

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Contra los usurpadores del poder divino. La reprobación de prácticas supersticiosas en los tratados de Lope de Barrientos (c. 1430-1440).

Cavallero, Constanza Edith (UBA).

Cita:

Cavallero, Constanza Edith (UBA). (2007). *Contra los usurpadores del poder divino. La reprobación de prácticas supersticiosas en los tratados de Lope de Barrientos (c. 1430-1440). XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/301>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2007

Título:

CONTRA LOS USURPADORES DEL PODER DIVINO.
LA REPROBACIÓN DE PRÁCTICAS SUPERSTICIOSAS
EN LOS TRATADOS DE LOPE DE BARRIENTOS

Mesa Temática Abierta: Mesa 37. *Problemas de historia cultural e intelectual de la Europa moderna (siglos XV al XVII).*

Universidad, Facultad y Dependencia: Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Historia de España.

Autora:

Cavallero, Constanza Edith

Estudiante de Historia

Dirección: Helguera 4445, Ciudad de Buenos Aires

Teléfono: 4571-6395

Correo electrónico: cony.cavallero@gmail.com

CONTRA LOS USURPADORES DEL PODER DIVINO.
LA REPROBACIÓN DE PRÁCTICAS SUPERSTICIOSAS
EN LOS TRATADOS DE LOPE DE BARRIENTOS

El discurso antisupersticioso peninsular en el medioevo tardío y en la modernidad temprana constituye el tema principal sobre el cual versa el presente trabajo. Éste se enmarca dentro de un proyecto más amplio, orientado al estudio y análisis de los orígenes de la demonología ibérica, considerados a la luz de la polémica anti-mágica que el obispo Lope de Barrientos O.P. impulsó a través de sus tratados de reprobación de supersticiones: el *Tractado de Caso e Fortuna*, el *Tractado del Dormir e Despertar* y el *Tractado de las espeçias de adivinanças* (todos ellos c.1440).¹ Dicho proyecto aspira a realizar un aporte significativo a la historiografía contemporánea brindando: 1) una comprensión contextualizada de las nociones de ‘magia’, ‘adivinación’, ‘hechicería’ y ‘superstición’ empleadas por la alta cultura teologal castellana del período, en el marco de la revolución intelectual que el discurso demonológico experimenta en Europa occidental en la primera mitad del siglo XV; 2) la reconstrucción hermenéutica de las matrices de clasificación que el mencionado discurso empleaba para discriminar entre prácticas lícitas e ilícitas; 3) una identificación en el seno mismo de la obra de Lope de Barrientos de ciertos trazos que luego, durante los siglos XVI y XVII, caracterizarían a la demonología moderada española, en contraposición con los postulados radicales propios del discurso demonológico temprano-moderno.

El fraile dominico Lope de Barrientos (Medina del Campo, 1382 - Cuenca, 1469) fue catedrático de la Universidad de Salamanca, confesor y consejero real de Juan II de Castilla y obispo en tres ciudades sucesivas (Segovia, Ávila y, sobre todo, en Cuenca). Se ganó la fama de primer inquisidor español por haber asumido la tarea de expurgar la biblioteca de Enrique de Villena por mandato del rey, hacia 1434. Fue también preceptor del futuro rey Enrique IV, Canciller Mayor de Castilla y autor de distintas obras de corte teológico o relativas a los problemas religiosos principales de su época. Sus tres tratados de reprobación de supersticiones, que parecen inaugurar el discurso demonológico en la Península Ibérica, se producen dentro de un marco de temor ante la creciente propagación de prácticas supersticiosas en la Castilla del siglo XV y al mismo tiempo que, en otro sitio de Europa,

¹ Trabajaremos con la edición crítica de los textos publicada en: ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *Arte mágica y hechicería medieval. Tres tratados de magia en la corte de Juan II*, Valladolid: Disputación de Valladolid, 2000.

en el seno del Concilio de Basilea, comenzaba a gestarse el novedoso estereotipo del aque-
larre que revolucionará el discurso demonológico occidental y desatará “el miedo que ceñir-
ría a Europa por los próximos tres siglos y que conduciría a decenas de miles a la hogue-
ra”.²

Dado que “la noción de superstición no existe más allá del discurso que la crea al nombrarla”, se vuelve necesario estudiar la superstición desde el discurso de poder que la instituye, la delimita y la clasifica.³ Consideraremos la producción discursiva como un frag-
mento importante de la realidad que, aunque no refleja fielmente ni en su totalidad a esta
última, sí emerge de ella y, simultáneamente, actúa sobre la misma inhibiendo, condicio-
nando, clasificando o llenando de significación ciertas prácticas sociales. Los tratados del
obispo conuense nos demostrarán la potencialidad creadora y no sólo descriptiva del dis-
curso teológico (más específicamente, antisupersticioso) y su fuerza como dispositivo de
poder que inhibe, veda o alienta ciertos comportamientos, formas de pensar y creencias
dentro del marco de la cristiandad latina. Aún reproduciendo a grandes rasgos el modelo
cristiano de superstición elaborado por la escolástica, el obispo confecciona sus tratados en
un contexto histórico específico y a pedido del rey Juan II de Castilla, intentando responder
a necesidades coyunturales concretas. Esto último, desde la perspectiva del análisis históri-
co, enriquece profundamente su obra y acentúa sus rasgos distintivos y, desde el punto de
vista teológico, le permite presentar un discurso sobre el demonio y su agencia en el mundo
que no es, quizá, el que podríamos esperar para mediados del siglo XV.

El tema que nos ocupará específicamente en el presente trabajo se refiere a la figura
particular del diablo que emerge de las obras de Lope de Barrientos y a los modos a través
de los cuales el demonio participa de la reprobada empresa humana de aspirar a conocer los
sucesos futuros contingentes. La necesidad de un preciso discernimiento entre formas lícitas
e ilícitas de conocimiento de los hechos venideros es la cuestión que subyace claramente
en los tres tratados de Lope de Barrientos como hilo conductor. Analizaremos, por lo tanto,
cómo dicha problemática se relaciona con las concepciones de adivinanza, astrología, arte
mágica y providencia divina que imperaban en el naciente discurso demonológico de la pri-

² BAILEY, MICHAEL D., *Battling Demons: Witchcraft, Heresy and Reform in the Late Middle Ages*, Philadel-
phia: Pennsylvania State University Press, 2003, p. 212. La traducción es mía.

³ CAMPAGNE, FABIÁN A., *Homo catholicus. Homo superstitiosus. El discurso antisupersticioso en la España
de los siglos XV a XVIII*, Madrid: Miño y Dávila, 2002, p. 23.

mera mitad del siglo XV y, especialmente, con la imagen del demonio que predominaba en la Castilla de la época.

