

BRUJERÍA, SUPERSTICIÓN Y “CUESTIÓN CONVERSA”: HISTORIAS DE CONSTRUCCIÓN DE “OTROS-CRISTIANOS”

*WITCHCRAFT, SUPERSTITION AND THE “CONVERSO ISSUE”:
STORIES OF THE CONSTRUCTION OF “CHRISTIAN OTHERS”*

CONSTANZA CAVALLERO
Universidad de Buenos Aires / CONICET

Resumen: Entre el Medioevo tardío y la temprana Modernidad, emerge en los ámbitos germano-parlantes el novedoso fenómeno bruñeril: una teoría y una *praxis* represiva inéditas que logran llevar al paroxismo la intervención del diablo en el mundo. No obstante, en época coetánea, teólogos de origen hispano parecen sostener una postura divergente, un discurso demonológico más cauto y moderado. En el presente trabajo, las obras antisupersticiosas de Lope de Barrientos y el *Formicarius* de Johannes Nider son analizados como punto de partida para identificar, atendiendo a sus respectivos ámbitos políticos y culturales, dos posturas divergentes respecto de las revolucionarias representaciones del diablo y, sobre todo, para postular la existencia de dos procesos alternativos de construcción de “otros-internos” en la Europa del Cuatrocientos. El caso castellano, en razón de la “cuestión conversa” y de la existencia de ciertas relaciones de poder que han de moldear y habilitar el establecimiento de la Inquisición como dispositivo de dominación político-religioso por excelencia, merece ser considerado en su particularidad.

Palabras clave: demonología; bruñería; superstición; Inquisición; criptojudaismo; otredad; Lope de Barrientos; Johannes Nider.

Abstract: Between the late Middle Ages and the early Modern Age, in German-speaking regions, a novel phenomenon of witchcraft emerged: an unprecedented combination of theory and repressive practice which took the Devil’s work in the world to its highest point. In the same period, however, Hispanic theologians seemed to hold a different view, a more cautious and moderate demonological theory. Throughout this work, we will analyse the anti-superstition works written by Lope de Barrientos and The *Formicarius*, by Johannes Nider, as a starting point to identify, bearing in mind their respective political and cultural circles, two opposing views regarding the revolutionary representations of the Devil and, mainly, to assert the existence of two alternative processes for the construction of “Christian Others” in 15th. Century Europe. The Castilian case deserves particular consideration in view of the “issue of the New Christians” and the existence of certain power relationships which moulded and paved the way for the establishment of the Inquisition as the ultimate means for political and religious domination.

Keywords: demonology; witchcraft; superstition; Inquisition; cryptojudaism; otherness; Lope de Barrientos; Johannes Nider.

SUMARIO

1. Nider y Barrientos en un ensayo de historia especular.- 2. Destinos semeñantes, caminos bifurcados.- 2.1. La construcción de “otros-cristianos”.- 2.2. La reformulación de los discursos y las técnicas de poder.

...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 imaginería *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 Barthes¹.

Corría el siglo XV: momento clave en la historia de la demonología occidental. Las décadas centrales de dicha centuria, empapadas de bríos reformistas y una creciente preocupación respecto de la piedad laica por parte de la alta cultura teológica, brindaban un marco propicio para la propagación de una renovada aprensión hacia ciertas prácticas y creencias consideradas ilícitas.

En tal escenario, la actuación (y eventual eficacia) de dichas prácticas heterodoxas fue crecientemente atribuida a la asistencia demoníaca e, incluso, llegó a ligarse –novedad del siglo XV– con el culto deliberado al diablo². En efecto, en el vértice entre el Medioevo tardío y la temprana Modernidad, 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 bruñeril y las primeras cazas de brujas de la Europa Moderna³. El *Formicarius*, obra escrita por Johannes Nider c. 1438, indudable fuente de información del famoso y polémico *Malleus maleficarum*, describe tempranamente este novedoso fenómeno bruñeril⁴.

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 Lope de Barrientos (el *Tractado de Caso e Fortuna*, el *Tractado del Dormir e Despertar* y el *Tractado de la adivinanza*), escritas c. 1450, nos brindan un interesante contrapunto respecto del mencionado *Formicarius*⁵. Si bien la *societas daemonum* es un elemento presente en las obras 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, tal como se describe en la obra de Nider.

¹ Roland BARTHES, *Mythologies*, París, 1957. Cito por la siguiente edición en castellano: *Mitologías* (traducción de Héctor Schmucler), Buenos Aires, 2008, “Sapónidos y detergentes”, pp. 42-43. *Omo* es la marca de un producto detergente francés.

² Michael D. BAILEY, *The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early Modern European Witchcraft Literature*, “American Historical Review”, 111/2 (2006), p. 384.

³ Cf. Sophie HOUDARD, *Des fourmis et des hommes* en: Johannes NIDER, *Les sorciers et leurs tromperies* (La fourmière, livre V), Grenoble, 2005, p. 19.

⁴ Cito por la edición crítica del *Formicarius* publicada en: Johannes NIDER, *Les sorciers*.

⁵ Utilizo la edición crítica de los tratados de Lope de Barrientos publicada en: Fernando ÁLVAREZ LÓPEZ, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid, 2000.

1. 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 Lope de Barrientos, confesor y consejero real de Juan II de Castilla, ocuparán nuestra atención en lo siguiente. Estas importantes figuras de mediados del siglo XV enuncian, de modo prácticamente sincrónico, discursos de interés para la comprensión de la moderna demonología europea en sus albores. En mi opinión, las posturas divergentes que presentan estos miembros destacados de la Orden Dominicana de su tiempo respecto de las revolucionarias representaciones del diablo y sus 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 se propone 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 comparativo aquí propuesto: en primer lugar, tanto Nider como Barrientos han sido incluidos entre los primeros hombres de Iglesia que se han ocupado del emergente fenómeno bruñeril⁶. En segundo término, ambos autores, apegados a su filiación dominica, apelan recurrentemente a la autoridad de Tomás de Aquino para respaldar sus argumentos. En tercer y último lugar, ambos comparten un manifiesto compromiso con la idea de reforma religiosa y defensa de la fe cristiana. Como indica Michael Bailey, el *Formicarius* es un libro orientado a promover una profunda reforma moral y espiritual de los cristianos⁷. Respecto de Barrientos, José Manuel Nieto Soria ha destacado las múltiples iniciativas del obispo con quense en materia de reforma religiosa y eclesiástica y su interés por “la reformatión de las buenas costumbres” de los cristianos⁸.

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.

