológico, como sujeto diferenciado del resto de la sociedad, cuenta con la ventaja de producir “poco a poco una población marginalizada que es utilizada para presionar sobre las “irregularidades” o “ilegalismos” que no se deben tolerar”⁶⁶⁷. De este modo, Foucault describe el funcionamiento real de la prisión en la sociedad burguesa bajo su “disfuncionamiento aparente”, “su éxito profundo, bajo su fracaso de superficie”⁶⁶⁸.

Campagne se pregunta, pues, lo siguiente: en virtud de la lenidad de los castigos adjudicados, en territorio hispano, a quienes cometían el pecado de superstición (de suma gravedad, por el contrario, de acuerdo con lo sostenido por el discurso teológico); en razón de la escasez de resultados concretos de las esporádicas campañas anti-supersticiosas de la Iglesia española; atendiendo a la resistencia y pervivencia de un *habitus* antiprovidencialista y supersticioso entre los cristianos pese a reiteradas admoniciones y anatemas por parte de clérigos y teólogos, ¿cómo es posible que se haya sostenido en el tiempo un modelo de superstición destinado al fracaso? ¿Por qué se ha insistido en mantener un modelo que no cumplía los objetivos que se planteaba? ¿Residió en su fracaso mismo, paradójicamente, el éxito del modelo cristiano de superstición⁶⁶⁹?

Como indica Campagne al respecto, lo importante para los reprobadores de supersticiones “no era tanto reprimir efectivamente, cuanto hacer saber que se estaba encargado del poder de de-

⁶⁶⁴ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El otro-entre-nosotros...”, p. 40.

⁶⁶⁵ FOUCAULT, MICHEL, “La société punitive” (1977). Cito por la siguiente edición en castellano: “La sociedad punitiva”, en *La vida de los hombres infames* (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Buenos Aires: Altamira, 1996 (pp. 37-50), pp. 40-41.

⁶⁶⁶ Foucault menciona, entre las críticas esgrimidas contra el encarcelamiento en las primeras décadas del siglo XIX, aquellas ligadas a la imposibilidad del poder judicial de controlar y verificar la aplicación de las penas dentro de la cárcel, al modo en que la prisión contribuye a crear una comunidad homogénea de criminales que se solidarizan en el encierro y continúan siendo solidarios en el exterior o al hecho de que, de la prisión, salen personas marcadas por malos hábitos y por la infamia, que los aboca definitivamente a la criminalidad (*Ibid.*, p. 39).

⁶⁶⁷ *Ibid.*, p. 50.

⁶⁶⁸ *Ibid.* p. 44.

⁶⁶⁹ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El otro-entre-nosotros...”, p. 40.

signar y reprimir”⁶⁷⁰. El discurso reprobador de supersticiones de Barrientos, en este sentido, parece encarnar claramente el deseo de los jerarcas de la Iglesia de mostrarse –mediante la catalogación de ciertas prácticas y creencias– como los apoderados exclusivos de la atribución de designar, discernir, fijar límites. Más que por su aspiración a coartar de modo efectivo la acción de nigromantes o agoreros, el discurso del obispo de Cuenca adquiere significancia si comprendemos el modo en que –frente a proposiciones cismáticas consideradas heréticas por desunir lo inseparable, por desmembrar lo unificado, por usurpar prerrogativas ajenas, por pregonar embustes y mentiras– sus criterios se erigen como boyas de segregación, esta vez, legítimas.

Por otra parte, la particularidad del sujeto construido por el discurso antisupersticioso, el *homo superstitiosus* (ser próximo y diferente a la vez, espejo deformante y cercano, omnipresente y ambiguo), implica a su vez, como indica Campagne, “un nivel de presión permanente del sistema hegemónico sobre los individuos”⁶⁷¹. No sólo permanente sino universal, extendido: cualquier cristiano, cualquiera sea su procedencia o posición social, podía caer en errores supersticiosos, más o menos triviales o capitales, más o menos involuntarios o intencionales.

Ahora bien, recuperando nuevamente el estudio del sistema carcelario moderno realizado por Michel Foucault, notemos otra línea de análisis: el pensador francés sostiene que, si bien los juristas y teóricos del derecho conceden un lugar preponderante a la prisión desde los primeros años del siglo XIX, para esa época la prisión ya existía “como instrumento principal y predominante de la penalidad”⁶⁷². En este sentido, tal como indica el autor, la prisión

es una reinterpretación de una práctica de encarcelación que se había generalizado en los años precedentes. La práctica de la prisión no se enraíza por tanto en la teoría penal sino que nació en otro lugar y se formó por otras razones. En cierto modo vino impuesta desde el exterior a la teoría penal, que a su vez se vio obligada a realizar un reajuste interior para justificarla⁶⁷³.

Respecto de la construcción de un “otro-entre-nosotros” enarbolada desde mediados del siglo XV en adelante por los teólogos españoles (construcción perfeccionada, complejizada y ajustada, luego, en las décadas y siglos sucesivos), cabría sostener un proceso semejante: una reinterpretación de prácticas ya generalizadas en la sociedad, una imposición primigenia, desde el exterior de la teoría, que obliga a esta última a reacomodarse. En efecto, los estatutos de limpieza de sangre o el temor al criptojudáismo (en tanto caso paradigmático), no surgen inicialmente de

⁶⁷⁰ *Ibid.* p. 48.

⁶⁷¹ *Ibid.* p. 47.

⁶⁷² FOUCAULT, MICHEL, “La sociedad punitiva”, p. 43.

⁶⁷³ *Ibid.* pp. 43-44. El resaltado es mío.

tribunal inquisitorial alguno sino de la agitación de ciertos sectores sociales en contra de los cristianos nuevos. Si bien dichos estatutos y temores –rechazados, primero, por la institución eclesiástica y por la autoridad real– terminan siendo incorporados, luego, a la teoría y a la práctica de los procedimientos inquisitoriales, tal incorporación no es automática sino que exige reformulaciones y matices teóricos y, asimismo, la implementación de ciertos juegos de verdad y estrategias de poder que permitan su exitosa integración, que doten de cierta “funcionalidad” a reclamos y exigencias que habían nacido, primeramente, como resistencia y cuestionamiento del estado de dominación vigente.

Si de reformulaciones del discurso hegemónico se trata, digamos lo siguiente: la aspiración de Barrientos a deslegitimar en modo absoluto el linaje o la sangre como criterios válidos de discriminación entre cristianos no parece ser demasiado exitosa a largo plazo. Como indica Henry Kamen, “la Sentencia-Estatuto representaba a fuerzas muy poderosas que no podían ser suprimidas fácilmente”⁶⁷⁴. En ese entonces, Castilla se hallaba en guerra civil y –prosigue el autor– la Corona “estaba deseosa de ganarse amigos por medio de la conciliación”. La intransigencia de Toledo había continuado fuertemente pese a las bulas papales que, en 1449, condenaron el levantamiento y sus proposiciones anti-conversas. Tal es el tesón de la resistencia de la ciudad y la pertinacia de sus exigencias que, finalmente, la paz política no se alcanza sino luego de una amnistía total por parte del rey Juan II respecto de todos los delitos cometidos durante la rebelión. Tan solo un año después de la revuelta toledana, en virtud de alcanzar la difícil conciliación política, el monarca solicita de Nicolás V –pese a los consejos, desalentadores al respecto, de Barrientos, Torquemada o Cartagena– que la bula *Humani generis inimicus* sea suspendida, concesión otorgada en octubre de 1450⁶⁷⁵.

Un año más tarde (el 13 de agosto de 1451), el rey incluso aprueba formalmente –aunque no por mucho tiempo– el contenido de la Sentencia-Estatuto. En el mes de noviembre, el papa emite –por pedido de la monarquía castellana– dos bulas que anulan por completo y formalmente sus edictos anteriores en torno a la revuelta toledana e, incluso, una tercera bula, *Inter curas*, que ordena el establecimiento de una inquisición en Castilla, autorizada a proceder contra todo converso sospechoso de judaización, cualquiera sea su rango o reputación. Esta última bula (que nunca se llevó a la práctica) fue, a ojos de Netanyahu, el modo mediante el cual Álvaro de Luna

⁶⁷⁴ KAMEN, HENRY, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁷⁵ CANTERA MONTENEGRO, E., “El obispo Lope de Barrientos...” pp. 28-29. La bula es reemplazada por una nueva, titulada *Regis pacifici* (1450), que anula las excomuniones y prohibiciones esgrimidas contra las autoridades toledanas. Cf., también, NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 599 y ss.

logró que la ciudad de Toledo finalmente pactara un acuerdo de paz con la monarquía⁶⁷⁶. Para Kamen, la vuelta sobre los pasos andados por parte de la monarquía y el papado “significaba una victoria para el partido de los cristianos viejos”, victoria que se repetiría, en su opinión, cuando el 16 de junio de 1468 (o sea, un año después de los motines de Toledo de 1467), el rey Enrique IV confirmara a todos los que ocupaban cargos, en la ciudad, anteriormente ocupados por conversos y cuando el 14 de julio del mismo año, el monarca concediera a Ciudad Real el privilegio de excluir a los conversos de todos los cargos municipales⁶⁷⁷.

Ahora bien, pese a que estos reveses –y, sobre todo, la bula inquisitorial – parecen una nueva toma de posición de la monarquía y el papado ante el problema converso, en verdad la cuestión es más compleja: por un lado, dicha bula –como indica Netanyahu– “quedó suprimida y no se volvió a oír hablar de ella hasta que los archiveros la desenterraron en el siglo XVII”⁶⁷⁸. Por otro lado, en el mismo mes de noviembre de 1451, días después de la emisión de las bulas que absolvían a los toledanos y autorizaban el establecimiento de una inquisición castellana, el papado promulga una cuarta bula, titulada *Considerantes-ab intimis*, en la cual se reitera la tradicional doctrina de la Iglesia ante los convertidos a la cristiandad, se condena toda distinción entre cristianos antiguos y recientes y se mencionan las leyes castellanas al respecto (las promulgadas por Enrique III y Juan II). En tercer término, antes de su muerte, Juan II restituye a los conversos de Toledo, *de jure y de facto*, aquellos derechos que la Sentencia les había denegado⁶⁷⁹. Por último, no sólo la victoria toledana de 1451 fue, al fin y al cabo, parcial y poco duradera sino que lo mismo sucedería con los avances anti-conversos de las tres décadas posteriores: si bien se establecen regímenes discriminatorios en Toledo, Ciudad Real, Córdoba y otros lugares, regímenes que abren “brechas peligrosas en la línea de la defensa legal de los cristianos nuevos”, tal como indica Netanyahu, “al poco estas brechas fueron reparadas por los reyes”⁶⁸⁰.

Perdura por décadas, pues, una actitud vacilante. La aceptación intermitente, por parte de la Corona y de la Iglesia, de los reclamos municipales anti-conversos parece responder más a concesiones obligadas que a una decisión deliberada de la alta jerarquía del reino. Considerando las marchas y contramarchas mencionadas, cabe suponer que la defensa de los conversos nunca quiso ser realmente abandonada por parte de los reyes. En efecto, varias medidas de exclusión

⁶⁷⁶ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, pp. 612-614.