El diablo y los usurpadores de lo contingente

Fernando Álvarez López vislumbra en el siglo XV castellano una época de crisis espiritual en la cual, ante un presente incierto y un futuro poco prometedor, el hombre, *homo divinans*, encuentra un reducto de seguridad en la esfera de lo trascendente –en concreto, a través de la magia y la adivinación– que le permite expresar sus deseos de modificar la realidad, vencer el tiempo, conocer el futuro y conquistar un saber que emula directamente aquel que es propio de la divinidad.⁴ En este marco, el rey Juan II de Castilla acude al saber teológico-filosófico del obispo de Cuenca en pos de encontrar una base firme sobre la cual poder discernir y emitir sentencias justas dentro de un mar de prácticas mágicas o religiosas, científicas o supersticiosas, eficaces o vanas, muy difundidas en su época –incluso dentro de la corte misma– y muy difíciles de distinguir unas de otras en cuanto a su licitud y autenticidad.

En este contexto de refugio general en prácticas ambiguas y sospechosas (pero que la mayoría considera válidas y efectivas), la desconfianza y temor hacia ellas por parte de los detentores del saber teológico y los patrones de la ortodoxia será, desde ya, considerable. Dada su notable profusión, “ningún poder ni visión sobrenatural de un individuo podía ser aceptado, en principio, como divino sin una rigurosa investigación”.⁵ El interés por definir y catalogar ciertas prácticas con el fin de lograr un justo discernimiento entre conductas lícitas e ilícitas, así como la intención de sentar criterios adecuados de diferenciación, será clave en los tratados de Lope. En cuanto al problema concreto del conocimiento del futuro por parte del hombre, las *fuentes* de dicho conocimiento serán el asunto principal a considerar a la hora de aprobar o reprobar las distintas formas de acceso al saber.

El *Tractado de Caso e Fortuna*, el primero de la trilogía de Lope de Barrientos, se sumerge, en la descripción clara y ejemplificada de la naturaleza de los hechos futuros que acaecen por accidente y en la posibilidad o no de que el hombre pueda predecirlos. Sobre la base del *Libro de los Físicos* de Aristóteles, diferencia entre *fortuna* (aquello que le sobre-

⁴ ÁLVAREZ LÓPEZ, FERNANDO, *op. cit.*, pp. 17 y ss.

⁵ CACIOLA, NANCY, *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 2003, p. 14.

viene al hombre no por su virtud sino “*por accidente e por acaesçimiento*”) y *caso* (lo que les sucede por accidente a los animales, a los objetos inanimados o a los niños, que no tienen libre albedrío ni voluntad). Todo *caso*, según Lope, es *fortuna* pero no viceversa, puesto que la fortuna sólo puede ser así llamada si sobreviene a quienes, mediante la razón, pueden luego reconocerse a sí mismos como bienaventurados o malaventurados.

Lope de Barrientos sostiene que la fortuna, aunque depende de acontecimientos fortuitos que no responden a actos deliberados ni voluntarios, es efecto de una de las cuatro causas naturales: la causa agente.⁶ No obstante, depende de esta causa sólo accidentalmente y no substancialmente, puesto que el efecto acaece pocas veces y no de forma perfecta ni estipulada. Así las cosas, concluye Lope: “*tales causas son infinitas e non determinadas e las cosas infinitas que non se pueden alcançar nin comprehender, non pueden ser sabidas nin conosciadas conplidamente de ningund sabio, por mucho perfecto que sea*” (p. 174).

Los sucesos que acaecen por fortuna, prosigue Lope, proceden del cielo, del ángel o de Dios. Sin embargo, los dominios de los ángeles y de los cuerpos celestes pueden menguar, mientras que la divina Providencia jamás cesa ni falla. De este modo, dentro de la terna mencionada, a partir de la cual emanan los hechos fortuitos, el obispo conquense destaca uno de sus elementos por encima del resto, dado que la fortuna nunca escapa a los ojos de Dios, no puede escabullirse, caprichosa e incontrolable, de la Providencia divina.⁷

El segundo escrito reprobador de supersticiones del obispo conquense, el *Tractado del Dormir e Despertar e de las Adeuinanças e Agüeros e Profeçia*, describe cómo, a pesar de que los hechos accidentales no pueden ser conocidos con antelación por el hombre en sí mismo, incluso por el más sabio y perfecto, “*por estas quatro maneras fingen e presumen los omes querer saber las cosas aduenideras*” (p. 193). Los sueños, la adivinación, los agüeros y las profecías son, según el obispo de Cuenca, cuatro formas utilizadas por el hombre para fingir un conocimiento del futuro que en realidad le resulta inalcanzable, aquel que depende de la voluntad de las personas o del simple acaecimiento.

Para explicar el sueño, el obispo conquense, apoyándose en “el Filósofo”, brinda una descripción detallada y compleja de los procesos fisiológicos que causan la somnolen-

⁶ Las otras tres causas naturales, dentro del esquema del obispo, son: la materia, la forma y el fin (p. 173).

⁷ “...muchas cosas que por accidente a nosotros acaesçen se pueden dezir fortunas por nuestro respecto, pero non se dirán fortuitas por respecto de Nuestro Señor, el qual es prinçipio e causa primera de todas las cosas” (p. 177).

cia, es decir, el “*atamiento o encogimiento de las virtudes sensitiuas*”.⁸ La atención puesta sobre los procesos biológicos del dormir y despertar responde a un interés subyacente que consiste en comprender “*como se causan las visiones que paresçen a los omes así durmiendo como velando, e como por mayor parte, todas son illusiones e operaciones de la fantasía hablando naturalmente, o de los malos spíritus, hablando theologalmente*” (p. 194).⁹

Las causas de los sueños pueden ser internas (por pensamientos que el hombre tuvo en vigilia o por disposición de los humores del cuerpo) o externas: por impresión de los cuerpos celestes o por causa espiritual, esto es, “*quando Nuestro Señor Dios por medianería e misterio de los ángeles reuela a los onbres en sueños algunas cosas aduenideras*” (p. 205). Es delgada la línea que permite discernir los sueños ilusorios producidos por la fantasía del hombre de aquellos que se producen por revelación. Para juzgar adecuadamente “*es neçesario juyçio e consejo de grande sabio*”, sobre todo considerando que, en ocasiones, los sueños acaecen por acción de los ‘*malos spíritus*’ a aquellos hombres que mantienen contratos ilícitos con ellos.