Atendamos, pues, en primer lugar, al contexto de elaboración de los discursos en cuestión. Nider escribe su obra célebre en el marco del Concilio de Basilea, epicentro de la conformación y difusión del estereotipo de la brujería en Europa Occidental. El *Formicarius* –montado sobre la metáfora del hormiguero, representación figurada del cuerpo místico de la Iglesia⁹– comprende el tratamiento de variados asuntos morales y espirituales y provee, a modo paradigmático, edificantes *exempla*, tanto positivos como negativos, pasibles de ser utilizados en sermones y prédicas

⁶ Cf. Peter DINZELBACHER, *Clergy*, en *Encyclopedia of witchcraft: the Western tradition* (Richard GOLDEN, ed.), Santa Barbara, 2006, p. 194.

⁷ Michael D. BAILEY, *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadelphia, 2003, 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.

⁸ José Manuel NIETO SORIA, *Los proyectos de reforma eclesiástica de un colaborador de Juan II de Castilla: el obispo Barrientos*, en *Tomás Quesada Quesada. Homenaje*, Granada, 1998, pp. 493-516. El pasaje citado (p. 495) pertenece al Sínodo de Cuenca de 1446, cap. I, f. 4r.

⁹ S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, p. 8.

populares¹⁰. En efecto, el *Formicarius* 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.

Por su parte, Lope de Barrientos 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, en mi opinión, no puede desligarse de las fuertes tensiones existentes en Castilla en torno al problema judeoconverso¹¹. 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 respecto¹².

Ahora bien, pese a las diferencias existentes en las condiciones políticas y sociales que tiñen los ámbitos culturales en que uno y otro se ven insertos (divergencias que no podemos 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”¹³. En consonancia con la totalidad de su discurso, el dominico no brinda una explicación puramente teórica 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 Basilea¹⁴. La imagen de la brujería que provee el *Formicarius*, en virtud de los episodios narrados, contiene la mayoría de los elementos que conforman el estereotipo brujeril, aquel que regiría, luego, la gran caza de brujas europea¹⁵. 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

¹⁰ M. D. BAILEY, *Battling Demons*, pp. 177, 189. En cuanto a los *exempla* medievales basados en “prototipos animalísticos” cf. Santiago SEBASTIÁN, *Mensaje Simbólico del Arte Medieval. Arquitectura, Liturgia e Iconografía*, Madrid, 1994, pp. 243-245, 252.

¹¹ Cf. Constanza CAVALLERO, *Los demonios interiores de España. El obispo Lope de Barrientos en los Albores de la demonología moderna (Castilla, siglo XV)*, tesis de Licenciatura inédita, Buenos Aires, 2010, capítulo 2.

¹² La legislación del concilio de Basilea protege a los conversos y, a la vez, marca un hito 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, cabe mencionar que dichas medidas habían sido pedidas por la delegación española. Respecto de los documentos del canon del Concilio que reiteran la postura de la Iglesia a favor de la igualdad de los conversos, cf. Benzion NETANYAHU, *The origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain*, Nueva York, 1995 (cito por la siguiente edición: *Los orígenes de la Inquisición en la España del siglo XV* (traducción de Angel Alcalá Galve y Ciriaco Morón Arroyo), Barcelona, 1999, p. 248). En cuanto a las duras medidas antijudías, cf. Jean DELUMEAU, *La Peur en Occident (XIV-XVIII siècles). Une cité assiégée*, Paris, 1978. Cito por la siguiente edición en castellano: *El miedo en Occidente (siglos XIV-XVIII). Una ciudad sitiada* (traducción de Mauro Armiño), Madrid, 2002 (1989), pp. 452, 454.

¹³ Cf. M. D. BAILEY, *Battling Demons*, capítulos 7 y 8.

¹⁴ Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 3, §10. Ver, también: Michael D. BAILEY, *Johannes Nider y Council of Basel* en R. M. GOLDEN (ed.), *Encyclopedia of witchcraft*, pp. 826-828 y 92-93.

¹⁵ Cabe mencionar, no obstante, que esta postura es discutida. Cf. Nicole JACQUES-LEFÈVRE, *Parole(s), histoire(s), doctrine(s): La singularité textuelle du “Formicarius”*, en J. NIDER, *Les sorciers et leurs tromperies*, p. 43.

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 atrocidades¹⁶. 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 cristiana¹⁷.

Johannes Nider describe, en relación con esta secta diabólica, diversos actos sacrílegos o atroces que formarán parte, luego, del folklore brujeril 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 sacramentos¹⁸, la participación en orgías sexuales¹⁹, el uso de ungüentos para sufrir metamorfosis²⁰ y, finalmente, el canibalismo (victimizando a niños y bebés inocentes)²¹. Asimismo, esbozando la marcada misoginia de la posterior demonología radical, el dominico argumenta en favor de la fuerte propensión femenina a caer en la apostasía brujeril²².

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 demoníaco)²³. En esta convivencia de historias de diversa índole –pero confundidas y amalgamadas en el discurso de Nider– se apoyan historiadores de la talla de Michael Bailey y Sophie Houdard para afirmar 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 (basada en rituales complejos e invocaciones explícitas al diablo) dando lugar al surgimiento de una novedosa idea de “bruja”²⁴.

Ahora bien, en clara contraposición con esta inédita formulación brujeril, Barrientos lejos está de fusionar el simple *maleficium* con la magia culta. Es más, el obispo castellano ni siquiera se ocupa de las prácticas de magia dañina en ninguno de sus tratados anti-mágicos, pese a que los reinos hispanos contaban con cierta tra-

¹⁶ Cf. S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, pp. 19-20.

¹⁷ *Formicarius*, Libro V, cap. 3, § 13, pp. 94-95 y § 16, pp. 94-97.

¹⁸ *Ibidem*, cap. 3, § 13, pp. 94-95.

¹⁹ *Ibidem*, cap. 8, § 3, pp. 152-155.

²⁰ *Ibidem*, cap. 3, § 14, pp. 94-95.

²¹ *Ibidem*, cap. 3, §§ 11, 13 y 14, pp. 92-95.

²² *Ibidem*, cap. 8, §§ 13, 14, 21-28. Respecto de la visión de la mujer que subyace en las obras del dominico, cf. M. D. BAILEY, *Battling demons*, cap. 9.

²³ Cf. S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, p. 19.