⁶⁷⁷ KAMEN, HENRY, *op. cit.*, p. 43.

⁶⁷⁸ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 615.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 644.

⁶⁸⁰ NETANYAHU, BENZION, *op. cit.*, p. 911.

contra los conversos se realizan sin el visto bueno de la monarquía⁶⁸¹ y, aún en el año 1493, por ejemplo, los Reyes Católicos prohíben a los habitantes de la diócesis de Cuenca y Osma llamar “tornadizos” a los cristianos recientemente convertidos⁶⁸².

No obstante, la gradual difusión de la actitud de sospecha en detrimento de los conversos y la paulatina incorporación de los estatutos de “limpieza de sangre” es innegable, sobre todo luego del establecimiento de la Inquisición (que, en gran medida, es una respuesta –ahora meditada– a “la prolongada agitación contra los cristianos nuevos, expandida en distintos sectores de la sociedad hispana”⁶⁸³). La gradualidad mencionada se ve reflejada, por ejemplo, en el siguiente derrotero: la bula papal de 1483 exige que los inquisidores episcopales sean de origen cristiano viejo; la Orden de Alcántara, ese mismo año, promulga un estatuto que excluye de sus rangos a todos los descendientes de moros o judíos; en la misma época, el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca adopta un estatuto de limpieza de sangre y, años después, también lo hace el Colegio de Santa Cruz en Valladolid. Podríamos agregar varios etcéteras más⁶⁸⁴. La amplia difusión de dichos estatutos –polémica y resistida– deberá esperar hasta la década de 1550 y la enérgica acción del arzobispo de Toledo, Juan Martínez Siliceo⁶⁸⁵.

Lo que queremos mostrar, al mencionar esta acompasada aceptación de un discurso antes repudiado, es la ya aludida polivalencia de los discursos en cuestión. Hemos postulado que el discurso divisor –el que postula una escisión al interior del cristianismo– es reapropiado por el saber hegemónico, fundamentalmente la teología, mediante la enunciación de un discurso reprobador de supersticiones. Ahora agregamos: dicho saber se ve, luego, en la necesidad de apropiarse, de subsumir en su propia lógica, el argumento mismo que sostiene que los conversos son particularmente sospechosos en su fe y deben ser objeto de pesquisas inquisitoriales. Dicho discurso, que

⁶⁸¹ Como, por ejemplo, el estatuto adoptado por la orden de los jerónimos en 1486, pese a los pedidos de los reyes Fernando e Isabel en sentido contrario (KAMEN, HENRY, *op. cit.*, p. 162).

⁶⁸² *Ibid.*, p. 32.

⁶⁸³ *Ibid.*, pp. 49, 66. Esta política impulsada por las ciudades en relación con los conversos corrió de modo paralelo a una creciente hostilidad contra los judíos, volcada en nuevas leyes y medidas anti-hebraicas promulgadas, también, por iniciativa de distintos municipios (por ejemplo, en 1476 las Cortes de Madrigal aprueban leyes suntuarias contrarias a judíos y mudéjares y, en 1480, las Cortes de Toledo ponen en funcionamiento una estricta legislación orientada a recluir a los judíos en aljamas). Ya en tiempos de la Inquisición, se pone en práctica, de modo gradual, una política de expulsiones parciales “a fin de separar a los judíos de sus hermanos conversos” (entre otros casos, en 1482 los judíos fueron expulsados de Andalucía y en 1483-1484 de las diócesis de Sevilla, Córdoba y Cádiz). Tal política desembocará finalmente –una vez que el Inquisidor General Torquemada llegare a convencer plenamente a los Reyes Católicos de la necesidad de separar definitivamente a los judíos de los conversos– en la ya conocida decisión de 1492, cuando se dicta la expulsión total de los judíos (o, mejor dicho, de todos aquellos judíos que no aceptaran el bautismo) de los reinos Castilla y Aragón. Para Kamen, la expulsión fue decidida desde la Corona “únicamente por razones religiosas” (Cf. KAMEN, HENRY, *op. cit.*, pp. 26- 28).

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p.160 y ss.

⁶⁸⁵ WACHTEL, NATHAN, *op. cit.*, p. 17.

es utilizado primero como una de las armas privilegiadas de un levantamiento político dirigido **contra** el régimen (Toledo, 1449), se convierte en un argumento fundamental para el establecimiento de una institución que resulta clave para el **fortalecimiento** del régimen monárquico: la Inquisición.

Ahora bien, esta institución –destinada a velar por la ortodoxia religiosa del reino y a luchar, sobre todo, contra todo aquel que judaizara– se encuentra, luego de la expulsión de los judíos de 1492, con una proporción de potenciales “judaizantes” realmente multiplicada⁶⁸⁶. Si se trata, pues, de hablar de instituciones que obtienen un “éxito profundo, bajo su fracaso de superficie”, podemos extender la pregunta que Campagne ha formulado en torno del modelo cristiano de superstición a los tribunales inquisitoriales mismos: ¿residió en el fracaso de su objetivo explícito (homogeneizar el territorio hispano bajo una misma égida religiosa) el éxito de la Inquisición moderna?

Entre 1480 y 1525, aproximadamente, tal como indica Dedieu, la Inquisición se ocupa (y de modo **efectivo**) de aplastar todo núcleo judaizante que sobreviviera en territorio cristiano. El 99,18 % de los procesos inquisitoriales en el siglo XV, refiere, de hecho, a “judaizantes”. Los doce primeros años de funcionamiento del tribunal, en particular, fueron –en palabras de Brault-Noble y Marc– expresión de un conflicto (en su opinión, de razas y de clase) “sin paralelo en toda la historia de España”⁶⁸⁷. Dado que, hacia la década de 1520, los judaizantes prácticamente desaparecen por completo, podría hablarse –en este caso– de un éxito comprobado del “Santo Oficio”. No obstante, la homogeneización religiosa no parece ser realmente alcanzada: los delitos de fe de los cristianos viejos toman la posta, como blanco preferido de los inquisidores, desde mediados del siglo XVI hasta 1630, fecha en que renace el criptojudaísmo con la llegada de inmigrantes portugueses, recobrando su antigua preeminencia⁶⁸⁸. En una fecha tan tardía como 1720-1725, cuando aun el criptojudaísmo ocupa el lugar central de la escena, se produce –como indica Dedieu– “la última gran caza antijudía que se dio en España”. “El tribunal fue siempre, pues, una institución antijudía [o antijudaizante], con la excepción de una etapa central en la que se volvió contra los cristianos viejos”⁶⁸⁹.

⁶⁸⁶ Debido a la expulsión de muchos judíos y, sobre todo, a la conversión forzada de tantos otros, “las prácticas judías –indica Kamen– florecieron en un vasto y creciente complejo de herejías subterráneas” (*Ibid.*, p. 34).

⁶⁸⁷ DEDIEU, JEAN-PIERRE, “Los cuatro tiempos de la Inquisición”, p. 24 y BRAULT-NOBLE, CATHERINE Y MARC MARI-JOSÉ, “La unificación religiosa y social: la represión de las minorías”, p. 130 (ambos en: BENASSAR, B., *op. cit.*).

⁶⁸⁸ DEDIEU, JEAN-PIERRE, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁸⁹ *Ibid.*

Podemos decir, en consecuencia, que el objetivo primigenio de una institución que dura tres siglos y medio como es la Inquisición (es decir, la meta de lograr la unidad religiosa, que iría de la mano de la conservación del orden político), no parece alcanzarse con éxito todo a lo largo de la Edad Moderna. Al igual que en el caso del modelo de superstición cristiano, cuyos objetivos explícitos resultan demasiado ambiciosos al ser contrastados con su aplicación histórica, el éxito del tribunal parece hallarse, nuevamente, no en su capacidad de lograr el objetivo buscado de modo palmario sino, por el contrario, en su eficacia para exhibir con precisión en dónde es que reside, dentro de la sociedad cristiana, el poder de segregación e indagación, el poder de escrutinio, el poder de averiguación y de decisión, la prerrogativa de discernir y juzgar en materia de fe. Asimismo, tal como en el caso de la mera construcción y vigencia del modelo de *superstitio*, el accionar mismo de la Inquisición, su presencia en la vida cotidiana de los creyentes, implicaba un modo de presión permanente del sistema hegemónico sobre cada cristiano.

Ahora bien, esta breve reflexión en torno al problema de la funcionalidad del tribunal inquisitorial hispano y de la extensión de la sospecha anti-conversa nos permite retornar, de otro modo, al problema que aquí nos ocupa: el discurso antisupersticioso de Lope de Barrientos. Si, tal como hemos dicho, la postura tolerante y protectora del obispo de Cuenca frente a los conversos no parece prevalecer de modo indiscutible en tiempos posteriores, sí perdura (e incluso se institucionaliza rigurosamente hacia 1480) la mirada introspectiva de la cúpula del poder político-religioso sobre el resto de los cristianos, sus correligionarios. También subsiste, en el mismo sentido, el gesto de poder propuesto por Barrientos: aquel ligado a la necesidad de discernir, separar y catalogar al interior de un universo que, en apariencia (y sólo en apariencia), parece uniforme.

Por otra parte, el principio religioso postulado por Barrientos, basado en la ortodoxia o licitud de las prácticas o las creencias en sí mismas (más allá de **quién** las cometa), es el criterio que –al menos en la teoría– regirá luego la tarea de clérigos, teólogos e inquisidores preocupados por la pureza y homogeneidad de la fe. Si bien tal criterio convivirá con prejuicios y sospechas hacia ciertos grupos particulares (dando, pues, una significancia al **quién** que Barrientos restringiría), el problema **religioso** (con su indiscutible inmanencia política) primará –al menos en lo que refiere a las instituciones hegemónicas del cristianismo español– sobre los asuntos de raza, sangre, linaje o procedencia⁶⁹⁰. El hereje es el **judaizante**, no el converso. La preocupación que la Iglesia y la monarquía hacen explícita no es la sangre judaica en venas cristianas sino, como indica la bula *Exigit sincerae devotionis affectus* de 1478 (texto fundador de la Inquisición en Es-

⁶⁹⁰ Utilizamos aquí el vocablo “raza” solamente en razón “del papel que dicho concepto pudiera haber jugado en el pensamiento de sus sujetos históricos” (NIRENBERG, DAVID, *op. cit.*, p. 39).

paña) la difusión de las *creencias* y de los *ritos* mosaicos entre los cristianos recientemente convertidos⁶⁹¹.

Así pues, la Inquisición y el movimiento de “limpieza de sangre” no pueden ser identificados entre sí, aunque, no obstante, es posible encontrar entre ellos puntos de unión. Rigurosamente hablando, la doctrina de la “limpieza de sangre”, como indica Nirenberg, sostenía que el hecho de llevar cierta cantidad de sangre judía o musulmana **exponía** (no determinaba) al portador y a sus descendientes a la herejía y a la corrupción moral⁶⁹². Sin bien “a los elementos judaizantes se les identificaría por su **comportamiento**”, el “perjuicio de la duda” sobre la base de la procedencia o el linaje fue, con toda seguridad, adoptado por la Inquisición en detrimento de los conversos. En efecto, la argumentación genealógica –aunque impulsó entre 1449 y 1550 un gran debate sobre la relación entre biología y cultura– era “extraordinariamente potente” y fue reapropiada, en gran medida, por la jerarquía eclesiástica española⁶⁹³.