Los “malos espíritus”, como los llama Lope de Barrientos, no tienen la capacidad de conocer por sí mismos los hechos futuros contingentes y, por lo tanto, no pueden revelarlos a los hombres. Los sueños revelados son sólo aquellos que se producen por voluntad divina, en los cuales los ángeles no son más que intermediarios dispuestos por la divinidad. Los demonios (o, mejor dicho, los malos espíritus), salvo que Dios permita lo contrario, solamente pueden representar en la fantasía del hombre meras ilusiones. Retomando a Tomás de Aquino, Lope indica tres formas mediante las cuales los demonios pueden representar fi-

⁸ Tras la digestión, el estómago desprende vapores calientes y húmedos que se elevan y, al entrar en contacto con el frío del cerebro, se condensan y cuajan, cerrando los poros a través de los cuales el calor natural pasa desde el corazón hacia el cerebro. El calor, por lo tanto, queda retraído al corazón, “*su prinçipio e morada*”. Luego, el despertar se explica por la disolución de los vapores condensados en el cerebro, que puede producirse por vía natural o por algún suceso violento que los disuelva súbitamente. La vía *natural* es cuando, luego de la primera digestión en el estómago, “lo limpio” es enviado al hígado, donde se produce la segunda digestión, que engendra los cuatro humores (sangre, flema, cólera y melancolía). La sangre es enviada a todo el cuerpo y, con su calor, disuelve los vapores cuajados en el cerebro y conduce al estado de vigilia. La vía *violenta* se produce cuando se le interrumpe el sueño al hombre por sacudidas o sonidos muy fuertes, que disuelven súbitamente los vapores que se habían engrosado en el cerebro (pp. 196 y ss.).

⁹ Para comprender cómo se producen dichas ilusiones, explica el obispo que el hombre posee cinco potencias *exteriores* o *sensitiuas* (los sentidos) y cinco potencias *interiores*: el *seso común*, la *potençia ymaginatiua*, la *potençia estimatiua*, la *potençia memoratiua* y la *fantasía*. Esta última es una potencia que nunca descansa y que, aún en sueños, trabaja a partir de aquellas imágenes retenidas por la *potençia memoratiua* o memoria, generando las figuras y apariciones que llamamos ‘sueños’.

guras falaces en la fantasía de los hombres: o manipulan las imágenes de su memoria de modo que parezca a los hombres estar percibiéndolas por experiencia directa, o alteran los órganos sensoriales humanos para poder engañarlos, o forman algún objeto visible a partir del aire u otra materia para representar figuras ante los sentidos.

Los demonios que presenta Lope, como podemos observar, tienen poder para actuar sobre la materia e inmiscuirse en el mundo –como se creyó firmemente a partir de la demonología tomista– pero no son sino espíritus embaucadores que no pueden escapar de la omnipotencia divina. En caso de actuar en complicidad con quienes establecen pactos con ellos y simulan tener poder sobre los hechos futuros, no hacen en verdad sino engañarlos, puesto que los ángeles y demonios no pueden conocer aquellas cosas que sólo el Dios todopoderoso e infinito conoce.

Lope de Barrientos insiste en que “*non todos los sueños son reuelaciones diuinas, mas por la mayor parte proçeden de causas naturales*” (p.117). En este último grupo podemos incluir aquellos sueños que, anunciando hechos venideros estrictamente por sus causas naturales o por disposición de los cuerpos, no son ilícitos ni son considerados *diuinaçión*. En cuanto a los sueños que, por el contrario, señalan algún suceso futuro contingente que no está debidamente implicado en causas naturales, se considera que proceden de la “*reuelaçión de alguna intelligençia*” y sólo pueden ser interpretados por hombres sabios y dispuestos para ello, que podrán certificar, tras un meticuloso examen, si su fuente es divina (y en ese caso, no son *diuinaçión* sino que se producen por vía milagrosa) o si son una ilusión falaz producida “*por reuelaçión o yllusion de los spíritus malos teniendo con ellos fechos çiertos contractos e conueniençias, e de aquí non se deue esperar saluo mentira (...) E tal diuinar non es lícito mas es superstiçioso*” (p. 223).¹⁰

Dirigiéndose al rey, para evitar que éste sea incauto y confiado a la hora de juzgar y para incitarlo a recurrir al consejo de sabios y teólogos, sostiene Lope de Barrientos:

“Humildemente suplico a su Alteza que non de fee nin lugar a las tales cosas fasta ser fecho dicho examen, si fuese fallado las tales visiones ser miraglosas, estonçes es de dar toda fee e todo fauor segund fuere el caso. Ca antes tal examen cosa desonesta e vgoñosa es dar fe e poner deuoiçión en las tales cosas, si por ventura emanan de las operaçiones de la fantasía” (p. 228).

¹⁰ Para distinguir qué tipo de sueños se producen realmente por revelación divina, Lope de Barrientos remarca que pueden serlo exclusivamente aquellos sueños en los cuales “*se veen clara e distintamente las ymágenes e semejanças de las cosas aduenideras abiertamente así commo si las viésemos estando velando*” (p. 207).

Ciertas personas –agrega Lope– presumen no sólo a través de los sueños sino también a través de las profecías, los agüeros y la adivinación, saber y juzgar las cosas venideras. Dado que el medio que utilizan para conocer el futuro no es el lícito estudio de sus causas naturales, caen todas en pecado mortal. La *diuinaçión* es el nombre general “*así a los juizios de los sueños commo a la profecía e agüeros e a las otras artes superstiçiosas por las quales los onbres se trababajan e presumen saber las cosas aduenideras, por tanto sería neçessario alargár algún tanto la materia en esta parte*” (p. 233). El obispo justifica así la escritura de su tercer y último tratado, en el cual desplegará los tipos de *diuinança* existentes, esto es, las distintas formas a través de las cuales los hombres usurpan la pre-ciencia de los sucesos venideros que sólo pertenece a la divinidad, “*saluo aviendo respecto a lo que viene por misterio diuino o a lo que proçede e depende de causas naturales determinadas*”.

Lope de Barrientos, preocupado por evitar que los usurpadores del conocimiento del porvenir alteren el entendimiento y la voluntad del rey, pide a éste que conserve en su memoria lo que se ha dicho, para que pueda “*saber e juzgar si dizen verdad o falsía*” aquellos sospechosos individuos, de los cuales afirma:

“Los que de tales cosas fazen juizios non solamente non deuen ser creýdos, mas deuen ser penados segund en los derechos e las leyes d’este reyno (...) e los que tales juizios fazen engañan a los simples, faziéndoles entender que por sus nascimientos se pueden saber las tales cosas (...) por puntos e quistiones, e por astrolabio, les dirá lo que les ha de acaesçer en qualesquier fechos particulares que proçeden de la voluntad” (p.236).

En este último pasaje, Lope desestima explícitamente la astrología genotlíaca como práctica vana y a los astrólogos como embaucadores que envuelven a los simples hombres con sus proposiciones falaces. No obstante, la astrología era una práctica compleja que no era considerada por Lope de Barrientos como un arte supersticiosa en su totalidad. Los cuerpos celestes eran, por el contrario, una fuente a través de la cual los hombres podían conocer cierto tipo de eventos futuros –en concreto, los que dependen de causas naturales– sin caer en pecado. Dado que, por lo tanto, la astrología era una ciencia en parte natural y

en parte supersticiosa, como ya había sostenido Isidoro de Sevilla siglos atrás, el obispo se preocupa por aclararle al rey lo siguiente:¹¹

“...conosçerá e sabrá quáles cosas aduenideras se pueden saber e quáles son impossibles de se saber antes que vengan porque quando algún astrólogo fablare a tu señoría algunas cosas aduenideras, sepas si es posible de se saber, ca algunas cosas dizen ellos que los ángeles, e en quanto ángeles, non las pueden saber” (p. 194).