²⁴ Cf. M. D. BAILEY, *Battling Demons*, pp. 191, 235; M. D. BAILEY, *Johannes Nider*, p. 827; S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes* p. 18. Jacquier-Lefèvre, por su parte, 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 la autora no considera sabática (N. JACQUES-LEFÈVRE, *Parole(s), histoire(s)*, p. 37). Jean-Claude SCHMITT, en *Les superstitions* París, 1988, sostiene que ciertos 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, 1992, p. 158).

dición al respecto²⁵. A la hora de explayarse acerca de las diversas modalidades de arte mágica, Lope de Barrientos describe, por el contrario, variadas formas de adivinación: es decir, de “vsurpación del saber o conocer” de “las cosas de adueneras” que sólo Dios conoce, a “causa de alguna pestífera compañía entre malos onbres e los spíritus malignos”²⁶. La gravedad del crimen mágico, tal como lo presenta el obispo conqunense, está fuertemente ligada a la idea de desafío a la divinidad, de usurpación de aquellos saberes y atribuciones que son propios de Dios. Si bien el pacto con el demonio está presente, no hay rastro, en las obras de Barrientos, de alabanza deliberada del demonio ni de complot diabólico alguno.

Pese a hallarse en los antípodas respecto de la importancia concedida al *maleficium*, Barrientos y Nider coinciden 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. Respecto de esta 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 mujeres²⁷.

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”²⁸. Lope de Barrientos, por su parte, desvaloriza también la creencia en el vuelo nocturno de las brujas en una *quaestio* particular de su *Tractado de la adivinança* en que se pregunta: “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”²⁹.

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*”³⁰. Así pues, es posible afirmar que, ya en la primera mitad del siglo XV, la idea de “bruja” aparece en Castilla con considerable repercusión. Con todo, en el reino castellano no se delinea aún (y quizá nunca se hará de modo efectivo) el contorno específico que el estereotipo brujeil 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 brujeil. Por el contrario –como indica Campagne– Barrientos asocia el término *bruxa* con ciertas creencias folklóricas de arcaica raigambre, fuertemente ligadas a los demonios

²⁵ Cf. Henry KAMEN, *Spain* en R. M. GOLDEN (ed.), *Encyclopedia of witchcraft*, p. 1069.

²⁶ *Tractado de la adivinança*, p. 119. La “divinança” se puede efectuar –afirma Lope, fiel al modelo tomista– de tres modos principales: a) por expresa invocación de los espíritus malignos, b) sin invocación expresa de dichos espíritus, por disposición de una cosa y, c) sin invocación expresa, por propia operación de una cosa (*Ibidem*, pp. 126-138).

²⁷ Cf. *Canon Espiscopi* en: Jeffrey B. RUSSELL, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, 1972, p. 292.

²⁸ Cf. M. D. BAILEY, *Battling Demons*, p. 48.

²⁹ *Tractado de la adivinança*, p. 151.

³⁰ Fabián A. CAMPAGNE, *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 (1999), p. 55.

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 moderna³¹. En efecto, en territorio peninsular, la bruja es, sobre 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 paredes. Está dotada con fabulosos poderes metamórficos, que le permiten adoptar una gama casi infinita de formas animales”³².

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 pagano”³³.

El obispo remarca que es imposible, física y teológicamente, que el alma abandone el cuerpo cuando le place. Y 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 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”³⁴.

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”³⁵. Este recurso 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.

Si bien la suspicacia ante los vuelos nocturnos no es un punto de diferenciación entre Nider y Barrientos, existe 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 realmente peligrosa y dañina, Lope de Barrientos, por el contrario, se refiere a las *bruxas*, meramente, como personas que “tienen dañada alguna potencia de las interiores”³⁶.

Detengámonos ahora con más detalle en la idea del demonio que proveen estos teólogos dominicos del siglo XV. En el quinto libro del *Formicarius*, el diablo,

³¹ Cf. Fabián A. CAMPAGNE, *Witch or Demon? Fairies, Vampires and Nightmares in Early Modern Spain*, “Acta Ethnographica Hungarica. An International Journal of Ethnography”, 53/2 (2008), pp. 381-410.

³² *Ibidem*.

³³ *Tractado de la adivinança*, p. 152.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

podríamos decir, es casi omnipresente. Detrás de los vicios y malas acciones descritos, de hombres pecadores y supersticiosos, de nigromantes y brujos, actúa siempre, subyacente, el poder del demonio³⁷: *malefici et supersticiosi sibi que similes reguntur, equitantur et dementantur per demones*³⁸. Asimismo, Nider describe episodios en los cuales los demonios perturban a las personas (sea en cuerpo, sea en alma) o a sus residencias³⁹, en donde se presentan como íncubos o súcubos⁴⁰ y, también, casos diversos de posesión diabólica⁴¹. 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”⁴². En este sentido, las historias de brujería parecen ser las más efectivas. Como indica Bailey, las brujas, habitando físicamente en 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 mismo⁴³. En palabras de Campagne, podría decirse 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”⁴⁴.

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 engañoso⁴⁵. Lope de Barrientos recalca 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 llamen”⁴⁶. Por otra parte, Lope de Barrientos parece resaltar el permiso divino con un énfasis particular en lo que respecta a las artes supersticiosas, relacionando dicha permisión con el rol ministerial otorgado a los demonios. Siguiendo los pasos del santo de Hipona al respecto, Barrientos considera la intervención diabólica como un acto punitivo designado por Dios mismo, con el fin de castigar a los hombres por los graves pecados cometidos (o, en ocasiones, para testear la rectitud de su fe)⁴⁷.

³⁷ Cf. *Formicarius*, cap. 3, § 6, p. 90.

³⁸ *Formicarius*, Libro V, cap. 1, §§ 3-4 (p. 60.)

³⁹ Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 2 (p. 81 y ss), cap. 9, §20.

⁴⁰ *Ibidem*, cap. 9, §§ 13-23 (pp. 172-179).

⁴¹ *Ibidem*, cap. 11 (p. 194 y ss).

⁴² *Ibidem*, cap. 1, § 4. La traducción es mía.

⁴³ Cf. M. D. BAILEY, *Battling demons*, cap. 8.

⁴⁴ Fabián A. CAMPAGNE, *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 (2007), p. 315.

⁴⁵ “...acaeſce prenoſticar e dezir las cosas aduenideras por reuelación o ylluſión de los ſpíritus malos teniendo con ellos fechos ciertos contractos (...) e de aquí non ſe deue eſperar ſaluo mentira” (*Tractado de la adivinança*, p. 130).

⁴⁶ *Tractado de la adivinança*, pp. 116, 130.