¿Cómo fue posible, pues, que aquellos criterios divisorios que Lope de Barrientos criticaba (los criterios genealógicos) debido a que, en su opinión, afectaban los verdaderos criterios de discernimiento (los teológicos), se volvieran progresivamente propicios no para negar dichos criterios religiosos sino para acentuarlos o fortalecerlos? ¿Cómo fue posible que el sistema hegemónico incorporara en su propio discurso –sin verse socavado– otros discursos antes considerados cismáticos? En este sentido, resulta útil citar las siguientes palabras de Nirenberg:

Entre las características judías, según el obispo de Córdoba en 1530, se incluían la herejía, la apostasía, el amor por lo novedoso y por la disensión, la ambición, la presuntuosidad y el aborrecimiento de la paz. Cada vez más fue creciendo el inventario de aquellos rasgos, cada uno de los cuales se hallaba codificado, al menos en teoría, en la más pequeña gota de sangre. La eficacia de estos postulados a la hora de atraer la atención de los tribunales inquisitoriales les confirió un considerable valor estratégico, por lo que un espectro cada vez más amplio de prácticas culturales resultó judaizado. Llegado el año 1533, hasta el propio Rodrigo Manrique, hijo del entonces Inquisidor General, podía escribir al autoexiliado humanista Luis Vives reconociendo que España era una tierra de bárbaros en la que nadie podía a la sazón poseer cultura alguna sin hacerse sospechoso de “herejía, error y judaísmo”⁶⁹⁴.

De este modo –agrega el autor–, “casi cualquier rasgo cultural negativo podía así presentarse como “judaizante”. Se elaboraban muchas listas [al respecto], cada una más parecida a la

⁶⁹¹ BETHENCOURT, FRANCISCO, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁹² NIRENBERG, DAVID, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁹³ *Ibid.*, pp. 57-58. Nirenberg acentúa, no obstante, que el comportamiento sólo cobraba sentido a la luz de la genealogía.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, p. 58.

enciclopedia china de Borges”⁶⁹⁵. La Inquisición pues, apoyándose en prácticas y creencias consideradas “judaizantes” (cada vez más numerosas y flexibles) habría logrado una extensión estratégica de su poder sobre los cristianos y habría hallado una herramienta teórica no (sólo) para castigar a los judaizantes sino incluso para **fabricarlos**⁶⁹⁶. Así como –tal como indica Foucault– “la prisión **fabrica** un verdadero ejército de enemigos interiores” en la moderna sociedad burguesa, la Inquisición, podría decirse, cumple un rol análogo en los siglos de la Modernidad.

Cabe aclarar lo siguiente: al hablar de “fabricación” del judaizante, no pretendemos comulgar con aquella postura que sostiene el carácter absolutamente ficticio de los errores de fe adjudicados a los judaizantes (tampoco acordamos, desde ya, con la postura opuesta, que prácticamente identifica conversos y judaizantes). Seguramente acierte Jaime Contreras al afirmar que existía una amplia gama de situaciones: “conversos que manifiestan pública y solemnemente pertenecer a la ley de Moisés, conversos que dicen no ser cristianos pero tampoco judíos o que tal vez pretenden ser ambas cosas, escépticos, panteístas, averroístas y también –por qué no– conversos de tibio cristianismo”⁶⁹⁷. De todos modos, el debate historiográfico sobre la materia continúa abierto y no contamos con los elementos suficientes para adoptar una posición contundente al respecto⁶⁹⁸. Sin embargo, consideramos que la construcción del “judaizante” en tanto **hereje**, en tanto peligro social y enemigo del orden establecido, sí es resultado de un discurso estratégico del saber-poder hegemónico.

Ahora bien, sea cual fuese el alcance de la doctrina de “limpieza de sangre” en la España moderna y el arraigo que haya encontrado entre jueces e inquisidores, lo cierto es que dicha doctrina no echó por tierra ni opacó el discurso antisupersticioso hispano, que sobrevivió ampliamente a los tratados de Barrientos⁶⁹⁹. Pese al aparente fracaso del discurso reprobador de supersticiones, tal como fue gestado en su comienzo, como lógica **sustitutiva**, en algún modo, del dis-

⁶⁹⁵ *Ibid.*

⁶⁹⁶ BENITO RUANO, ELOY, *op. cit.*, versión digital: “La “otroidad” de los conversos”.

⁶⁹⁷ CONTRERAS, JAIME, “Judíos, judaizantes y conversos...”, p. 465.

⁶⁹⁸ Autores como Yitzak Baer, Haim Beinart o el ya citado Netanyahu se han orientado, con matices, a sostener el carácter ficticio de la herejía judaizante. Otros autores, por el contrario, han defendido la existencia histórica del cripto-judaísmo: cf. D'ABRERA, ANNA YSABEL, *The tribunal of Zaragoza and cryptojudaism, 1484-1515*, Brepols, 2008 y GARCÍA OLMO, MIGUEL ÁNGEL, *Las razones de la Inquisición española*, Córdoba: Almuzara, 2009. En palabras de García Cárcel, “toda una generación de los años cincuenta a los setenta del siglo XX acusó a la Inquisición de inventarse falsos problemas para legitimarse a sí misma: la historiografía judía, de Riskin a Netanyahu; la historiografía moriscófila, de Márquez Villanueva a Goytisolo; Bataillon con su clásico estudio sobre Erasmo, y España que siempre puso comillas al término protestantismo en testimonio de su distanciamiento. Hoy la posición de la historiografía parece haber cambiado. Vivimos tiempos de “fin de la inocencia”, de “requiem” del relativismo cultural” (GARCÍA CÁRCEL, RICARDO, “Prólogo” en: MORENO MARTÍNEZ, DORIS, *La invención de la Inquisición*, Madrid: Marcial Pons, 2004, pp. 11-12).

⁶⁹⁹ Respecto de la historia del discurso reprobador de supersticiones en la España de los siglos siguientes, cf. CAMPAGNE, F. A., *Homo Catholicus...*, *passim*.

curso biológico-genealógico, cabe preguntarse si, más que opuestas (como parecían ser para Barrientos y los defensores de los conversos a mediados del siglo XV) ambas construcciones discursivas terminan, por el contrario, resultando complementarias: una y otra concentran las prerrogativas de designar y reprimir, de discernir y someter en la cúpula monárquico-eclesiástica del reino. Si bien el “otro-interno” construido en torno al “converso-propenso-a-judaizar” parece contar con grandes ventajas ideológicas, el modelo de superstición cristiano permitía extender la jurisdicción inquisitorial incluso sobre aquellos que no tuvieran un ápice de sangre judía en sus venas, permitía ejercer el poder inquisitorial más allá del combate contra el criptojudasmo.

Asimismo, la construcción tanto del “judaizante” cuanto del *homo superstitiosus* como sujetos condenables (enemigos diabólicos de la fe) recordaba a la sociedad hispana que el poder estatuido del *ordo* cristiano, claramente jerarquizado, no sólo se ejercía sobre aquellos pueblos no-cristianos sino también en el interior mismo del reino. En este sentido, aquella aproximación de Chiffolleau que bien planteaba la construcción de la majestad de la realeza ibérica en referencia, sobre todo, a la lucha contra los musulmanes, los judíos y, luego, los indígenas americanos (“otros-no-cristianos”), se ve complejizada con la incorporación de esta faceta interna del proceso de construcción del poder monárquico en territorio hispano. Esta contrapartida interna, estos demonios interiores, comienzan a forjarse, según creemos, en los años centrales del siglo XV. Si adquieren características particulares, muy distintas a aquel “otro-interno” radical, la bruja, eso se debe –tal como hemos intentado mostrar a lo largo del presente trabajo– a ciertas particularidades idiosincráticas de la sociedad hispana y a determinados procesos históricos propios de la Península Ibérica. Sin embargo, pese a las diferencias sin duda remarcables, lo cierto es que, más acá y más allá de los Pirineos, tanto en el discurso de Nider como en el de Barrientos, en el rebaño de la cristiandad, las ovejas negras comienzan a tornarse más amenazantes que el mismísimo lobo.

Conclusión

RASGOS DISTINTIVOS DE LA DEMONOLOGÍA IBÉRICA⁷⁰⁰

...el pecado se constituye esencialmente en el acto de desobediencia frente a la instancia que en principio se considera justa y frente a la que hay que subordinarse (...) Con esto se indica que la condición de posibilidad del orden se funda en el hecho de que sus miembros acepten limitarse a lo que los parámetros de lo debido les reconozcan como propio, de tal manera que se acepten en función del lugar y de las prerrogativas que el orden les determine⁷⁰¹.

Las palabras citadas en el epígrafe aluden al *Tratado sobre la caída del demonio* de Anselmo de Canterbury pero, según creemos, bien podrían describir, *grosso modo*, la noción de pecado o error de fe que emerge de las obras antisupersticiosas de Barrientos. En el siglo XI, tal como en el XV (aunque en condiciones y circunstancias muy distintas), la Iglesia procuraba incrementar su legitimidad, monopolizar prerrogativas estratégicas y consolidar su autoridad⁷⁰². A la vista de tales objetivos, discursos tendientes a definir un orden riguroso, a demonizar la desobediencia, la ambición y la rebeldía, a asentar criterios de diferenciación entre aquellos que se someten al orden dominante y otros tantos que atentan contra él adquieren un valor ineluctable.

Con todo, estos “discursos del orden” no son entidades acabadas, inapelables o unidireccionales, ni son los dispositivos performativos exclusivos de determinado ordenamiento social. Por el contrario –y como hemos visto en el caso concreto del discurso reprobador de supersticiones de Barrientos– dichos discursos están inmersos en luchas y relaciones de poder y saber que

⁷⁰⁰ Utilizamos el término demonología para referirnos, como indica Stuart Clark, “a las creencias relativas a los aspectos demoníacos de la brujería y otras prácticas prohibidas por el cristianismo medieval y de la Edad Moderna: idolatría, magia, superstición, etc.” (CLARK, STUART, “Brujería e imaginación histórica...”, p. 22). Clark indica que, si bien para los contemporáneos se trataba fundamentalmente de una rama de la teología, “guardaba también relación con muchas otras formas de saber”.

⁷⁰¹ CASTAÑEDA, FELIPE, “El *Tratado sobre la caída del demonio* de Anselmo de Canterbury”, en ANSELMO DE CANTERBURY, *op. cit.*, p. 128.