Este pequeño fragmento remarca nuevamente una cuestión muy importante dentro del *corpus* de tratados antisupersticiosos del obispo Lope de Barrientos, esto es, la caracterización de las inteligencias separadas (ángeles y demonios) como fuente carente de poder en sí misma para brindar conocimientos al hombre acerca de los sucesos fortuitos del futuro. Por otro lado, insiste en la actitud escéptica, recién mencionada, ante quienes pretenden conocer ciertos hechos venideros a través de los astros.

Adentrándonos ya en el *Tractado de las espeçias de adivinaças*, el último del *corpus* antisupersticioso del obispo, notamos que la *quaestio* inicial para el tratamiento de las artes mágicas es, lógicamente, “*si ay adeuinaça o non*”. Lope de Barrientos presenta, dos respuestas opuestas a dicho dilema, la de los filósofos y la de los teólogos. Los primeros sostenían que no era posible postular la existencia de la adivinación y otras artes mágicas – excepto la astrología– puesto que, apoyándose en razones naturales, no se puede demostrar la posibilidad de que el hombre sea capaz de establecer pacto tácito o expreso con los espíritus malignos, dado que tal afirmación implicaría que los espíritus pueden tomar o recibir cuerpos. Sobre la base del *Libro de los físicos*, indicaban los filósofos:

¹¹ “*Astrologia vero partim naturalis, partim superstitiosa est. Naturalis, dum exequitur solis et lunae cursus, vel stellarum certas temporum stationes. Superstitiosa vero est illa quam mathematici sequuntur, qui in stellis auguriantur, quique etiam duodecim caeli signa per singula animae vel corporis membra disponunt, siderumque cursu nativitates hominum et mores praedicar conantur*”: “La astrología es, en parte natural y, en parte, supersticiosa. Es natural en cuanto que sigue el curso del sol y de la luna, y la posición que, en épocas determinadas, presentan las estrellas. Pero es supersticiosa desde el momento en que los astrólogos tratan de encontrar augurios en las estrellas y descubrir qué es lo que los doce signos del zodiaco disponen para el alma o para los miembros del cuerpo, o cuando se afanan en predecir, por el curso de los astros, cómo va a ser el nacimiento y el carácter del hombre” (cf. ISIDORO DE SEVILLA, *Etymologiarum Libri*, III, 27: 1-2, Edición bilingüe de J. Oroz Reta y M. Marcos Casquero, Madrid: BAC, 1993, vol. I, p. 457). Siguiendo la misma línea, sostiene Lope de Barrientos: “*Sy alguno vsa de la sçiencia e consideraçión de las estrellas a fin de saber las cosas aduenideras que naturalmente se causan del movimiento de los cuerpos çelestiales, tal diuinaçión como esta non es illícita, ni superstiçiossa, antes es permisa. Pero sy alguno vsare de tal consideraçión a fin de saber las obras de los onbres e las cosas que han de acaesçer aquesto preçede de malo e falso propósito e aquesta tal diuinaça es illícita por quanto aquesta tal interuiene operaçión diabólica para enboluer las voluntades de los omes en vanidades e falsedades*” (p. 133).

“...paresçe ser imposible que los spíritus puedan tomar cuerpos, nin andar, nin oyr, ni fablar, nin responde avnque sean llamados por los nigrománticos, segund lo cual paresçería que todas las artes mágicas non tienen seer real alguno, si non solamente en la fantasía de los que fingen saber las cosas aduenideras” (p. 106).

Esta primera respuesta brindada por los filósofos nos permite reforzar dos cuestiones muy importantes en relación con el problema que nos hemos planteado: en primer lugar, la adivinación y el arte mágica se ligaban *necesariamente* al lazo entre hombres y ‘*malos spíritus*’; y, en segundo lugar, la astrología era un conjunto de saberes y prácticas cuya naturaleza resultaba aún problemática en la época estudiada. El rol que el demonio desempeñaba en cada uno de ellos era determinante para fijar su licitud o reprobación.

La segunda postura que describe Lope de Barrientos es la sostenida por los teólogos, quienes, en oposición a los filósofos, aceptaban la existencia de la adivinación y otras artes mágicas y afirmaban que *“los spíritus pueden tomar cuerpos e andar e oyr e responder”*, basándose en vidas de santos y, sobre todo, en *“testimonios e abtoridades de la Santa Scriptura así del Testamento Viejo commo del Nuevo Testamento”* (p. 107).

Lo que el obispo conquesense presenta, de este modo, es un ejercicio dialéctico en el cual, luego de presentar argumentos opuestos, concluye reafirmando lo dispuesto por los doctores de la Iglesia: por causas naturales, efectivamente, los espíritus no pueden tomar cuerpo *“pero miraglosamente por permisión e Misterio de Nuestro Señor, pueden e tomar e toman cuerpos segund se prouó por los testimonios e abtoridades sobre dichas de la Santa Escripura”* (p. 109). Los demonios no tienen cuerpos de suyo ni los pueden tomar por sí mismos, pero *“theologalmente fablando esto non es imposible nin difiçile al poder de Nuestro Señor, fazer del ayre los tales cuerpos pues crió de nada todas las cosas”* (p.110). Por lo tanto, los espíritus, tanto malignos como benignos, logran en ocasiones asumir corporeidad a condición de contar con la *“diuinal permisión”* y con el fin específico de que los hombres *“los podamos ver e oyr”* (p.114). Nuevamente vemos, entonces, cómo los demonios son representados insistentemente por Lope de Barrientos como espíritus limitados por la omnipotencia divina, gracias a la cual, exclusivamente, pueden ejercer su acción en el mundo.

El arte mágica era una “*sçiençia reprovuada*”, que provenía, según la leyenda, de las enseñanzas que el ángel Raziel, guardián del paraíso terrenal, le habría transmitido a un hijo de Adán y que habían sido volcadas, luego, en un libro llamado *Raziel*. Éste era uno de los libros que, según parece, pertenecían a la biblioteca de Enrique de Villena que Juan II ordenó quemar a Lope de Barrientos mismo en 1434, tras la muerte de su propietario. Relata el obispo:

“... tú, *commo rey christianíssimo*, mandaste a mí, tu sieruo e fechura, que lo quemase a bueltas de otros muchos, lo qual yo puse en execución en presençia de algunos de tus seruidores, en lo qual, así *commo en otras cosas muchas, paresçió e paresçe la grand deuoçión que tu señoría siempre ouo a la religión christiana*” (p. 116).