⁴⁷ Cf. *Tractado de la adivinança*, p. 117. Cabe notar que Nider también menciona la necesaria permisión divina para que la acción de los demonios y los brujos pueda llevarse a cabo; lo contrario sería heterodoxo (Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 5, § 24.) Por otra parte, la destacada importancia

Ahora bien, una vez hecho este recorrido a través de dos tipos de brujería o arte mágica y dos representaciones diversas del demonio, intentaré ver en qué medida la postura de uno y otro autor 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 geografías⁴⁸. Sin embargo, pese al objetivo de remarcar la presencia divina en el mundo, la estrategia discursiva de Johannes Nider parece construirse no sobre el simple reconocimiento y alabanza de Dios sino, por el contrario, en un enfático cuadro dicotómico, en la clara exposición del punto y el contrapunto. La fuerte presencia divina 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 regla⁴⁹.

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 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 dominio. Como indica Bailey, para Nider las mujeres habitan los extremos: o son íntegramente puras o, por el contrario, radicalmente pecadoras; esposas virginales de Cristo o hijas carnales de Eva⁵⁰. Del 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 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*)⁵¹. 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. El dominico recurre también a la narración de claros *exempla* que permiten volcar en historias cercanas a la experiencia de los lectores el contenido de los principios morales que intenta promover. Esta última estrategia discursiva resulta fundamental, en mi opinión, para lograr generar el mencionado temor entre los lectores (y posibles oyentes) y, también, para persuadirlos de la realidad y el

de la permisión divina en el discurso de Barrientos se percibe cuando éste afirma que la posibilidad misma del arte mágica depende de Dios: dado que los demonios deben “tomar cuerpos” para poder interactuar con el hombre y que tal “incorporación” es naturalmente imposible para los demonios, se torna necesario que los malos espíritus tomen cuerpos por milagrosa intervención de la divinidad (*Tractado de la adivinanza*, pp. 102, 110).

⁴⁸ Cf. *Formicarius*, prologus, p. 52.

⁴⁹ Cf. Stuart CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford-New York, 1997, part 1: *Language*.

⁵⁰ M. D. BAILEY, *Battling Demons*, p. 277.

⁵¹ Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 7, § 5 (p. 145).

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”⁵². 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)⁵³. 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 cristiana⁵⁴.

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 significativas que son, a su vez, contratos de veracidad”, que involucran al redactor o narrador con el lector u oyente del relato⁵⁵. 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 fuente (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”⁵⁶. En la segunda escala valorativa (la “escala de implicación”), el estatuto de verdad se define –también en gradación– según el uso que se haga de los relatos o textos mencionados. 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.

Respecto de la escala de garantía, podemos decir que Nider utiliza tanto “lo revelado” y “lo autorizado” cuanto “lo autenticado”: recurre a la palabra magistral de la Biblia y 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 el juicio de los fieles. Lope de Barrientos, por el contrario, se limita a utilizar sólo los dos primeros grados de dicha escala. No solamente evita incluir en sus obras originales *exempla* sino que se niega incluso a brindar más información que la estrictamente necesaria a fines de poder discernir entre prácticas lícitas e ilícitas de conocimiento del futuro. Barrientos previene, de ese modo, malos entendidos entre los posibles lectores⁵⁷.

⁵² Stuart CLARK, *Brujería e imaginación histórica: Nuevas interpretaciones de la demonología en la Edad Moderna*, en *El Diablo en la Edad Moderna* (María TAUSIET y James AMELANG, eds.), Madrid, 2004, p. 44.

⁵³ 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 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. N. JACQUES-LEFÈVRE, *Parole(s), histoire(s)*, p. 28.

⁵⁴ S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, p. 7.

⁵⁵ Alain BOUREAU, *La Papesse Jeanne*, París, 1988. Cito por la siguiente edición en castellano: *La papisa Juana. La mujer que fue papa*, Madrid, 1989, p. 158.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 158.

⁵⁷ Cf. *Tractado de la adivinança*, p. 101.

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. 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)⁵⁸.

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 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 Dios y el intento de erradicar supersticiones 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. Por el contrario, Barrientos muestra cierto escepticismo respecto de las artes diabólicas, que se percibe no sólo en su descreimiento respecto del fenómeno brujeril sino también en expresiones de desdén (situado a la distancia del temor) ante ciertas prácticas y creencias supersticiosas⁵⁹.

La diferencia existente en las actitudes promovidas por ambos dominicos puede verse reflejada, en mi opinión, 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 retoman esta autoridad común, las imágenes resultantes de los escritos de uno y otro autor –en este caso, la imagen del demonio y las prácticas supersticiosas en particular– resultan claramente divergentes.

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 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 divino⁶⁰.

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 acerca de los modos mediante los cuales los demonios

⁵⁸ M. D. BAILEY, *Battling Demons*, p. 191 y *From Sorcery to Witchcraft*, p. 962.

⁵⁹ Cf. *Tractado de la adivinança*, pp. 130 y 133.

⁶⁰ Cf. *Suma contra gentiles* III, q. 67.

pueden representar ilusiones y falsas visiones en la fantasía de los hombres⁶¹. 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 él⁶². 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.

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 voluntad⁶³–, 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)⁶⁴; 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)⁶⁵; c) la relación carnal con demonios íncubos y súcubos, aludiendo a variadas obras de Tomás de Aquino⁶⁶. 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*⁶⁷. Se da allí una descripción de la gran sabiduría de los demonios, que pueden conocer la virtud seminal de los hombres, la complejión de las mujeres y la 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 –sostiene– puede igualar el poder de los demonios, que es un poder de naturaleza espiritual”⁶⁸. 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 voluntarios⁶⁹. 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”⁷⁰.

⁶¹ *Tratado del dormir e despertar*, p. 206. Barrientos cita al respecto la *Suma Teológica*, *Ila Ilae*, q. 95.

⁶² *Tractado de la adivinança*, p. 126 y ss.

⁶³ *Formicarius*, Libro V, cap. 7, §11, p. 151 y cap. 6, §16, p. 137.

⁶⁴ “...ad motum localem natura corporalis nata est spirituali natura obedire” (*Formicarius*, Libro V, cap. 4, §12, p. 105). Aparece también el movimiento local en el cap. 5, §13.

⁶⁵ *Ibidem*, cap. 6, § 4 (pp. 128-133) y cap. 11, §§ 11, 25, 34, 41 (pp. 198, 206-209, 212-215).

⁶⁶ *Ibidem*, 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 *Quodlibet* y el comentario a Isaías XIII, 21.

⁶⁷ *Ibidem*, cap. 10, §§ 8-12, pp. 184-185.

⁶⁸ *Ibidem*, cap. 12, § 13, p. 222-225. La traducción es mía.

⁶⁹ *Tratado de la adivinança*, p. 134 y *Tratado del dormir e despertar*, p. 236.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 116.