⁷⁰² En ese entonces, la sede romana, enfrentando la simonía y poniendo límite a la incontinencia de los clérigos, adelantaba estrategias encaminadas a afianzar su supremacía. Como indica Castañeda, fue justamente en dichos tiempos cuando la convocatoria a la primera cruzada por parte del Papa Urbano II en 1095 modificó el modo de concebir al otro-no-cristiano y cuando la implementación de la llamada ‘Reforma Gregoriana’ supuso la existencia “de todo tipo de formas de entender el cristianismo, de herejías, de sectas y de desviaciones de lo que debería ser más bien un credo común y universal” (*Ibid.*, p. 10). En un personaje como Anselmo, pues, íntimamente comprometido con una reforma que promovía la autoridad suprema e irrecusable del obispo de Roma, en un hombre convencido, asimismo, de la necesidad de cambiar las costumbres imperantes en la sociedad cristiana de su época, hallamos una concepción del pecado muy similar a la que desarrollaría luego, siglos después, el obispo de Cuenca en su obra antisupersticiosa.

los incitan, los modelan, los cuestionan, los rebaten, los obligan a aparecer, desaparecer o a ser reformulados.

Discursos teológicos afines al estudiado en el presente trabajo podrían ser hallados, con seguridad, en reiteradas ocasiones a lo largo de la historia del cristianismo: la sumisión, el acato y la mansedumbre ante la divinidad, el dogma y el papado han sido valores dilectos para la Iglesia a lo largo de siglos. La atención a la ortodoxia de los ritos y la pureza de las creencias ha sido un deber irrecusable para sacerdotes, predicadores, curas confesores, reprobadores de supersticiones, extirpadores de hechicerías e inquisidores. No obstante, la construcción y defensa de *cierto* orden (o de ciertas relaciones de poder), cimentado en el saber teológico, por más inmutable y dogmático que este último sea presentado cada vez, ha requerido la reformulación de dicho saber y la puesta en práctica de variadas estrategias en cada momento histórico, ante acontecimientos irrepetibles, de acuerdo a condiciones sociales particulares. Tales discursos han adquirido, pues, sentidos y matices muy diversos a lo largo de la historia; han surgido como respuesta a ciertas resistencias o tácticas opuestas, se han integrado en redes discursivas, relaciones de poder y juegos de saber peculiares y variables⁷⁰³.

El presente trabajo ha intentado estudiar a partir de qué relaciones sociales de poder se ha conformado un dominio de saber específico, de qué modo una porción particular del discurso teológico cristiano, el discurso reprobador de supersticiones, se ha articulado (en una coordenada histórica puntual: la Castilla de mediados del siglo XV) con **otros discursos** anteriores o contemporáneos a él que lo han moldeado y limitado: formulaciones patrísticas y escolásticas relativas a la magia adivinatoria, discusiones ligadas al problema de la Providencia divina y el determinismo astral, alegatos en favor o en contra de los judeoconversos, escritos que han vehiculizado la emergencia discursiva del fenómeno brujeril, etc. Asimismo, se ha ligado el discurso en cuestión con **prácticas no discursivas** que, según se ha postulado, permiten dilucidar cómo ha sido posible que, en el escenario castellano y en torno del año 1450, haya surgido el género reprobador de supersticiones con determinadas características idiosincráticas (nos referimos, en este sentido, a las guerras intestinas en territorio castellano, al acontecimiento toledano de 1449, a la presencia física de judíos y musulmanes dentro del reino y la conflictiva integración de los conversos en el cuerpo social, a la cadena de sucesos que podríamos denominar retrospectivamente “la prehistoria de la Inquisición española”, etc.).

⁷⁰³ “No existe el discurso de poder por un lado y, enfrente, otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza (FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I*, p. 124)

Hemos intentado pues, en pocas palabras, reconstruir la genealogía del discurso antisupersticioso en territorio hispano e interpretar la intervención discursiva de Lope de Barrientos en términos de productividad táctica e integración estratégica (es decir, atendiendo a una red discursiva más amplia, a ciertos enfrentamientos de poder, a determinadas reglas de verdad)⁷⁰⁴. Dicho análisis nos ha permitido esbozar, a lo largo del trabajo, diversas aproximaciones o hipótesis, algunas de las cuales resumimos a continuación.

En primer lugar, hemos intentado demostrar que, en el temprano discurso antisupersticioso peninsular, la imagen de la divinidad y su plan providencial sobre el mundo adquieren un rol primordial, rol que tiñe el modo en que Lope de Barrientos define el pecado de superstición (manifestación de arrogancia, acto de usurpación) y conceptualiza la intervención del demonio y sus secuaces en el mundo (remarcando su carácter falaz, ilusorio, ministerial respecto de la voluntad divina). Hemos sostenido, a su vez, que el énfasis depositado en el orden del universo dispuesto por Dios (y los corolarios mencionados respecto de la figura del demonio) es resultado de ciertas condiciones históricas particulares y difiere de otros discursos contemporáneos también empapados –como la literatura antisupersticiosa– de alusiones al demonio (el *Formicarius* de Johannes Nider, como hemos visto, resulta un claro ejemplo de ello). En este sentido, si nuestra proposición es correcta, los demonios ibéricos –tal como fueron representados por el saber teologal– adquirirían rasgos idiosincráticos desde los albores mismos de la Modernidad, insertos en una representación cristiana del mundo y del cuerpo social que destaca con vehemente hincapié el carácter jerárquico y unipolar de las instancias de poder y autoridad instituidas. El plan divino que rige el devenir de la historia castellana permanece, desde tal perspectiva, alejado del peligro que implicaría una lucha cósmica entre fuerzas antagónicas (bien/mal, Dios/diablo) presentadas como equivalentes.

Por otra parte, quisimos mostrar cómo la “doble faceta” (religiosa y política) del discurso de Lope de Barrientos puede ser leída como un todo amalgamado: la forma en que el dominico concibe el gobierno divino sobre el mundo resulta inseparable, como vimos, de su posición respecto del ordenamiento de la sociedad monárquica castellana; su intervención política es inmanente a su discurso teológico. En otras palabras, hemos intentado concebir “lo religioso”, en tanto

⁷⁰⁴ En palabras de Foucault, “uno puede llamar estrategia de poder a la totalidad de los medios puestos en funcionamiento para implementar o mantener el poder de forma efectiva. Se puede también hablar de estrategias propias de poder en tanto constituyen modelos de acción sobre posibles acciones, las acciones de los otros” (FOUCAULT, MICHEL, “El sujeto y el poder”, p. 20). Con “productividad táctica” Foucault se refiere a “qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran” y, con “integración estratégica”, alude a “cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelve necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen” (FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I*, p. 98).

elemento clave de la cultura y del mundo simbólico, “no como algo que se basta a sí mismo sino como una lengua, a través de la cual el poder, las relaciones sociales y la economía se expresan”⁷⁰⁵. La geminación existente entre “política”, “religión” (exclusivamente analítica) evocaría, de lo contrario, al mismísimo dios Jano: dos caras y un solo cuerpo, dos significados y un solo significante. Deseoso de evitar cualquier usurpación de prerrogativas y privilegios atribuidos a la autoridad, de defender el orden establecido, de legitimar el poder de la “cristianísima monarquía”, la intervención discursiva del obispo conquense presenta el poder estatuido y el saber hegemónico como instancias sagradas e incuestionables, limita el acceso a determinadas formas de conocimiento consideradas superiores, coarta el poder efectivo de los enemigos (espirituales o corporales) del régimen, brinda herramientas para identificar y combatir a aquellas personas que –a sus ojos– se apartan de la ortodoxia, atentan contra la verdad, comercian con los seres más viles y embusteros de la creación: los demonios. Estas herramientas (criterios, conceptos, clasificaciones, etc.) que permiten diferenciar a los cristianos fieles de los hombres supersticiosos no sólo construyen un sujeto reprobable (el hombre supersticioso mismo), un “otro” difuso en el interior mismo de la sociedad cristiana, sino alientan, como hemos sostenido, una operación de atenta inclusión/exclusión, una lógica de dominación construida sobre un mecanismo de escrutinio y de segregación del desviado.

El discurso del dominico de Cuenca, anclado en vivencias de una materialidad indudable en la época –un rey realmente cuestionado por rebeliones nobiliarias y oligarquías urbanas opositoras, una *praxis* religiosa concreta y expandida fácilmente separable de la erudición de la teórica y elitista ortodoxia, un vívido enfrentamiento social entre cristianos viejos y cristianos nuevos, etc.–, intenta ponderar la menoscabada sublimidad de la Providencia celestial y, al mismo tiempo, de la dañada realeza terrenal: para el obispo, aquellos hombres rebeldes y vanidosos que atentan contra el ordenamiento dispuesto en el mundo, deben ser conducidos por el saber-poder monárquico-teologal a vivir en conformidad con el orden cristiano establecido (es decir, fieles a la legítima potestad regia), así como la totalidad de la creación vive en armonía innegable con el imperturbable plan divino. Por otra parte, el demonio simplemente engaña, tal como engañan los astrólogos y sus demás secuaces en la tierra. El enemigo monta una ficción voluble que el saber-poder divino (o regio) somete (o debe someter), identifica (o debe identificar), castiga (o debe castigar). La forma en que se vence al enemigo es garantizando su plena obediencia y su adecuado servicio

⁷⁰⁵ BOURDIEU, PIERRE; CHARTIER, ROGER Y DARNTON, ROBERT "Diálogo a propósito de la historia cultural" (1985) en HOURCADE, EDUARDO; GODOY, CRISTINA Y BOTALLA, HORACIO, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos, 1995, p. 94.

al ordenamiento cristiano, tanto del orden trascendente como del orden pedestre, doble emanación, sucesiva, de una misma divinidad.

En el primer capítulo, en particular, hemos intentado demostrar la pertinencia del tratamiento conjunto de los tres tratados escritos por Lope de Barrientos c. 1450, enfatizando su unidad y coherencia de conjunto. Hemos delineado, a su vez, la matriz interpretativa utilizada por el obispo de Cuenca para definir y reconocer “lo supersticioso”, atendiendo particularmente al modo en que el dominico pone en juego ciertos elementos de la doctrina aristotélico-tomista (ligados, en particular, a la concepción de causalidad y de fortuna). También hemos considerado las peculiaridades de los criterios de discernimiento que construye Barrientos, teniendo en cuenta que se diferencian de aquellos otros, más elaborados, que enarbolarán los reprobadores de supersticiones de los siglos siguientes. Asimismo, hemos acentuado el sitio central que ocupa en sus tratados la Providencia divina, motivo de intenso debate en la época y blasón a defender por los teólogos frente a adivinos y agoreros y, también, ante poetas y literatos. Finalmente, bosquejamos un primer acercamiento –que será retomado en los capítulos siguientes– al lugar que Lope de Barrientos concede a los demonios en sus tratados anti-mágicos. Dichos espíritus malignos son presentados como poco más que expertos ilusionistas (y, por lo tanto, el lazo que anudan con los hombres supersticiosos no se recubre en absoluto de tintes realmente amenazantes). Los demonios ibéricos no parecen poder escapar de la tarea ministerial que Dios les ha otorgado: castigar a los imprudentes por medio de engaños dañinos y promesas estériles. Sin lugar a duda, los “malos espíritus” que describe Barrientos no son capaces de minar el orden cristiano, cuyo devenir está marcado por el sello infalible de la divina Providencia, piedra angular sobre la cual debe asentarse –en su opinión– el edificio doctrinal del cristianismo y sobre la cual debe reposar la esperanza de los fieles.