No obstante, Lope de Barrientos sostiene que tanto este libro de *Raziel* como el arte mágica en general “*non tiene fundamento ni eficacia alguna pues por ella non pueden los ángeles ser constrenidos a venir quando fueren llamados nin pueden reuelar las cosas aduenideras que proçeden de la voluntad de los onbres*” (p. 117). Por lo tanto, aún admitiendo los teólogos la posibilidad del arte mágica y de que ángeles y demonios asuman cuerpos, “*d’esto non se sigue –como ya hemos indicado– que los ángeles sepan cosas aduenideras nin así messmo que por fuerça ayan de venir quando los llamaren los nigrománticos*” (p. 116). Si se hacen presentes ante los llamados de estos últimos, que cometen “*grand peccado de idolatría*” al invocarlos, sólo es por voluntad de Dios, quien, a causa de los grandes pecados cometidos por el hombre, permite que los espíritus malignos lo engañen con sus embustes y trampas. Vemos aquí, nuevamente, a los demonios representados como instrumentos de la divina Providencia e incapaces de conocer el futuro fortuito.

Lope de Barrientos logra restringir, presentando a los espíritus malignos como embusteros que no actúan sino dentro del plan divino, aquella primera concesión que afirmaba la posibilidad de la existencia real de las artes mágicas. Éstas podían efectivizarse sólo con estricta autorización divina y, por otro lado, la información provista por los demonios nunca emergía del conocimiento real de los sucesos futuros, puesto que dicho conocimiento concernía exclusivamente a la divinidad omnisciente y no podía ponerse a disposición de los nigrománticos ni adivinos que pretendían usurparlo.

Puesto que Lope no creía que el libro de *Raziel* fuera eficaz y afirmaba que “*algunos onbres malinosos inuençionaron las tales ficçiones para se mostrar diuinos o sabios de las cosas advenideras*” (p. 118), conservó dicho libro de la biblioteca de Villena, junto a otros que menciona en su tratado (como el *Libro de los experimentos*, la *Clavícula de Salomón* o al *Arte Notoria*), salvándolos de las llamas, con el fin de demostrar que “*non tienen fundamento alguno sobre razón natural, e menos sobre razón theologal*”. Lope de Barrientos justifica explícitamente haber engrosado sus propios estantes con los libros mágicos de Enrique de Villena con el siguiente argumento:

“... es bueno guardar los dichos libros tanto que estouiesen en guarda e poder de buenas personas fiables, tales que non vsasen d’ellos, saluo que los guardasen a fin que en algund tienpo podrían aprouechar a los sabios leer en los tales libros, para defençión de la fee e de la religión christiana e para confusión de los ydólatras e nigrománticos” (p. 116).

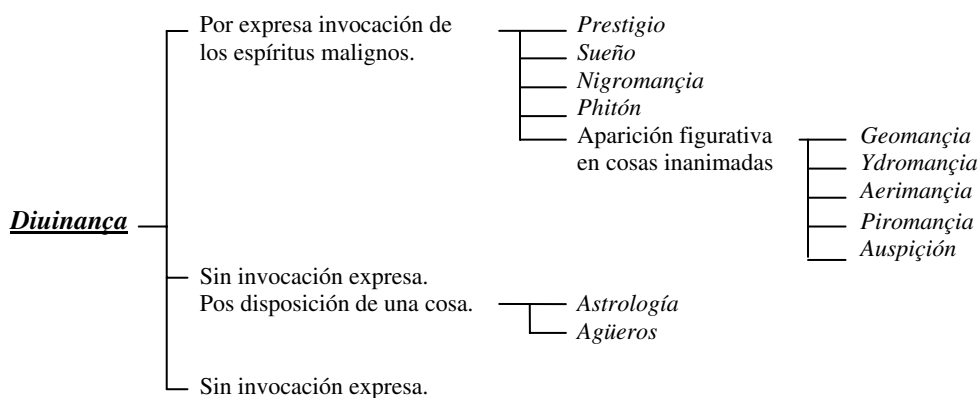
Lope de Barrientos cita *De doctrina christiana* de san Agustín de Hipona para reafirmar su postura, puesto que éste último había definido la adivinación como la usurpación del saber propio de Dios acerca de las cosas advenideras. No obstante, no todos los intentos humanos de conocer los sucesos futuros eran erróneos. Recuperando, en este caso, a Tomás de Aquino, Lope de Barrientos sistematiza dos formas distintas de conocer los hechos del porvenir: el conocimiento de las cosas futuras *en sí mismas* (capacidad sólo atribuible a la divinidad, único ser capaz de conocer lo que aún no existe) y el conocimiento de las cosas advenideras *en sus causas*. Vuelve a remarcar, de este modo, que cuando los sucesos se producen siempre (o casi siempre) a partir de ciertas causas y se conocen con certeza o conjetura a partir de la vía estrictamente natural, esto no es considerado pecado. En cambio, cuando los sucesos venideros no tienen causas determinadas y los hombres osan presumir el conocimiento de ellos, tal ambición es definida como un pecado que atenta contra los atributos propios de la divinidad “*e por tanto el vulgo los llama adiuinos por quanto presumen saber las cosas que a sólo Dios pertenesçen así commo aquellos que solamente proceden de la voluntad*” (p.122). Los juicios emitidos por estos usurpadores –sostiene el obispo, una vez más– no sólo no deben ser creídos sino que, además, deben ser penados según las leyes del reino.

La adivinación es pecado mortal, según el obispo conquense, por ser un intento de acceder *indebidamente* a un conocimiento *indebido*: implica no sólo arrogarse un poder ajeno a los seres creados y violar los preceptos divinos sino también establecer contratos, tácitos o expresos, con los espíritus malignos. El saber de las cosas advenideras, si no proviene de la causalidad natural que hemos mencionado ni se obtiene por revelación divina, se adquiere necesariamente “*por enſeñança e medianería del diablo*”, esto es, por *adivinación* (p. 124).¹²

Lope de Barrientos sostiene que las distintas modalidades del arte mágica dependen todas de la ‘*divinança*’, género a partir del cual se desprenden las distintas prácticas mágicas. Explica luego claramente cada una de ellas, con el fin explícito de que el rey Juan II, sea capaz de discernir correctamente las prácticas lícitas de las ilícitas y no se equivoque al dictar sentencia:

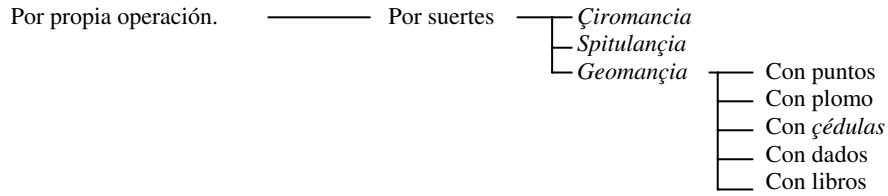
“*Ca asaz basta a tu Señoría, saber en general las especies e maneras d’estos malefícios para que quando ante tu alteza fuere denunciado semejante crimen, sepas conoſcer de qué especies, e sepas judgar e determinar lo que en tal caso se requiere: condepnando al culpado, el saluando al ynoçente, e non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

El catálogo de las artes vedadas que ofrece Lope de Barrientos es, esquemáticamente, el siguiente:¹³



¹² Sin embargo, en ocasiones no es ilícito –aclara Lope– interrogar a los espíritus malignos en beneficio personal, dado que éstos pueden ser compelidos por voluntad de Dios a expresar la verdad acerca determinadas cuestiones. Jesús mismo lo había hecho, incluso, en cierta ocasión (Lope de Barrientos se refiere a los pasajes de los evangelios de Lucas 8, 30 y de Marcos 5, 8-9). Es indubitablemente ilícito, no obstante, llamar a los demonios para que se hagan presentes o preguntarles acerca de los sucesos venideros.