Así pues, las imágenes divergentes del demonio y del fenómeno de la magia y 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 creatura limitada por su naturaleza y sujeta a los designios providenciales de Dios, “principio e causa primera de todas las cosas”⁷¹. El demonio de Nider, por su parte, adquiere mayor poder (*maior potestas*) sobre aquel que se aleja de la protección de la Iglesia y disipa, de ese modo, la protección que Dios brinda a sus fieles servidores⁷². 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 últimos⁷³.

En conclusión, podemos decir que, 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 vanamente constreñirlos. 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 fe⁷⁴. 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 mediterránea 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.

⁷¹ *Tractado de caso e fortuna*, p. 177.

⁷² Cf. *Formicarius*, Libro V, cap. 11, § 41, p. 213.

⁷³ Me refiero al libro de Roger CHARTIER titulado *Les origines culturelles de la Révolution française*, París, 1990, editado en castellano como *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XVIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, 1995, especialmente, al capítulo 4: *Los libros ¿hacen revoluciones?*.

⁷⁴ Respecto de las ilusiones que se presentan a los hombres mientras duermen, por ejemplo, Lope de Barrientos insiste en que “por la mayor parte proceden de causas naturales” (*Tractado del dormir e despertar*, p. 217).

El énfasis en dicha conspiración, liderada por un demonio “simultáneamente inmaterial y eficaz”, resulta una estrategia, sin duda, arriesgada⁷⁵. 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 automatic⁷⁶.

El discurso 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 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”⁷⁷.

2. 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. 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 particular⁷⁸.

⁷⁵ F. A. CAMPAGNE, *El sanador, el párroco y el inquisidor*, p. 315: “la estrategia elegida generaría consecuencias no deseadas para los intérpretes genuinos del alfabeto divino”.

⁷⁶ Stuart CLARK, *Thinking with Demons*, p. 147.

⁷⁷ Fabián Alejandro CAMPAGNE, *El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de supersticio en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)*, “Bulletin Hispanique”, 102/1 (2000), p. 53.

⁷⁸ S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, pp. 20-21.

2.1. La construcción de “otros-cristianos”

Jacques Chiffolleau ha estudiado, a partir del sentido que adquiere la categoría de *nefandum* hacia fines de la Edad Media, el valor indispensable que asume la noción de *maiestas* (aquello que es dañado por un crimen nefando) en el proceso de conformación de los estados modernos⁷⁹. Asimilada, desde el siglo XII en adelante (es decir, a partir del papado de Inocencio III⁸⁰), la herejía al crimen de lesa majestad, la ofensa herética habilitaría en lo sucesivo una legislación y un procedimiento de excepción, la *inquisitio*, que daría lugar al manejo secreto de información por parte del cuerpo judicial, a la exigencia de confesiones forzadas y a los llamados procesos “de oficio”. Este procedimiento de excepción, que permite lidiar con lo secreto y lo conspiratorio, “hace decir lo indecible”, es decir, confirma discursivamente los crímenes nefandos que objetivan y refuerzan la *maiestas* atentando contra ella⁸¹.

De acuerdo con la tesis de Chiffolleau, una vez que se hubo producido –en el ámbito canónico– la unión entre lo nefando, el crimen de lesa majestad y la herejía, los métodos y técnicas de los inquisidores pontificios y episcopales fueron incorporados, luego, a la práctica de los magistrados reales: en el siglo XIV, los jueces reales de Francia, por ejemplo, comienzan a preocuparse por lo oculto y 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 majestad⁸². La brujería deviene, entonces, una “herejía de Estado” que, desde mediados del siglo XIV, encarna por antonomasia el crimen de lesa majestad contra la monarquía francesa⁸³.

Ahora bien, 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*⁸⁴. 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 pública⁸⁵. En el mismo sentido, cabe observar que tanto los rituales eclesiásticos como el arresto de los *malefici* por parte de la justicia secular son considerados igualmente efectivos para destruir el poder de estos últimos⁸⁶.

Así pues, si bien parece plausible, *mutatis mutandis*, aplicar una interpretación semejante a la ensayada por Chiffolleau para el caso francés a la construcción

⁷⁹ Cf. Jacques CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval en Genèse de l'Etat moderne en Méditerranée*, Roma, 1993, pp. 183-213, (Collection de l'École Française de Rome, 168) y *Dire l'indicible, remarques sur la catégorie du nefandum du XIIIe au XVe siècle*, “Annales. Économies. Sociétés. Civilisations”, 2 (1990), pp. 289-324

⁸⁰ J. CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval*, p. 197; *Dire l'indicible*, pp. 301-302.

⁸¹ Cf. J. CHIFFOLEAU, *Dire l'indicible*, p. 289.

⁸² *Ibidem*, pp. 290-292.

⁸³ Cf. J. CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval*, p. 209.

⁸⁴ S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, p. 21.

⁸⁵ *Formicarius*, Libro V, cap. 4, § 15 (p. 106): “*publicam iusticiam bene exequentibus*”.

⁸⁶ *Formicarius*, Libro V, cap. 4, § 23 (p. 108).

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 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” 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: en su opinión, el caso de los reinos ibéricos merece un examen particular porque los soberanos parecen haber impuesto su majestad, en un contexto universalista, luchando primero contra los musulmanes y, desde fines del siglo XV, construyendo un imperio en ultramar⁸⁷. Lejos está el presente trabajo de emprender tal merecido examen. No obstante, creo 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 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, he estudiado en otra oportunidad cómo, en cierto momento de la historia de Castilla, emerge de modo inédito el problema del “otro-interno”, del “otro-cristiano” (sea en forma del falso converso para unos, sea en forma de *homo divinans*, hereje cismático o “judío de fecho” para otros) que comienza a coexistir y acompañar, sin desplazar ni opacar, al “otro-judío” y al “otro-musulmán” (y más tarde, al “otro-americano”)⁸⁸. 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 mi opinión, al menos en un principio, el saber-poder dominante en Castilla no emprende *motu proprio* 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 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. Así pues, es posible afirmar que 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 hispano⁸⁹. Es decir, el discurso antisupersticioso, 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

⁸⁷ J. CHIFFOLEAU, *Sur le crime de majesté médiéval*, p. 202.

⁸⁸ C. CAVALLERO, *Los demonios interiores*, cap. 2.

⁸⁹ “The strong animosity against conversos erupted only in the fifteenth century (...). This hostility resulted in widespread rioting against the hated converso class” en Norman ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion of the Jews from Spain*, Madison, 1995, pp.115-116.

sospechosa que la sociedad había fijado sobre los nuevos cristianos (basándose, sobre todo, en el criterio de la sangre o el linaje), a ciertas prácticas y creencias supersticiosas que podían ser cometidas tanto por “nuevos” como “viejos” cristianos.