Luego, el segundo capítulo del presente trabajo ha abordado el discurso anti-mágico de Barrientos (considerando, a modo de paradigma, su tratamiento de la adivinación astrológica) en relación con el problema judío y judeoconverso. La elección de la astrología (tan solo una de las artes definidas como supersticiosas por el dominico) como puerta de entrada al estudio de la relación existente entre ambas formaciones discursivas mencionadas (aquella relativa a las supersticiones y aquella que refiere al problema judío y judeoconverso) nos ha resultado provechosa, en principio, para demostrar que, efectivamente, la actitud ante las artes adivinatorias por parte del saber-poder hegemónico se modifica, hacia el siglo XV, a la par que se endurece la postura frente a los judíos y musulmanes en la Península. Por otro lado, la atención brindada a la adivinación astral, tal como aparece en el catálogo de supersticiones de Barrientos, nos ha permitido estudiar

los criterios de discernimiento propuestos por el obispo de Cuenca actuando sobre una práctica y un saber concretos (y, además, particularmente controvertidos –como hemos intentado mostrar– en la época que nos ocupa). Esto nos ha posibilitado ejemplificar, entre otras cosas, el esfuerzo de Barrientos por reinstaurar el orden de la Providencia divina sobre un mundo falsamente regido por planetas y su interés por sujetar el poder de los demonios, el poder de los astros y de cualquier otro ser por Él creado al orden y la voluntad divinos. Finalmente, el tratamiento de la astrología nos ha permitido matizar la apropiación, por parte del dominico castellano, de la matriz interpretativa del escolasticismo tomista: mediante una lectura atenta de las fuentes, hemos podido notar ciertas diferencias entre lo planteado por el Aquinate y lo apuntado, luego, por Lope de Barrientos (este último, como vimos, se muestra más prudente que Tomás de Aquino ante la posibilidad de que los astros influyan no solo sobre el cuerpo sino también sobre el entendimiento y la voluntad del hombre).

Ahora bien, la tesis principal que ha planteado el segundo capítulo es, sintéticamente, que la mirada introspectiva hacia el interior del cristianismo que propone Barrientos en sus tratados anti-mágicos (creando al sujeto supersticioso, al “otro-entre nosotros”) y su interés por descalificar ciertas artes adivinatorias propagadas en el reino se entrelazan fuertemente con el problema judeoconverso, que emerge con inédita crudeza hacia mediados del siglo XV. Como indica Walter Stephens, quienes teorizaron sobre los demonios eran, principalmente y antes que nada, teólogos: “*their interest in demons was inseparable from their theological concerns*”⁷⁰⁶. Inexistente con anterioridad a las primeras oleadas de conversión forzosa de fines del siglo XIV y a aquellas otras que son fruto de las escatológicas prédicas de Vicente Ferrer en los albores del siglo XV, la presencia del “cristiano nuevo” se convertirá hacia mediados de siglo en un verdadero problema social y en una preocupación teológica de cardinal importancia (lo que se refleja en ofensas y resistencias, discursos y contra-discursos inéditos)⁷⁰⁷. Tras larga gestación, este problema candente detona en las revueltas de Toledo y continúa, por décadas, en prolongado fragor. Este suceso, que hemos definido como un verdadero **acontecimiento** en sentido foucaultiano, no solo coloca en primer plano la presencia problemática de estos “nuevos cristianos” en el cuerpo social sino también exige ciertas prácticas y discursos orientados a construir, identificar y discernir quién es

⁷⁰⁶ STEPHENS, WALTER, *op. cit.*, p. 9.

⁷⁰⁷ Respecto de las prédicas de Ferrer, sostiene Delumeau: “Y dado que san Pablo, en la epístola a los Romanos (XI, 25-32), predice la conversión de Israel antes del final de los tiempos, san Vicente Ferrer se esforzaba, sobre todo, por convertir a los judíos mediante sus sermones y llevarlos al seno de la Iglesia, lo cual no obstaba para que aconsejara a los cristianos que rompieran todo contacto con los que se obstinaban en sus errores” (DELUMEAU, JEAN, *op. cit.*, p. 332).

ahora el enemigo-cristiano, el demonio interno que se oculta en el seno mismo del cuerpo místico de la Iglesia.

Entre dichos discursos que examinan a la sociedad cristiana en su interior, hemos incluido, en el presente trabajo, no sólo a discursos y contra-discursos a favor o en contra de los conversos sino, también, aquellos orientados a reprobar supersticiones. Dado que Lope de Barrientos era un ferviente defensor de los “cristianos nuevos” y partidario fiel del flanco real, la hendidura cismática abierta por los rebeldes toledanos al discriminar a los conversos debía ser suturada: el gesto de suspicacia hacia el interior del cristianismo necesitaba ser subsumido, reorientado. En este marco, Barrientos recupera el discurso divisor e introspectivo planteado por los rebeldes pero modifica radicalmente su contenido y sus propósitos: el objeto sobre el cual recaen los criterios divisorios del dominico son siempre prácticas y creencias y no grupos específicos de personas. Quien sea que cometa los errores en la fe por él descritos, cualquiera sea su linaje o procedencia, “es infiel e peor que pagano”⁷⁰⁸. Lo importante que debe ser considerado –de acuerdo con su visión– radica en el cumplimiento estricto de la ortodoxia cristiana, en el respeto de ciertos principios y prerrogativas exclusivos de la jerarquía político-religiosa del reino, en la sumisión y la aceptación de los límites impuestos por Dios al hombre y a su creación entera. El atentado contra este orden sagrado se produce, a sus ojos, no solo cuando adivinos o agoreros usurpan el conocimiento de los hechos futuros contingentes o voluntarios sino también cuando hombres cismáticos (como los toledanos y sus seguidores) enuncian vehementemente discursos que abren brechas indeseadas y consideradas heréticas en el interior del cuerpo social.

De este modo podemos comprender que surjan en el reino castellano, de modo prácticamente simultáneo, discursos sobre los “nuevos cristianos” y, también, los primeros orientados a reprobar supersticiones (el dominico de Cuenca mismo, como vimos, se ocupa de ambas cuestiones). Creemos que tal coincidencia cronológica no puede ser considerada fortuita, que no se trata de un simple paralelismo aleatorio. Barrientos se preocupa en su trilogía anti-mágica, en gran medida, por enunciar un discurso que impugne, desplace o sustituya aquellos otros criterios divisorios que, discriminando a los conversos, disputan el pretendido monopolio de poder-saber esgrimido y defendido por la alta cultura teologal castellana. Por lo tanto, como hemos intentado mostrar, son estos “otros discursos”, estos discursos que se levantan contra el poder monárquico y el saber teológico quienes obligan, mediante oposiciones y resistencias inéditas, a que dicho saber-

⁷⁰⁸ *Tractado de la adivinança*, p. 152.

poder asuma reformulaciones de envergadura, regenere sus estrategias e, incluso, dé a luz discursos novedosos, subsidiarios de la teología.

Quisimos demostrar, dicho en pocas palabras, que no puede ser bien comprendida la posición esgrimida por el obispo de Cuenca en sus tratados antisupersticiosos sin atender a la coyuntura particular vivida en Castilla en torno de 1450 y, desde una perspectiva más amplia, que el estudio del discurso antisupersticioso (y, más ampliamente, demonológico) hispano puede verse enriquecido si se atiende a sus intersecciones **efectivas** con los discursos forjados en torno a la problemática judeoconversa. Si bien, en un principio, es demonizado o convertido en hereje aquel que discrimina a los conversos y, luego, el converso mismo es considerado un potencial secuaz del demonio, lo cierto es que, de un modo u otro, el Maligno cuenta con un peculiar frente de asedio en territorio ibérico que no puede ser soslayado.

Ahora bien, la historiografía reciente especializada en asuntos demonológicos y brujeriles ha tendido a interpretar ciertos fenómenos (en particular, la aparición de la teoría y la *praxis* de la caza de brujas) enfatizando la arista estrictamente política o, por el contrario, priorizando la veta religioso-reformista de tales fenómenos. Los historiadores, en palabras de Boudet, han escogido fundamentalmente alguno de los siguientes caminos:

- *Soit ils y voient la manifestation d'une volonté de réforme morale et religieuse qui cherchait à toucher en profondeur l'ensemble de la société chrétienne (...).*
- *Soit ils considèrent cette persécution comme un enjeu stratégique entre les puissances laïques et ecclésiastiques et comme « un instrument de pouvoir »*⁷⁰⁹.

Dos historiadores recurrentemente citados en el presente trabajo, Michael Bailey y Jacques Chiffolleau, siguen, respectivamente, uno y otro de los caminos mencionados. No obstante, según creemos, resulta valioso ensayar una combinación de ambas perspectivas de análisis: tal empresa hemos intentado realizar, sobre todo en el capítulo tercero del presente trabajo. En nuestra opinión, como hemos dicho, la “doble faceta” religiosa y política de los procesos históricos y de los discursos en cuestión no son sino dos caras de una misma moneda. Las concepciones religiosas que han moldeado el cristianismo y los programas de reforma religiosa y regeneración moral del cuerpo social no pueden escapar al contexto político en el que se ven insertos (más bien lo contrario, se encuentran estrechamente integrados en estrategias de mayor alcance) y, a la vez, difícilmente pueda ser pensada, en la época en cuestión, una instancia de poder político institucionalizado que se halle desligada de concepciones religiosas y morales, que prescinda del lenguaje

⁷⁰⁹ BOUDET, JEAN-PATRICE, *op. cit.*, p. 503.

religioso para legitimarse a sí misma, que carezca de estrategias de índole religiosa tendientes a conservar y ampliar el alcance de su poder.

El capítulo tercero se ha orientado, en gran medida, a mostrar, en primer lugar, cómo el discurso que reprueba supersticiones (y, más ampliamente, el discurso demonológico) puede ser pensado **al mismo tiempo** como “instrumento de poder” y como manifestación de un afán de reforma de carácter religioso. Estas dos aristas han sido integradas, en el caso del discurso de Lope de Barrientos, dentro de una misma estrategia de construcción de “otros-cristianos” en el interior del reino. En segundo lugar, hemos querido mostrar, mediante la comparación entre el discurso de Barrientos y el de Johannes Nider, que la estrategia en la que se inserta el discurso del obispo castellano difiere de otras estrategias ensayadas, de forma coetánea, en ciertos sitios de la Europa extrapirenaica. En este sentido, hemos ensayado la identificación –mediante el estudio comparativo mencionado– de dos caminos diversos, trazados y recorridos con fines semejantes: instruir y disciplinar al pueblo en la ortodoxia cristiana, defender el ordenamiento del mundo dispuesto por Dios. Tales caminos –el de Barrientos en el mediodía de Europa con su trilogía antisupersticiosa, el de Nider en el corazón del continente con su *Formicarius*– han sido contrastados, atendiendo a las semejanzas y diferencias existentes entre ellos: se han estudiado sus móviles y argumentaciones principales, sus concepciones acerca de la magia y la brujería, los distintos modos en que conciben al demonio y su acción sobre el mundo material, las reapropiaciones originales que llevan a cabo respecto de la doctrina tomista, los regímenes de verdad que utilizan para validar sus respectivos discursos, etc.