¹³ Enrique de Villena presenta en sus glosas a la *Eneida* un “árbol” de las artes vedadas que difiere del que presenta Lope de Barrientos y que hemos reproducido en el cuadro. Cf. ÁLVAREZ LÓPEZ, F., *op. cit.*, p. 126.



Lope de Barrientos rechazará la eficacia de las artes mágicas citadas aduciendo, por ejemplo, para el caso de la nigromancia, que “*los muertos non pueden por los onbres bivros ser resuçitados e compellidos a responder a las tales demandas de las cosas aduenideras*” (p. 130) o, en lo que respecta a la aparición figurativa de señales de los espíritus a partir de elementos inanimadas, que “*nin couiene sobre esto más dilatar para prouar la falsía e engaño d’estas especies de geomançia. Ca asaz es de flaco entendimiento, el que entiende e cree que mirando en la piedra o en el ferro o en el ayre e en las otras cosas susodichas puede por allí saber e judgar de las cosas ocultas aduenideras*” (p. 133).

En relación con la astrología, como ya hemos adelantado, la cuestión es más compleja puesto que Lope de Barrientos sostiene que dicha ciencia no es ilícita ni supersticiosa en tanto y en cuanto estudie las estrellas con el fin de conocer los sucesos futuros “*que naturalmente se causan del mouimiento de los cuerpos çelestiales*”. Si el propósito es conocer la acción futura que depende de la voluntad y libre albedrío de los hombres o del caso y la fortuna, “*tal diuinançia es ilícita por quanto aquesta tal interuiene operación diabólica para emboluer las voluntades de los omes en vanidades e falsedades*” (p. 133).

La astrología, como sostiene Laura Ackerman Smoller, era considerada también una ciencia racional capaz de asistir a la teología.¹⁴ Sobre la base de los escritos de Pierre d’Ailly de fines del siglo XIV y principios del XV, dicha autora logra vislumbrar cómo los teólogos de la época eran capaces de conciliar la astrología y la influencia astral con la teología cristiana y, sobre todo, con sus postulados del libre albedrío del hombre y la omnipotencia divina. A pesar del rechazo de la astrología por parte de los Padres de la Iglesia por ser considerada un remanente de superstición pagana que ponía en jaque el libre albedrío del hombre, se produjo una creciente aceptación de la astrología como ciencia desde el siglo XII (relacionada con un nuevo interés en la física aristotélica y el conocimiento de obras griegas traducidas del árabe). Se subsiguieron siglos de debate en torno a las estrellas

¹⁴ ACKERMAN SMOLLER, LAURA, *History, Prophecy, and the stars. The Christian astrology of Pierre d’Ailly 1350-1420*, Princeton: Princeton University Press, 1994, *passim*.

que incluyeron tanto la condena por parte del obispo de Tempier de ciertas proposiciones astrológicas en 1277 o los fuertes ataques a la astrología judicial por parte de Nicole Oresme y Henry of Langenstein en el tercer cuarto del siglo XIV como obras que, sobre todo en el siglo XIII, intentaron armonizar la astrología con la teología. Pierre d'Ailly recoge, como hará también Lope de Barrientos, ciertas semillas que sembraron los Padres de la Iglesia que, aún sin intención de hacerlo, dejaron resquicios para la posterior concordia entre astrología y teología (principalmente, la aceptación de Agustín de la influencia de los astros en los cuerpos terrenos y la definición de San Isidoro de la astrología como una ciencia en parte “natural” y en parte “supersticiosa”). Asimismo, d'Ailly recoge las argumentaciones teóricas de autores como Alberto Magno, Roger Bacon o Tomás de Aquino, quienes, aunque consideraron a la astrología una ciencia útil, se ocuparon de que ésta no perturbara el libre albedrío ni la omnipotencia divina. Para conservar la libre voluntad del hombre, dichos autores distinguieron entre alma y cuerpo, considerando que, puesto que los astros influían únicamente sobre la materia, sólo el segundo estaba bajo influencia estelar directa. El alma, la razón y la voluntad estaban libres de tales influjos (aunque, muchas veces, los hombres no resistieran los impulsos del cuerpo). Para Ackerman Smoller, el conflicto era en verdad insoluble: la influencia astral y el libre albedrío permanecían en contradicción. No obstante, los hombres del Medioevo tardío se preocuparon por preservar ambos postulados, minimizando las incoherencias que pudieran presentarse.¹⁵

En cuanto a la omnipotencia divina, Pierre d'Ailly se apoya en la distinción entre causalidad natural y causalidad sobrenatural para poder conciliar la teología y la astrología. Según éste, al igual que para Lope de Barrientos, Dios es la causa última de todas las cosas y los astros no están sino, simplemente, dentro de las leyes de la naturaleza establecidas por Dios. La divinidad, por su *potentia ordinata*, limitó su omnipotencia voluntariamente al establecer el orden del mundo, aunque no por ello perdió su *potentia absoluta* (limitada sólo por la imposibilidad de contradicción). De este modo, la omnipotencia divina no niega ni debilita las reglas predecibles de la naturaleza pero tampoco se ve disminuida por ellas.

¹⁵ ACKERMAN SMOLLER, L., *op. cit.*, p. 42. Aquí la autora sitúa la defensa de la astrología de Pierre d'Ailly dentro de un esquema presentado por el psicólogo Leon Festinger, según el cual la acción del hombre se dirige a disminuir la “disonancia cognitiva”, no abandonando ninguno de los conjuntos de creencias en colisión sino generando ciertas respuestas orientadas a evitar choques, es decir, en este caso, a evitar que quede en evidencia que cristianismo y astrología son en verdad irreconciliables. Con todo, la defensa de la astrología para los contemporáneos era suficiente en los términos planteados y era adecuada para preservar el poder del hombre tanto como el de las estrellas como la omnipotencia divina misma.