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 de la renovada ortodoxia del siglo XV, considera necesitadas de reforma sino también 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. Es posible 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 delinear 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, a continuación, 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 medular 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) su conocimiento de la ciencia teológica, b) su estatuto y jerarquía dentro de la Iglesia y c) sus cualidades personales de discernimiento⁹⁰. 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)⁹¹. El maestro-teólogo Nider (ante el Perezoso en la fe) y el consejero-teólogo de Cuenca (ante el mismísimo rey) se presentan a sí mismos, en tanto sapientes hombres de Iglesia, como poseedores de enunciados dignos de ser oídos y atendidos a fin de juzgar con justicia ante hechos aparentemente sobrenaturales.

Nider afirma, en este sentido, que, frente a eventos extraordinarios, deben ser los hombres sabios quienes lleven a cabo un adecuado discernimiento de espíritus, “para saber si ellos provienen de Dios, de una enfermedad, de la malignidad del demo-

⁹⁰ S. HOUDARD, *Des fourmis et des hommes*, p. 24; N. JACQUES-LEFEVRE, *Parole(s), histoire(s)*, p. 25.

⁹¹ Respecto de la *discretio spirituum*, cf. Dyan ELLIOTT, *Seeing Double: John Gerson, the Discernment of Spirits, and Joan of Arc*, “American Historical Review”, 107/1 (2002); Nancy CACIOLA, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca, 2003; Andrew KEITT, *Inventing the Sacred. Imposture, Inquisition, and the Boundaries of the Supernatural in Golden Age Spain*, Leiden, 2005; Moshe SLUHOVSKY, *Believe Not Every Spirit. Possession, Mysticism, and Discernment in Early Modern Catholicism*, Chicago, 2007; Wendy L. ANDERSON, *Free spirits, presumptuous women, and false prophets: the discernment of spirits in the late Middle Ages*, Chicago, 2002; Stuart CLARK, *Vanities of the Eye: Vision in Early Modern European Culture*, Oxford, 2007, cap. 6.

nio o de la malicia de la pertinacia⁹². 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 mente⁹³. La dificultad entrañada en tales complejidades y ambigüedades resulta, pues, un modo de acentuar la necesidad del juicio exclusivo de sabios y expertos.

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 feziere en tal caso deue ser fecho por persona muy dicreta e de alta sciencia”⁹⁴. 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 intelligencia” (es decir, si se producen por vía milagrosa, “quando Nuestro Señor Dios por medianería e misterio de 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”⁹⁵. Explica el obispo:

...quando alguna persona dize e afirma que vee las tales visiones, (...) los discretos luego deven aquí usar del juyzio natural, conviene saber, que las tales visiones e apariçiones son operaciones 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 manera⁹⁶.

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 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 Bourdieu⁹⁷.

⁹² *Formicarius*, Libro V, cap. 12, § 30, p. 232. La traducción es mía.

⁹³ Cf., a modo de ejemplo, *Formicarius*, Libro V, cap. 12, §§ 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. N. JACQUES-LEFÈVRE, *Parole(s), histoire(s)*, p. 27; *Formicarius*, Libro V, cap. 3 § 8, cap. 4 § 10, cap. 9 § 13).

⁹⁴ *Tractado de la adivinança*, p. 135.

⁹⁵ *Tractado del dormir e despertar*, p. 57.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 63-64. El resaltado es mío.

⁹⁷ Pierre BOURDIEU, *Genèse et structure du champ religieux*, “Revue Française de Sociologie”, XII (1971), pp. 295-334. Cf. la siguiente edición en castellano: “Génesis y estructura del campo

Ahora bien, en el caso del discurso de Johannes Nider, debemos considerar un elemento fundamental que se halla ausente en el discurso de Barrientos: la ya mencionada utilización 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 veracidad 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 específicas⁹⁸. 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 caso⁹⁹.

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 verdadera barrera y defensa ante el peligro satánico en el interior del corazón de los fieles y no en la condena 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 reconciliación con la Iglesia. Aun confesando y arrepintiéndose, la bruja *still had to be put to death*¹⁰⁰.

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:

...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 es¹⁰¹.

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 rumores brujeriles que se propagaban dentro de la Iglesia latina. El obispo incita al rey Juan II a erradicar todo tipo de creencia semejante:

religioso” (traducción de Alicia Gutiérrez), en Pierre BOURDIEU, *La eficacia simbólica. Religión y política*, Buenos Aires, 2009, p. 54.

⁹⁸ Cf. J. CHIFFOLEAU, *Dire l'indicible*, pp. 303-311.

⁹⁹ Respecto del concepto “régimen de verdad”, cf. Michel FOUCAULT, *Verdad y poder en Microfísica del poder* (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Madrid, 1992, pp. 191-192.

¹⁰⁰ M. D. BAILEY, *Battling demons*, p. 262.

¹⁰¹ *Tractado del dormir e despertar*, p. 66.

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 vida¹⁰².

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.

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 sacrilego 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 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 tarde¹⁰³.

Las condiciones históricas que cundían en la Península hacia mediados del siglo XV han delineado la estrategia escogida por 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 de hacerse cargo del “espíritu diferenciador” que inundó al reino desde mediados de siglo y, sobre tal base, ya materializada, de reformular los enunciados de saber-poder sobre los cuales se había asentado hasta entonces el estado de dominación¹⁰⁴.

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 sucede en el complejo proceso de construcción negativa de la majestad)

¹⁰² *Tractado de la adivinança*, p. 153.

¹⁰³ Para éste último, el hereje e infiel sería, por el contrario, quien no creyera en las brujas, quien negara la copulación demoníaca y demás formas de interacción entre hombres y demonios (Cf. Walter Stephens, *Demon lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago, 2002, p. 75).

¹⁰⁴ 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’” en Eloy Benito RUANO, *Los orígenes del problema converso*, Madrid, 2001, (versión digital).

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 sacrilego”. 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”¹⁰⁵.

Ante nuevos enemigos internos que se imponen (como los rebeldes anti-conversos, las ciudades insurgentes de Castilla, los magos y adivinos), 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,

...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 ocultas¹⁰⁶.

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 cristiana¹⁰⁷. 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”¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *Tractado del dormir e despertar*, p. 74.

¹⁰⁶ Michel FOUCAULT, *Histoire de la sexualité, 1. La volonté de savoir*, Paris, 1976. Cito por la siguiente edición castellana: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber* (traducción de Ulises Guñazú), Buenos Aires, 2009, p. 97.