Ayudados por este ejercicio de historia especular, hemos intentado demostrar que el rasgo original del discurso antisupersticioso (y, podríamos decir, demonológico) hispano en la otoñal Edad Media tiende a obviar cualquier extremo contrario al orden divino que resulte genuinamente peligroso. Nos hemos propuesto, en este sentido, comprender de qué modo ha sido posible que, a mediados del siglo XV, la teología peninsular haya optado por una estrategia discursiva relativamente moderada en lo concerniente al poder del demonio y en lo tocante al peligro de la brujería: hemos intentado esbozar, en este sentido, una posible “vía peninsular” –moldeada por relaciones de poder particulares– para impulsar la reforma de costumbres, para presionar sobre las desviaciones religiosas y para fortalecer las instancias de poder político-eclesiástico constituidas.

Hemos sostenido que, contrariamente a lo que sucede en ciertas áreas germano-parlantes, el saber-poder dominante en Castilla se siente más amenazado por efectivas prácticas irreverentes que por complots satánicos imaginarios y, sobre todo, que –inmersa en las relaciones sociales de

poder ya mencionadas— dicha cúpula de poder-saber parece más **obligada** “desde abajo” a construir un “otro-interno” funcional al discurso hegemónico que **deseosa** de construirlo *motu proprio*. Incluso una vez que el saber-poder hegemónico en Castilla hubo redireccionado el discurso divisor de los rebeldes toledanos (fundamentalmente anticonverso) hacia ciertas prácticas y creencias muy difundidas en la totalidad de la sociedad castellana; aun más, cuando hubo subsumido en su interior la sospecha en detrimento del converso, la práctica inquisitorial que pretende “descubrir” criptojudíos y los estatutos basados en la “pureza de sangre”, siquiera entonces el discurso reprobador de supersticiones en la Península Ibérica se encuentra próximo a caer en el vertiginoso derrotero que conduce, en otros sitios de Europa, a una verdadera revolución demonológica, efervescencia discursiva que unge —como un santo óleo sin duda extravagante— el encendido de numerosas hogueras contra las brujas servidoras del diablo. Mientras que en Castilla los “malos espíritus” no dejan en ningún momento de arrodillarse ante Dios, en el corazón de Europa, el demonio, objeto de un culto tenebroso, comienza a amenazar con inédita fuerza el reinado de la divinidad.

En este marco, hemos reconocido como actitud medular de la alta teología castellana a mediados del siglo XV el ya mencionado ensalzamiento del poder divino (malogrando todo poder opositor, moderando su incidencia) y, asimismo, el llamamiento a una mayor atención sobre aquello que *parece* indiscutiblemente cristiano, confiable y ortodoxo pero que puede resultar falible y equívoco. El “otro-entre-nosotros” puede estar allí en donde se espera mismidad y esta existencia camuflada es justamente lo que habilita un discurso, como el anti-mágico, orientado a sentar juicios divisorios, criterios de discernimiento. El gesto de poder primordial que alza Barrientos como bandera (y que parece predominar en el discurso demonológico hispano temprano-moderno) se liga más a la desconfiada prudencia y a un afán de distinción (entre prácticas lícitas e ilícitas, entre sabios y embusteros, entre sumisos y vanidosos) que a una creencia activa en complots conspiratorios del diablo y a la pretensión de aniquilar “otros” inequívocamente dañinos e incorregibles.

En definitiva, creemos haber destacado en el presente trabajo las especificidades del discurso antisupersticioso del obispo conquense, haber indagado en su singular funcionalidad enunciativa y haberlo situado en sus coordenadas históricas particulares. La reconstrucción de las relaciones y estrategias de poder y de las condiciones de enunciación que han dado lugar a la escritura de los tratados de Barrientos, escritos que inauguran la literatura antisupersticiosa en la Península, nos ha permitido esbozar ciertos rasgos peculiares, en absoluto excluyentes, que adquiere

el discurso sobre el demonio en la Península Ibérica en el momento fundante de la demonología moderna. Hemos hecho hincapié, en este sentido, en ciertas variables sociales e históricas que dificultaron la radicalización del naciente discurso demonológico hispano y, ligado a esto último, hemos subrayado la importancia que cabe adjudicar a la presencia de minorías religiosas –y, particularmente, el fantasma creado en torno del criptojudasmo– en la Castilla del Cuatrocientos (en relación, clave aclarar, con la falta de necesidad de un “otro” radical imaginario: la bruja).

Esperamos –en investigaciones sucesivas– contrastar las conclusiones obtenidas en relación con un *corpus* de fuentes más amplio, en vistas a ratificar o rectificar, extender y complejizar las características originales que hemos podido identificar en el caso estudiado y a fin de reflexionar acerca del modo en que los rasgos idiosincráticos del discurso sobre el demonio en el ámbito hispánico se han integrado en procesos históricos de mayor duración, se han visto reformulados o afectados por nuevos **acontecimientos**.

Stuart Clark ha invitado al campo de los estudios de brujería y demonología a extenderse hacia nuevos escenarios, a incorporar nuevas fuentes, problemáticas y perspectivas⁷¹⁰. En su opinión, la demonología “tiene el potencial de brindarnos un acceso sin precedentes a los aspectos más amplios de la historia intelectual y cultural europea en la Edad Moderna”⁷¹¹. En efecto, no sólo la demonología resulta mucho más inteligible cuando es puesta en relación con los elementos históricos propios de su época sino también –prosigue el autor– dichos elementos pasan a ser mucho más inteligibles cuando se relacionan con aquella. En este sentido, aun queda mucho camino por recorrer en territorio ibérico:

...la historia del diablo se convierte en la llave para abrir muchas otras puertas que dan acceso al mundo del pasado⁷¹².

⁷¹⁰ Cf. CLARK, STUART, “Brujería e imaginación histórica...”. Para el caso español, si bien no parecen abundar textos explícitamente dedicados al tema en cuestión, un enorme caudal de demonología se encuentra arraigado, como indica Clark, en fuentes diversas: comentarios bíblicos, manuales de inquisidores, catecismos, tratados sobre cuestiones morales, etc. (p. 36). Respecto del género de los comentarios bíblicos, Clark afirma que se trata de una “mina de información sobre creencias en la brujería que necesita incorporarse al corpus de la demonología de la Edad Moderna” (p. 34). Para el caso español, en el siglo XV en particular, contamos con los aun poco explorados comentarios del obispo abulense Alfonso Fernández de Madrigal (conocido como “el Tostado”), que contienen pasajes en los cuales el exegeta sienta posición acerca del emergente fenómeno brujo. Por otro lado, la obra del fraile castellano Alonso de Espina titulada *Fortalitium fidei*, elaborada c. 1465, resulta una deuda aun pendiente para los estudiosos de la demonología. Reimpresa en variadas ocasiones, fue “inicialmente tan popular como el *Malleus maleficarum*” (p. 43). Dicha obra, que merece –en palabras de Clark– “un ajuste de nuestra lectura”, constituye una enérgica defensa de la fe cristiana frente a sus adversarios (judaizantes, judíos, sarracenos y demonios).

⁷¹¹ *Ibid.*, p. 41.

⁷¹² *Ibid.*

BIBLIOGRAFÍA CITADA

FUENTES PRIMARIAS

- ABUL-CASIM MASLAMA BEN AHMAD, *Picatrix. El fin del sabio y el mejor de los dos medios para avanzar*, Madrid: Editora Nacional, 1982.
- ALFONSO EL SABIO, *Setenario*, Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, 1945.
- ALFONSO X, *Código de las Siete Partidas*, en *Los códigos españoles. Concordados y anotados* (tomo IV), Madrid: Antonio de San Martín, 1872 (2da. ed.).
- ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid: Diputación de Valladolid, 2000.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De doctrina christiana*, en *Obras de San Agustín*, Tomo XV, Madrid: BAC, 1951.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De libero arbitrio* en *Obras de San Agustín*, Tomo III, Madrid: BAC, 1951.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *La ciudad de Dios*, en *Obras de San Agustín*, Madrid: BAC, 1964.
- AGUSTÍN DE HIPONA, *De divinatione daemonum*, en MIGNE, P.L., vol. XL: cols. 0581-0592.
- ARISTÓTELES, *Acerca de la generación y la corrupción - Tratados breves de historia Natural*, Madrid: Gredos, 1988.
- ARISTÓTELES, *Física*, Madrid: Planeta DeAgostini, 1998.
- ARISTÓTELES, *Metafísica*, Madrid: Gredos, 1970.
- BAENA, JUAN ALONSO DE, *El Cancionero de Juan Alfonso de Baena*, Buenos Aires: Anaconda, 1949.
- BARRIENTOS, LOPE DE, *Clavis Sapientiae*, traducción inédita de Ángel Martínez Casado.
- BARRIENTOS, LOPE DE, *Respuesta de Lope de Barrientos a una duda*, Biblioteca Nacional de España, Ms. 1181 (transcripción de Isabel García Díaz).
- BOECIO, *La consolación de la filosofía*, Madrid - Buenos Aires - México: Aguilar, 1960.
- BOETHII, ANICII MANLII SEVERINI, *Philosophiae consolatio*, Turnholti, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1957.
- CIRUELO, PEDRO, *Reprobacion de las supersticiones y hechizerias. Libro muy util y necessario a todos los buenos christianos*, Medina del Campo, 1551.

- CUENCA MUÑOZ, PALOMA, *El tratado de la divinança de Fray Lope de Barrientos, edición crítica y estudio*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2002 (1994).
- DE MENA, JUAN, *Laberinto de fortuna*, Madrid: Castalia, 1997.
- DÍAZ DE TOLEDO, FERNÁN, *Instrucción del Relator para el obispo de Cuenca, a favor de la nación Hebrea*, en CARTAGENA, ALONSO DE, *Defensorium unitatis christianae: tratado en favor de los judíos conversos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1943, apéndice II.
- GARCÍA-MONGE CARRETERO, M^a ISABEL, *Estudio y edición crítica del "Tratado del dormir y despertar" de Lope de Barrientos*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.
- GERSON, JOHANNES, "Trilogium Astrologiae Theologizate", en *Opera Omnia* (I-V), Hildesheim-Zürich-New York: Georg Olms Verlag, 1987.
- HANSEN, BERT, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His De Causis Mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1985.
- ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum Libri*, (edición bilingüe de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero) Madrid: BAC, 1993.
- MARTÍNEZ DE TOLEDO, ALFONSO, *Arcipreste de Talavera o Corbacho* (edición, introducción y notas de J. González Muela), Madrid: Castalia, 1970.
- MARTIN DE CÓRDOBA, *Compendio de la Fortuna*, en *Biblioteca de autores españoles*, tomo CLXXI "Prosistas castellanos del siglo XV", Madrid: Atlas, 1964.
- MONTOYA, MARIA ISABEL, "Texto y concordancias del *Tratado de adivinanza y de magia*. MSS. BNM 6401 y Escorial h.III.13", Madison: The Hispanic Seminary of Medieval Studies, Spanish Series N^o 107, 1994.
- NIDER, JOHANNES, *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmilière, livre V), Grenoble: J. Million, 2005.
- THOMAE AQUINATIS, *In II Phisycorum, lectio X*, Roma: Marietti, 1965.
- THOMAE AQUINATIS, *In duodecim libros metaphysicorum aristotelis expositio*, Roma: Marietti, 1964.
- THOMAS D'AQUIN, *L'astrologie, les opérations cachées de la nature, les sorts*, Paris : Belles Lettres, 2008.
- TOMÁS DE AQUINO, *Cuestiones disputadas sobre el mal*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1997.
- TOMÁS DE AQUINO, *Suma contra los gentiles*, Madrid: BAC, 1968.

TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino*, Madrid: BAC, 1959.

SANTILLANA, IÑIGO LÓPEZ DE MENDOZA, MARQUES DE, *Obras escogidas*, Madrid: Compañía iberoamericana de publicaciones, 1962.

SARMIENTO, PERO, "Sentencia que Pero Sarmiento, asistente de Toledo, y el Común de la Ciudad dieron en el año 1449 contra los Conversos", en CARTAGENA, ALONSO DE, *Defensorium unitatis christianae: tratado en favor de los judíos conversos*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Arias Montano, 1943, apéndice III.

VEENSTRA, J. R., *Magic and divination at the courts of Burgundy and France. Text and context of Laurent Pignon's Contre les devineurs (1411)*, Brill: Leiden - New York - Koln, 1998.

VILLENA, ENRIQUE DE, "Tratado de astrología", en *Obras completas I*, Madrid: Turner, 1994.

FUENTES SECUNDARIAS

AERTSEN, JAN A., *Nature and creature: Thomas Aquinas' Way of Thought*. Leiden, Brill, 1988.

ACKERMAN SMOLLER, LAURA, *History, Prophecy, and the stars. The Christian astrology of Pierre d'Ailly 1350-1420*, Princeton: Princeton University Press, 1994.

ALONSO GETINO, LUIS G., O. P., *Vida y obras de Fr. Lope de Barrientos*, en la colección "Anales Salmantinos", vol. I, Salamanca, 1927, p. LXXV).

ASHLEY, KATHLEEN M., "Divine Power in Chester Cycle and Late Medieval Thought", *Journal of the History of Ideas*, Vol. 39, No. 3, Jul.-Sep. 1978.

BAILEY, MICHAEL, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 2003.

BAILEY, MICHAEL, "From Sorcery to Witchcraft: Clerical Conceptions of Magic in the Later Middle Ages", *Speculum*, Vol. 76, No. 4 (Oct., 2001).

BAILEY, MICHAEL, "Johannes Nider" y "Council of Basel", en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006.

BAILEY, MICHAEL, *Magic and Superstition in Europe. A Concise History to Antiquity to the Present*, New York: Rowman & Littlefield Publishers, 2007.

BAILEY, MICHAEL, "The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early Modern European Witchcraft Literature", *American Historical Review*, 111:2, 2006.

- BALLESTÍN SERRANO, ALFREDO, "La astrología judía en Aragón", *Aragón Sefarad*, Zaragoza, 2004, pp. 439-453.
- BARTHES, ROLAND, *Mitologías*, Buenos Aires: Siglo XXI (2da. ed.), 2008.
- BENITO RUANO, ELOY, *Los orígenes del problema converso* (edición revisada y aumentada), Madrid: Real Academia de la Historia, 2001 (versión digital).
- BENNASSAR, BARTOLOMÉ, "El poder inquisitorial", en *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona: Crítica, 1984 (1981).
- BETHENCOURT, FRANCISCO, *La Inquisición en la época moderna. España, Portugal, Italia, siglos XV-XIX*, Madrid: Akal, 1997.
- BONINO, SERGE-THOMAS, *Les anges et les démons: Quatorze leçons de théologie catholique*, Paris: Parole et Silence, 2007.
- BOSSY, JOHN, "Moral Arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments" in LEITES, EDMUND (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- BOUDET, JEAN-PATRICE, *Entre science et nigromance: astrologie, divination et magie dans l'occident médiéval (XIIe-XVe siècle)*, Paris: Publications de la Sorbonne, 2006.
- BOUDET, JEAN-PATRICE, "Les condamnations de la magie à Paris en 1398," *Revue Mabillon* 12 (2001).
- BOURDIEU, PIERRE; CHARTIER, ROGER Y DARNTON, ROBERT, "Diálogo a propósito de la historia cultural" (1985) en HOURCADE, EDUARDO; GODOY, CRISTINA Y BOTALLA, HORACIO, *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires: Biblos, 1995.
- BOURDIEU, PIERRE, "Génesis y estructura del campo religioso", *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires: Biblos, 2009.
- BOUREAU, ALAIN, *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid: Edaf, 1999.
- BOUREAU, ALAIN, *Satan Hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident medieval (1280-1330)*, Paris: Odile Jacob, 2004.
- BRAULT-NOBLE, CATHERINE y MARC MARI-JOSÉ, "La unificación religiosa y social: la represión de las minorías", en BENNASSAR, BARTOLOMÉ (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona: Crítica, 1984 (1981).
- CACIOLA, NANCY, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2003.
- CAMPAGNE, FABIÁN A., "El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de supersticio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)", *Bulletin Hispanique*, 102: 1, Institut d'Études ibériques et ibéro-américaines, Université de Bordeaux III, janvier-juin 2000, pp. 37-63.

- CAMPAGNE, FABIÁN A., “El sanador, el párroco y el inquisidor: los saludadores y las fronteras de lo sobrenatural en la España del Barroco”, *Studia Historica. Historia Moderna*, 29, Universidad de Salamanca, 2007, pp. 307-341.
- CAMPAGNE, FABIÁN A., “El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval”, *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 5, Universidad de Buenos Aires, Octubre 1999, pp. 53-74.
- CAMPAGNE, FABIÁN A., *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España de los siglos XV a XVIII*, Madrid - Buenos Aires: Miño y Dávila, 2002.
- CAMPAGNE, FABIÁN A., “Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain”, *Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography*, 53:2, Hungarian Academy of Sciences, Budapest, 2008, pp.381-410.
- CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “El obispo Lope de Barrientos y la sociedad judeoconversa: su intervención en el debate doctrinal en torno a la “sentencia-Estatuto” de Pero Sarmiento”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 10, 1997, pp.11-29.
- CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “La imagen del judío en la España Medieval”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, Historia Medieval, t. 11, 1998, pp. 11-38.
- CANTERA MONTENEGRO, ENRIQUE, “Los judíos y las ciencias ocultas en la España medieval”, *En la España Medieval*, 25, 2002, pp. 47-83.
- CASTAÑEDA, FELIPE, “El Tratado sobre la caída del demonio de Anselmo de Canterbury”, en ANSELMO DE CANTERBURY, *Tratado sobre la caída del demonio*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
- CASTELLO DUBRA, JULIO, “Las causas esencialmente ordenadas y la demostración de una causa primera: de Duns Escoto a Tomás de Aquino”, XIIº Congreso Latinoamericano de Filosofía Medieval “Juan Duns Scoto”, Buenos Aires, 2008.
- CHARTIER, ROGER, *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires: Manantial, 2006 (1996).
- CHARTIER, ROGER, *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona: Gedisa, 1995.
- CHIFFOLEAU, JACQUES, “Dire l’indicible, remarques sur la catégorie du *nefandum* du XIIIe au XVe siècle”, en *Annales Économies Sociétés Civilisations*, marzo-abril, 1990.
- CHIFFOLEAU, JACQUES, “Sur le crime de majesté médiéval” en *Genèse de l’Etat moderne en Méditerranée*, Rome, Collection de l’Ecole française de Rome n° 168, 1993.
- CLARK, STUART, “Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna”, en TAUSIET, MARÍA y AMELANG, JAMES (eds.), *El Diablo en la Edad Moderna*, Madrid: Marcial Pons, 2004.

- CLARK, STUART, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford - New York: Oxford University Press, 1997.
- CLARK, STUART, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford: Oxford University Press, 2007.
- COHN, NORMAN, *Los demonios familiares de Europa*, Madrid: Alianza, 1987 (1970).
- CONTRERAS, JAIME, "Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión" en ALCALÁ, ÁNGEL (ed.), *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, Madrid, 1995.
- D'ABRERA, ANNA YSABEL, *The tribunal of Zaragoza and cryptojudaism, 1484-1515*, Brepols, 2008.
- D'AMICO, CLAUDIA, *Todo y nada de todo*, Buenos Aires: Winograd, 2007.
- DASTON, LORRAINE, "Marvelous Facts and Miraculous Evidence in Early Modern Europe", *Critical Inquiry*, Vol. 18, No. 1 (Autumn, 1991).
- DASTON L. AND PARK K., *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, New York, 1998.
- DEDIEU, JEAN-PIERRE, "Los cuatro tiempos de la Inquisición", en BENNASSAR, BARTOLOMÉ (ed.), *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona: Crítica, 1984 (1981).
- DELUMEAU, JEAN, *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada*, Madrid: Taurus, 2002 (1989).
- DÍAZ JIMENO, FELIPE, *Hado y fortuna en la España del siglo XVI*, Madrid: Fundación Universitaria Española, 1987.
- DINZELBACHER, PETER, "Clergy", en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006.
- ELLIOTT, DYAN, *Fallen Bodies: Pollution, Sexuality, and Demonology in the Middle Ages*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.
- ELLIOTT, DYAN, "Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc", *American Historical Review*, 107:1, February 2002.
- FLINT, VALERIE I. J., *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Princeton - New Jersey: Princeton University Press, 1994.
- FOUCAULT, MICHEL, "El sujeto y el poder", 1983, p. 17, disponible en <http://www.philosophia.cl> (publicación electrónica de la Escuela de Filosofía de la Universidad de Arcis).
- FOUCAULT, MICHEL, *La arqueología del saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2008.
- FOUCAULT, MICHEL, "La ética del cuidado de uno mismo como práctica de la libertad", en *Concordia*, Número 6, 1984.