Como indica Ackerman Smoller, para preservar la contingencia del futuro y la omnisciencia de Dios a la vez, era necesario remarcar los límites del conocimiento humano de los hechos futuros.¹⁶ Esta es claramente la intención de Lope de Barrientos, quien, en sus tratados antisupersticiosos, afirma que no todos los hechos futuros proceden necesariamente de los astros (y que, por lo tanto, no pueden conocerse por su estudio) y rechaza aquellas prácticas de la astrología que se amalgamen con las artes mágicas supersticiosas o que nieguen el libre albedrío del hombre o la contingencia de los hechos fortuitos.

En un mar de causalidades difíciles de discernir en la práctica, dentro del cual –según el esquema presentado por Fabián Campagne para la cultura europea pre-ilustrada– se ponían en juego los distintos umbrales de posibilidad (esto es, el natural, el preternatural y el sobrenatural) el obispo de Cuenca se esfuerza por hallar criterios adecuados de diferenciación y catalogación. En sus tratados, no deja de remarcar que el conocimiento de los hechos futuros por sus causas *naturales* es lícito y aceptado tanto como el que procede, por milagro y revelación, del saber *sobrenatural* de Dios, transmitido a los hombres a través de los ángeles.¹⁷ La causalidad *preternatural* (palabra que no utiliza el obispo pero que podemos utilizar aquí para una comprensión más profunda de su matriz interpretativa) es relegada a un segundo plano, insistentemente presentada como una vía subordinada a la providencia divina y, en caso de los ‘*spíritus malos*’, siempre supersticiosa y falaz.

Lope de Barrientos salvaguarda el reducto clave de libertad y responsabilidad que el hombre experimenta en el ejercicio de su voluntad tanto como las leyes naturales del mundo creado y la omnisciencia de la Providencia de Dios, ser todopoderoso y causa primera de todas las cosas. Los poderes de los demonios sobre el mundo material no se niegan en absoluto, de hecho se reconocen las capacidades diabólicas para engañar a los hombres manipulando su fantasía, pero, no obstante, el demonio que representa el obispo conquense no deja de ser poco más que un experto ilusionista.

Lope de Barrientos plantea, finalmente, una *quaestio* en su *Tractado de la adivinanza* que nos resultará muy útil para reforzar lo que ya hemos remarcado acerca de la postura comedida y racional del obispo y teólogo frente a la efectividad de las prácticas supersticiosas y a la fuerza del poder del demonio en el mundo. Nos referimos a la siguiente duda:

¹⁶ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷ CAMPAGNE, F., *Homo catholicus...*, *op. cit.*, pp. 566 y ss.

“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” (p. 151).

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*” y, aunque estamos hablando aún de una ‘bruja’ muy diferente a la que conoceremos luego, este testimonio resulta una evidencia a favor de la importancia de la demonización de antiguos complejos míticos campesinos en la construcción del estereotipo brujeril del sabbath.¹⁸ No obstante, el mismo autor sostiene que la novedad del aquelarre viene dada por una conjura satánica liderada por el demonio que tiene como meta realizar todo tipo de actos maléficos y, en última instancia, “arrebatarle a la divinidad judeocristiana el dominio sobre el género humano y sobre la creación misma”.¹⁹ De este modo, aunque Lope de Barrientos aporta ciertos elementos para comprender el proceso de demonización de determinados complejos de creencias campesinas (sobre todo por adicionar el neologismo ‘*bruxa*’ allí donde sus fuentes –léase el *Canon Episcopi*, el *Corrector* de Burcardo de Worms, el *Policratus* de Juan de Salisbury y la *Summa* de Raimundo de Peñafort– nunca habían empleado dicho término) se mantiene firme en el escepticismo propio de la tradición iniciada por el *Canon Episcopi* al rotular dichas creencias como meros productos de la fantasía y, lo que es aún más importante, no aparece en su descripción ninguna idea similar a una conjura o un complot diabólico.²⁰ Este elemento ausente en el escrito del

¹⁸ CAMPAGNE, FABIÁN A., “El Tractado de la divinança de Lope de Barrientos y el surgimiento del estereotipo demonizado de la bruja en la España tardo-medieval”, *Mora. Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género*, 5, Universidad de Buenos Aires, Octubre 1999, pp. 55-56. La tesis que postula que la demonización de complejos de creencias de origen extático-chamánico fue fundamental para la elaboración del nuevo estereotipo del aquelarre es defendida sobre todo por Carlo Ginzburg (GINZBURG, C., *Ecstasies: Deciphering the Witches’ Sabbath*, trans. Raymond Rosenthal, Nueva York, 1991; GINZBURG, C. *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, trans. John and Anne Tedeschi, Baltimore, 1983; y GINZBURG, C. *Historia Nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, 1991). También estudiaron los elementos folklóricos en la construcción del estereotipo de la bruja otros autores como Mircea Elíade, Gábor Klaniczay, Emmanuel Le Roy Ladurie, Gustav Henningsen y Wolfgang Behringer, entre otros (este último autor también se dedicó a analizar el lazo entre brujería y herejía –especialmente con la herejía valdense).

¹⁹ *Ibid.*, p. 57.

²⁰ “*Illud etiam non omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres retro post Satanam conversae, daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestate noctis silentio pertransire, eiusque iussionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evoca-*

obispo conquense es, justamente, el ingrediente clave del aquelarre brujeril. Como sostiene Michael Bailey, los elementos folklóricos del sabbath –como, por ejemplo, el vuelo nocturno– resultaron subsidiarios en un comienzo, puesto que, aunque ciertas creencias tradicionales se incluyeron luego en el estereotipo de la bruja, muy difícilmente provocaron el surgimiento del mismo. Argumenta, por un lado, sosteniendo que las autoridades eclesiásticas eran conscientes de la existencia de creencias como el vuelo nocturno desde hacía siglos, como demuestra el *Canon Episcopi*, sin que esto significara la emergencia de ningún nuevo estereotipo brujeril y, por otro, aduciendo que la nueva idea de bruja, aparecida por escrito en la década de 1430 por vez primera, no incluía el motivo del vuelo nocturno en todos los casos (sí está presente en el tratado anónimo *Errores Gazariorum* pero no en el *Formicarius*, por ejemplo). Por lo tanto, era un elemento que, en un primer momento, podía estar presente o no sin modificar la esencia del nuevo fenómeno.²¹

En el caso de Lope de Barrientos, la respuesta brindada a la *quaestio* acerca de las brujas retoma la postura del famoso *Canon Episcopi*, puesto que sostendrá que semejantes creencias no son sino operaciones engañosas de los espíritus malignos que representan aquellos fantasmas en la fantasía de hombres y mujeres:

“*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*” (p. 152).

El obispo remarca que es imposible, física y teológicamente, que el alma abandone el cuerpo cuando le place y, por otro lado, es asimismo imposible que tales mujeres vuelen en cuerpo y alma y que pudieran entrar por los agujeros y resquicios de las casas, debido a las propiedades y dimensiones naturales que son propias de todo cuerpo humano.