¹⁰⁷ F. A. CAMPAGNE, *El otro-entre-nosotros*, p. 56.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 47.

2.2. La reformulación de los discursos y las técnicas de poder

Dijimos, pues, que 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. Sin embargo, 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: me refiero, 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 medieval, como dijimos, tenía realmente muy pocas raíces históricas en la Península y nulos antecedentes concretos en territorio castellano)¹⁰⁹. 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 1450-1451¹¹⁰. 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)¹¹¹. 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*)¹¹². La Inquisición ha sido, como sostiene Benassar, un verdadero modelo de centralización¹¹³. Al perseguir la herejía, pecado y delito a la

¹⁰⁹ B. NETANYAHU, *The origins of the Inquisition*, 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” (Henry KAMEN, *La inquisición española*, México, 1990, p. 15).

¹¹⁰ “...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” (N. ROTH, *Conversos, Inquisition and the Expulsion*, p. 60)

¹¹¹ Cf. H. KAMEN, *La inquisición española*, pp. 41-42, 47-48; B. NETANYAHU, *The origins of the Inquisition*, pp. 775-776; E. B. RUANO, *Los orígenes*, p. 32.

¹¹² Cf. Joseph PÉREZ, *La Inquisición y la expulsión de los judíos*, en *Los judíos en España*, Madrid, 2005.

¹¹³ Bartolomé BENASSAR, *El poder inquisitorial*, en *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1984 (1981), p. 68.

vez, resulta una institución clave que sostendrá un proyecto inseparablemente político y religioso¹¹⁴.

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”¹¹⁵.

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? Creo, 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 Santo Niño de la Guardia de 1490-1491 es una clara excepción: fue un procedimiento –como indica Haliczersin precedentes y nunca repetido en la historia del Santo Oficio)¹¹⁶.

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 mezcla-

¹¹⁴ Cf. Jaime CONTRERAS, *Judíos, judaizantes y conversos en la Península Ibérica en los tiempos de la expulsión en Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, (Á. ALCALÁ, ed.), Madrid, 1995, p. 474.

¹¹⁵ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, p. 97.

¹¹⁶ Stephen HALICZER, *Conversos y judíos en tiempos de la expulsión: Un análisis crítico de investigación y análisis*, “Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, Historia Medieval”, 6 (1993), pp. 292-293; S. HALICZER, *The Jew As Witch: Displaced Aggression and the Myth of the Santo Niño de La Guardia en Cultural Encounters. The Impact of the Inquisition in Spain and the New World*, (Mary Elizabeth PERRY and Anne J. CRUZ, eds.), California, 1991, p. 151. En opinión de Monsalvo Antón (entre otros historiadores), el proceso del Santo Niño debe vincularse 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” (José María MONSALVO ANTÓN, *Teoría y evolución de un conflicto social. El antisemitismo en la Corona de Castilla en la Baja Edad Media*, Madrid, 1985, p. 335).

dos y juntos con los cristianos”¹¹⁷. 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 brujas¹¹⁸.

Así pues, es posible 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)¹¹⁹.

No obstante, en mi 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”¹²⁰.

Ahora bien, cuando hablamos de “efectividad” de estos discursos y técnicas o de “funcionalidad” respecto del poder dominante, ¿a qué nos referimos? En un artí-

¹¹⁷ J. PÉREZ, *La Inquisición y la expulsión de los judíos*, p. 195. El resaltado es mío.

¹¹⁸ Refiriéndose a 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, sostiene Doris Moreno Martínez: “cuatro expertos defendían la posición nominalista: (...) 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” (Doris MORENO MARTÍNEZ, *Representación y realidad de la Inquisición en Cataluña. El conflicto de 1568*, tesis doctoral, 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” (p. 397).

¹¹⁹ R. MARTIN, *Ruth Martin, Witchcraft and the Inquisition in Venice (1550-1650)*, Oxford - New York, 1989, p. 256. Como indica la autora, en aquellas áreas donde la Inquisición moderna se ocupó de la brujería, su tratamiento fue “relatively mild (...) compared with many other regions of Europe” (*Ibidem*, p. 257).

¹²⁰ M. FOUCAULT, *Historia de la sexualidad*, p. 44.

culo titulado “El otro-entre-nosotros. Funcionalidad de la noción de *superstitio* en el modelo hegemónico cristiano (España, siglos XVI y XVII)”, Campagne se pregunta si ciertos procesos político-ideológicos de la moderna sociedad burguesa, en particular aquellos referidos al sistema carcelario moderno, brindan ciertos indicios “para pensar modelos cuyo mayor éxito reside precisamente en su fracaso”¹²¹.

Michel Foucault, en “La sociedad punitiva”, estudia justamente el modo en que ha sido posible “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”¹²². Pese a las críticas recibidas desde su instauración como forma de penalidad por excelencia (cuestionamientos que han evidenciado los “disfuncionamientos” de la prisión¹²³), 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”¹²⁴. De este modo, Foucault describe el funcionamiento de la prisión en la sociedad burguesa bajo su “disfuncionamiento aparente”, “su éxito profundo, bajo su fracaso de superficie”¹²⁵.

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 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 superstición¹²⁶?

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 designar y reprimir”¹²⁷. 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 anti-supersticioso, el *homo superstitiosus* (ser próximo y diferente a la vez, espejo deformante y cercano, omnipresente y ambiguo), implica a su vez, como indica Campagne,

¹²¹ F. A. CAMPAGNE, *El otro-entre-nosotros*, p. 40.

¹²² Michel FOUCAULT, *La société punitive*, 1977. Cito por la siguiente edición: *La sociedad punitiva*, en *La vida de los hombres infames* (traducción de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría), Buenos Aires, 1996, pp. 40-41.

¹²³ *Ibidem*, p. 39.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 50.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 44.

¹²⁶ F. A. CAMPAGNE, *El otro-entre-nosotros*, p. 40.

¹²⁷ *Ibidem*, p. 48.

“un nivel de presión permanente del sistema hegemónico sobre los individuos”¹²⁸. 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”¹²⁹. 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 justificarla*¹³⁰.

Respecto de la construcción de un “otro-interno” enarbolada desde mediados del siglo XV en adelante por los teólogos españoles (construcción perfeccionada, complejizada y ajustada 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 criptojudasmo (en tanto caso paradigmático), no surgen inicialmente de tribunal inquisitorial alguno sino de la agitación de ciertos sectores sociales en contra de los conversos. 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”¹³¹. 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 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

¹²⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹²⁹ M. FOUCAULT, *La sociedad punitiva*, p. 43.

¹³⁰ *Ibidem*, pp. 43-44. El resaltado es mío.