- FOUCAULT, MICHEL, "La sociedad punitiva", en *La vida de los hombres infames*, Buenos Aires: Altamira, 1996.
- FOUCAULT, MICHEL, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2009 (2002).
- FOUCAULT, MICHEL, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Barcelona: Pre-Textos, 2004.
- FOUCAULT, MICHEL, "Verdad y poder", en *Microfísica del poder*, Madrid: La Piqueta, 1992 (3ra. ed.).
- FOUCAULT, MICHEL, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2002.
- GALINDO GUIJARRO, CLAUDIO, *Andanzas políticas de don fray Lope de Barrientos, Obispo que fue de Cuenca (1382-1469)*, Cuenca, 1931.
- GARCÍA AVILÉS, ALEJANDRO, "Alfonso X y el Liber Razielis", *Bulletin of Hispanic Studies*, LXXIV, 1997.
- GARCÍA CÁRCEL, RICARDO, "Prólogo" en: MORENO MARTÍNEZ, DORIS, *La invención de la Inquisición*, Madrid: Marcial Pons, 2004.
- GARCÍA FANLO, LUIS, "Sobre usos y aplicaciones del pensamiento de Michel Foucault en ciencias sociales", *Revista Discurso y Argentinidad*, Año 2, Número 2, Buenos Aires, 2008.
- GARCÍA OLMO, MIGUEL ÁNGEL, *Las razones de la Inquisición española*, Córdoba: Almuzara, 2009.
- GASCÓN VERA, ELENA, "La quema de los libros de don Enrique de Villena: una maniobra política y antisemita", *Bulletin of Hispanic Studies*, 56:4 (1979: Oct.), pp. 317-324.
- GELBER, HESTER GOODENOUGH, *It Could Have Been Otherwise: Contingency and Necessity in Dominican Theology at Oxford, 1300-1350*, Brill, 2004.
- GINZBURG, CARLO, *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona: Muchnik, 1986.
- GREGG, YOUNG, *Devils, woman, and Jews. Reflections of the Other in Medieval Sermon Stories*, New York: State University of New York Press, 1997.
- GUENÉE, BERNARD, *Histoire et Culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris: Aubier-Montaigne, 1980.
- HALICZER, STEPHEN, "Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: Un análisis crítico de investigación y análisis", *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Ha. Medieval*, t. 6, 1993, pp. 287-300.
- HALICZER, STEPHEN, "The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia" en PERRY, MARY ELIZABETH AND CRUZ, ANNE J. (eds.), *Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, University of California Press, 1991, pp. 146-156.

- HENNINGSSEN, GUSTAV, "La Inquisición y las brujas", en BORROMEO, A. (ed.), *L'Inquisizione, Atti del Simposio internazionale dal 29 al 31 ottobre 1998*, Ciudad del Vaticano, 2003.
- HIGGS STRICKLAND, DEBRA, *Saracens, Demons, and Jews: Making Monsters in Medieval Art*, Princeton - Oxford: Princeton University Press, 2003.
- HINOJOSA MONTALVO, JOSÉ, "Los judíos en la España Medieval: de la tolerancia a la expulsión", en: MARTÍNEZ SAN PEDRO, MARÍA DESAMPARADOS (coord.), *Los marginados en el mundo medieval y moderno* (Almería, 5 al 7 de noviembre de 1998), 2000.
- HOUDARD, SOPHIE, "Des fourmis et des hommes" en NIDER, JOHANNES, *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmilière, livre V), Grenoble: J. Million, 2005.
- JACIUK, MARINA S., *Reflexiones sobre una idea, imágenes de una sociedad. Las prácticas mágicas en el Tractado de la Adivinanza de Lope de Barrientos (Castilla, siglo XV)*, Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades, 2005 (Leg. N° 97761532).
- JACQUES-LEFEVRE, NICOLE, "Parole(s), histoire(s), doctrine(s): La singularité textuelle du *Formicarius*", en NIDER, JOHANNES, *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmilière, livre V), Grenoble: J. Million, 2005.
- KAMEN, HENRY, *La inquisición española*, México: Grijalbo, 1990 (Barcelona: Crítica, 1985).
- KAMEN, HENRY, "Spain" en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006.
- KANE, ROBERT, *The Oxford Handbook of Free Will*, Oxford: Oxford University Press, 2002,
- KEITT, ANDREW, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden: Brill, 2005.
- KERKHOF, MAXIM, "Introducción", en DE MENA, JUAN, *Laberinto de fortuna*, Castalia, 1997.
- KIECKHEFER, RICHARD, *La magia en la Edad Media*, Barcelona: Crítica, 1992.
- KLANICZAY, GÁBOR, "Entre visions angéliques et transes chamaniques: le sabbat des sorcières dans le *Formicarius* de Nider", *Médiévales*, n°44, PUV, printemps, 2003.
- KLANICZAY, GÁBOR, "The process of Trance, Heavenly and Diabolic Apparitions in Johannes Nider's *Formicarius*", *Discussion Paper Series* 65, June 2003.
- LAISTNER, M. L. W., "The Western Church and Astrology during the Early Middle Ages", *The Harvard Theological Review*, 34 (Oct. 1941).
- LAWRANCE, JEREMY, "Las lecturas científicas de los castellanos en la Baja Edad Media", *Atalaya* 2 (1991).
- LOVE ANDERSON, WENDY, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, Illinois, 2002.
- MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO, "El caso del averroísmo popular español (hacia la Celestina)" en BELTRÁN, RAFAEL et al., *Cinco siglos de Celestina: aportaciones interpretativas*, Universitat de València, 1997.

- MÁRQUEZ VILLANUEVA, FRANCISCO, *Orígenes y sociología del tema celestinesco*, Barcelona: Anthropos, 1993.
- MARTIN, RUTH, *Witchcraft and the Inquisition in Venice (1550-1650)*, Oxford - New York, Blackwell, 1989.
- MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, “La situación jurídica de los conversos según Lope de Barrientos”, *Archivo Dominicano*, 1996.
- MARTÍNEZ CASADO, ÁNGEL, *Lope de Barrientos. Un intelectual en la corte de Juan II*, Salamanca: San Esteban, 1994.
- MARTÍNEZ RUIZ, CARLOS MATEO, *La construcción de la ciencia en la universidad medieval: apuntes acerca del debate epistemológico en el siglo XIII*, Córdoba: Brujas, 2005,
- MCGRAFH, ALISTER E., *Justitia Dei. A History of the Christian Doctrine of Justification*, Cambridge University Press, 2005 (1986).
- MENÉNDEZ Y PELAYO, MARCELINO y SÁNCHEZ, JOSÉ ROGERIO, *Antología de poetas líricos castellanos. La poesía en la Edad Media*, tomo 1, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2008 (1916).
- MONSALVO ANTÓN, J.M^a, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid: Siglo XXI, 1985.
- MORENO MARTÍNEZ, DORIS, *Representación y realidad de la Inquisición en Cataluña. El conflicto de 1568*, Tesis doctoral, Departamento de Historia Moderna y Contemporánea, Facultad de Letras, Universidad Autónoma de Barcelona, 2002.
- MUCHEMBLED, ROBERT, “Foreword”, en GOLDEN, RICHARD M. (ed.), *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition*, Santa Barbara: ABC-Clío, 2006.
- NETANYAHU, BENZION, *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV*, Barcelona: Crítica, 1999.
- NIETO SORIA, JOSÉ MANUEL, “Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos”, *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*, Granada: Universidad de Granada, 1998, pp. 493-516.
- NIRENBERG, DAVID, “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medieval”, *Edad Media*, 2000.
- NORMORE, CALVIN, “Future contingents” en KRETZMANN, NORMAN et al. (eds.), *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy. From the rediscovery of Aristotle to the disintegration of Scholasticism*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- OAKLEY, FRANCIS, *Omnipotence, Covenant and Order. An excursion in the history of ideas from Abelard to Leibniz*, Ithaca - London: Cornell University Press, 1984.
- ORDOÑEZ DE SANTIAGO, CARMEN, *El pronóstico en astrología. Edición crítica y comentario astrológico de la Parte VI del “Libro conplido en los iudizios de las estrellas de Abenragel”*, Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2006.

- PACIONI, VIRGILIO, "Providencia", en FITZGERALD, ALLAN D., *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- PÉREZ, JOSEPH, *Los judíos en España*, "La Inquisición y la expulsión de los judíos", Madrid: Marcial Pons, 2005.
- PERONA, JOSÉ, "Espesores simbólicos de la glosa del mundo: el *Setenario* alfonsí, una aritmología sagrada", *Glossae. Revista de Historia del Derecho Europeo* 1 (1988).
- POULIOT, FRANÇOIS, *La doctrine du miracle chez Thomas d'Aquin. Deus in omnibus intime operatur*, Paris: Vrin, 2005.
- QUAIFE, G. R., *Magia y Maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Barcelona: Crítica, 1989.
- ROTH, NORMAN, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison: University of Wisconsin Press, 1995.
- RUSSELL, JEFFREY B., *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1972.
- SAUGNIEUX, J., "El antisemitismo de Berceo", en *Literatura y espiritualidad españolas*, Madrid: Prensa Española, 1974.
- SBRICCOLI, MARIO, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milán: Guiffirè Editore, 1974.
- SCANDELLARI, SIMONETTA, "Mosén Diego de Valera y los consejos a los príncipes", *Res publica* 18, 2007.
- SCHÄFER, CHRISTIAN, "La caída de los ángeles en Dionisio el Areopagita", en ANSELMO DE CANTERBURY, *Tratado sobre la caída del demonio*, Bogotá: Universidad de los Andes, 2005.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE, "Appropriating the Future", en BURROW, J. A. and WEI, IAN P. (eds.), *Medieval Futures. Attitudes to the future in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press, 2000.
- SCHMITT, JEAN-CLAUDE, *Historia de la superstición*, Barcelona: Crítica, 1992.
- SCHMUTZ, JACOB, "La doctrine médiévale des causes et la théologie de la nature pure", *Revue Thomiste* 101, 2002, pp. 217-264.
- SEBASTIÁN, S., *Mensaje Simbólico del Arte Medieval. Arquitectura, Liturgia e Iconografía*, Madrid: Encuentro, 1994.
- SLUHOVSKY, MOSHE, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago: The University of Chicago Press, 2007.
- STEPHENS, WALTER, *Demon lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago: University of Chicago Press, 2002.
- THOMAS, YAN, "L'institution de la majesté", *Revue de synthèse*, quatrième série, juillet-décembre (série générale: tome CXII), 1991.

- TESKE, RONALD J., "De libero arbitrio", en FITZGERALD, ALLAN D., *Diccionario de San Agustín. San Agustín a través del tiempo*, Burgos: Monte Carmelo, 2002.
- TESTER, S. J., *A History of Western Astrology*, Woodbridge, Suffolk: Boydell Press, 1987.
- VALDEÓN BARUQUE, JULIO, *El chivo expiatorio. Judíos, revueltas y vida cotidiana en la Edad Media*, Valladolid: Ámbito, 2000.
- VERDON, JEAN, *Les superstitions au Moyen Âge*, Paris: Perrin, 2008.
- VICENTE GARCÍA, LUIS MIGUEL, *Estrellas y astrólogos en la literatura medieval española*, Madrid: Ediciones del Laberinto, 2006.
- VICENTE GARCÍA, L. M., *La astrología en el cristianismo y en la literatura medieval castellana. Edición de la octava parte inédita del "Libro conplido en los iudizios de las estrellas"*, Michigan, 1989.
- VIERA, D. J., "Foreword. Astrology in the thirteenth and fourteenth-century kingdom of Aragon", en LUCAS, J. S., *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: Tractat de Prenostication de la Vida Natural Dels Homens*, Leiden - Boston: Brill, 2003.
- WACHTEL, NATHAN, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- WEI, IAN P., "Predicting the Future to Judge the Present: Paris Theologians and Attitudes to the Future", en BURROW, J. A. and WEI, IAN P. (eds.), *Medieval Futures. Attitudes to the future in the Middle Ages*, Woodbridge: Boydell Press, 2000.
- YOVEL, YIRMIYAHU, *The other within: the Marranos: split identity and emerging modernity*, Princeton: Princeton University Press, 2009.