¹³¹ H. KAMEN, *La inquisición española*, p. 43.

consejos desalentadores de Barrientos y otros de sus consejeros— que la bula *Humani generis inimicus* sea suspendida, concesión otorgada en octubre de 1450¹³².

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 judaizar, 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 logró que la ciudad de Toledo finalmente pactara un acuerdo de paz con la monarquía¹³³. 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 cuando en junio de 1468 (un año después de los motines de Toledo de 1467), Enrique IV confirmara a todos los que ocupaban cargos en la ciudad anteriormente ocupados por conversos y cuando, ese mismo año, el rey concediera a Ciudad Real el privilegio de excluir a los conversos de todos los cargos municipales¹³⁴.

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”¹³⁵. 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 denegado¹³⁶. 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”¹³⁷.

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

¹³² Enrique CANTERA MONTENEGRO, *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”, 10 (1997), pp. 28-29. La bula es reemplazada por una nueva, titulada *Regis pacifici* (1450), que anula las excomuniones esgrimidas contra las autoridades toledanas. Cf., también, B. NETANYAHU, *The origins of the Inquisition*, p. 599 y ss.

¹³³ B. NETANYAHU, *The origins of the Inquisition*, pp. 612-614.

¹³⁴ H. KAMEN, *La inquisición española*, p. 43.

¹³⁵ B. NETANYAHU, *The origins of the Inquisition*, p. 615.

¹³⁶ *Ibidem*, p. 644.

¹³⁷ *Ibidem*, p. 911.

parte de los reyes. En efecto, varias medidas de exclusión contra los conversos se realizan sin el visto bueno de la monarquía¹³⁸ 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 convertidos¹³⁹.

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”¹⁴⁰). 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. Se podría agregar varios etcéteras más¹⁴¹. 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 Siliceo¹⁴².

Lo que quiero mostrar, al mencionar esta acompasada aceptación de un discurso antes repudiado, es la ya aludida polivalencia de los discursos en cuestión. He 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 agrego: 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 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 multiplicada¹⁴³. Si se trata, pues, de hablar de instituciones que obtienen un “éxito profundo, bajo su fracaso de superficie”, podemos extender la pregunta que Campaigne ha formulado en torno del modelo cristiano de superstición a los tribunales inquisitoriales: ¿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

¹³⁸ 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 (H. KAMEN, *La inquisición española*, p. 162).

¹³⁹ *Ibidem*, p. 32.

¹⁴⁰ *Ibidem*, pp. 26-28, 49, 66.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 160 y ss.

¹⁴² Nathan WACHTEL, *La fe del recuerdo. Laberintos marranos*, Buenos Aires, 2007, p. 17.

¹⁴³ 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” (H. KAMEN, *La inquisición española*, p. 34).

su opinión, de razas y de clase) “sin paralelo en toda la historia de España”¹⁴⁴. 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 criptojudasmo con la llegada de inmigrantes portugueses, recobrando su antigua preeminencia¹⁴⁵. En una fecha tan tardía como 1720-1725, cuando aun el criptojudasmo 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”¹⁴⁶.

Es posible 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 Barrientos. Si, tal como se ha 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 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 procedencia¹⁴⁷. El hereje es el judaizante, no el converso.

¹⁴⁴ Jean-Pierre DEDIEU, *Los cuatro tiempos de la Inquisición*, p. 24 y Catherine BRAULT-NOBLE y Mari-José MARC, *La unificación religiosa y social: la represión de las minorías*, p. 130 (ambos en: Bartolomé BENASSAR, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1984).

¹⁴⁵ J. P. DEDIEU, *Los cuatro tiempos de la Inquisición*, p. 25.

¹⁴⁶ *Ibidem*.

¹⁴⁷ Utilizo aquí el vocablo “raza” solamente en razón “del papel que dicho concepto pudiera haber jugado en el pensamiento de sus sujetos históricos” (David NIRENBERG, *El concepto de raza en el*

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 moral¹⁴⁸. 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 española¹⁴⁹.

¿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? 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 judaizado¹⁵⁰.

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 enciclopedia china de Borges”¹⁵¹. 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 fabricarlos¹⁵².

Cabe aclarar lo siguiente: al hablar de “fabricación” del judaizante, no pretendo comulgar con aquella postura que sostiene el carácter absolutamente ficticio de los errores de fe adjudicados a los judaizantes (tampoco acuerdo, desde ya, con la postura opuesta, que tiende a identificar 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”¹⁵³. De todos modos, el debate historiográfico sobre la materia continúa abier-

estudio del antijudaísmo ibérico medieval, “Edad Media” (2000), p. 39).

¹⁴⁸ D. NIRENBERG, *El concepto de raza*, p. 45.

¹⁴⁹ *Ibidem*, pp. 57-58. Empero, Nirenberg acentúa que el comportamiento sólo cobraba sentido a la luz de la genealogía.

¹⁵⁰ *Ibidem*, p. 58.

¹⁵¹ *Ibidem*.

¹⁵² E. B. RUANO, *Los orígenes*, versión digital: *La “otredad” de los conversos*.

¹⁵³ Jaime CONTRERAS, *Judíos, judaizantes y conversos*, p. 465.

to y no cuento con los elementos suficientes para adoptar una posición contundente al respecto¹⁵⁴. Sin embargo, considero que la construcción del “judaizante” en tanto hereje, en tanto peligro social y enemigo del orden, 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 Barrientos¹⁵⁵. Pese al aparente fracaso del discurso reprobador de supersticiones, tal como fue gestado en su comienzo, como lógica sustitutiva, en algún modo, del discurso 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 superstiosus* 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, en mi opinión, 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 he 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.

Fecha de recepción del artículo: Abril 2010

Fecha de aceptación y versión final: Septiembre 2010

¹⁵⁴ 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 criptojudasmo: cf. Anna Ysabel D'ABRERA, *The tribunal of Zaragoza and cryptojudaism, 1484-1515*, Brepols, 2008 y Miguel Ángel GARCÍA OLMO, *Las razones de la Inquisición española*, Córdoba, 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 (...). Hoy la posición de la historiografía parece haber cambiado. Vivimos tiempos de “fin de la inocencia”, de “requiem” del relativismo cultural” (Ricardo GARCÍA CÁRCEL, “Prólogo” en Doris MORENO MARTÍNEZ, *La invención de la Inquisición*, Madrid, 2004, pp. 11-12).

¹⁵⁵ Respecto de la historia del discurso reprobador de supersticiones en la España de los siglos siguientes, cf. F. A. CAMPAGNE, *Homo Catholicus, passim*.