Así, podemos notar que, en un período claramente transicional en cuanto al desarrollo demonológico como fue la primera mitad del siglo XV, la idea de la bruja ya había lle-

ri”. Fragmento de la “versión larga” del *Canon Episcopi* según Jeffrey B. Russell (*Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca: Cornell University Press, 1972, p. 292).

²¹ BAILEY, M. D., *op. cit.*, p. 243. Además, como indica G. R. Quaipe, “un campo en el que existía desacuerdo [y seguiría existiéndolo] era el de las traslaciones aéreas” (*Magia y Maleficio. Las brujas y el fanatismo religioso*, Crítica, Barcelona, 1989, p. 34). Gustav Henningsen indica que, “según la noción popular, es el alma de la bruja la que, abandonando el cuerpo de la misma, vuela al aquelarre”. El problema era que dicha explicación resultaba “inaceptable para los teólogos”, pues alma y cuerpo no podían separarse hasta la muerte excepto por vía milagrosa (HENNINGSEN, G., “La Inquisición y las brujas”, *L’Inquisizione, Atti del Simposio internazionale dal 29 al 31 ottobre 1998*, Ed. A. Borromeo, Ciudad del Vaticano, 2003, pp. 573).

gado a Castilla aunque no había adquirido aún su contorno específico. La postura escéptica ante los vuelos nocturnos no es un punto de diferenciación entre Lope de Barrientos y un autor como Johannes Nider, autor del *Formicarius* y figura clave en la historia inicial de la brujería. Éste último consideró también las visiones demoníacas –incluyendo las experiencias de vuelos nocturnos similares a aquellas descritas por el *Canon Episcopi*– como falsas ilusiones causadas por el demonio. No obstante, la divergencia fundamental que se plantea entre los escritos de Nider y la breve *quaestio* del obispo conquense acerca de las brujas, es que el primero describe una nueva noción de brujería definida desde la élite religiosa como una conjura satánica mucho más terrible que cualquier práctica supersticiosa conocida hasta el momento, basada en un explícito y organizado culto al diablo, mayormente realizado por mujeres que, culpables de una apostasía total, minaban la cristiandad desde sus propias entrañas;²² mientras que, por el contrario, para Lope de Barrientos las brujas no son servidoras de Satán que actúan en acuerdo con el mismo Señor de las Tinieblas sino, meramente, personas que “*tienen dañada alguna potencia de las interiores*”. Los espíritus malignos, según el obispo de Cuenca, lejos de liderar un complot contra el cristianismo, no hacen sino representar “*fantasmas a la fantasía de los onbres e de las mugeres*” (p. 152). Lope de Barrientos no solo limita, de este modo, la capacidad de acción real del demonio sobre los cuerpos materiales sino que, además, se encuentra aún lejos de proporcionar una imagen del demonio realmente amenazante.

Tras exponer claramente su postura acerca de estos nuevos rumores que parecen propagarse dentro de la Iglesia latina, el obispo incita al rey Juan II a erradicar todo tipo de creencia similar a la mencionada:

“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 destruyr las tales vanidades que en quantos ayunos farás en toda tu vida” (p. 153).

Insiste, luego, en que “*todo ome que seso e juyzio tenga*” no puede creer que los vuelos nocturnos sean más que ilusiones del diablo. Incluso, sugiere la posibilidad de que la

²² Bailey define esta nueva noción de brujería como “*a cult of evil sorcerers who had entered into pacts with the devil, and who gathered at sabbaths to worship him in exchange for their maleficent powers*” (BAILEY, M. D, *op. cit.*, p.191).

creencia en mujeres que ingresan por las noches a las casas para succionar la sangre de los niños, sea, en verdad, 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 resquiços de las casas” (p. 152).

El obispo de Cuenca, al afirmar que cualquiera que creyese en la realidad de los hechos atribuidos a las brujas “*es infiel e peor que pagano*”, se encuentra lejos de Johannes Nider, quien, aunque contemporáneo al obispo, no pretende erradicar la creencia en las brujas –que, en su caso, ya forman parte de una secta adoradora del diablo ávida de destruir el mundo cristiano– sino que, por el contrario, la utiliza como una forma válida de alentar una fe verdadera entre los creyentes.²³ Estos últimos, para salvaguardarse de los daños que aquellas temibles mujeres pudieran infringirles, fortalecerían sus actos devocionales, evitarían caer en el pecado y abrazarían con mayor fuerza los preceptos divinos.

Asimismo, Lope de Barrientos, al rotular de *infiel* a quien *creyera* en los hechos atribuidos a las brujas, se encuentra en las antípodas de lo que afirmaría Krämer, el autor del famoso *Malleus maleficarum*, décadas más tarde. Para éste último, el hereje e infiel sería, por el contrario, quien *no creyera* en ello, quien negara la copulación demoníaca (que en Lope ni siquiera aparece insinuada) y demás formas de interacción entre hombres y demonios, oponiéndose a los Doctores de la Iglesia y a las Sagradas Escrituras mismas.²⁴

En el mismo momento en que Lope de Barrientos moderaba la potencialidad de las prácticas supersticiosas y describía la creencia en el vuelo nocturno de ciertas mujeres como una simple ilusión causada por el demonio, en otros lugares, no demasiado alejados, asomaba de forma cada vez más nítida el estereotipo del sabbath y ganaba fuerzas la creencia en una amenazadora secta bruja adoradora del diablo. Dado que en la península, en los siglos sucesivos, “la alta cultura teologal defendió mayoritariamente la tesis que sostenía el carácter ilusorio de los hechos atribuidos al demonio y a las brujas”, encontramos en Lope de Barrientos –tal como sostiene Fabián Campagne– ciertos elementos que nos ayudarán a comprender que “la excepcionalidad de la teología española en relación con el resto

²³ No hay que creer, sin embargo, que el uso de tal creencia como un estímulo para la conversión real del pueblo cristiano era cínico. Muy por el contrario, como indica Michael Bailey, Nider “estaba previniendo honestamente acerca de una amenaza que percibía honestamente existente” (BAILEY, M.D., *op. cit.*, p. 255).

²⁴ STEPHENS, WALTER, *Demon lovers: Witchcraft, Sex and the Crisis of Belief*, Chicago: University of Chicago Press, Chicago, 2002, p. 75.

de los países europeos puede remontarse entonces hasta los orígenes mismos del estereotipo del aquelarre”.²⁵ Tras el análisis presentado, podemos postular, finalmente, que esta excepcionalidad peninsular plasmada en los tratados del obispo conquense respondió más a un anclaje en una tradición demonológica en gran parte aún agustiniana (sobre todo en lo que refiere a la imagen del diablo y la manifestación de su poder en el mundo) que al escepticismo ante los vuelos nocturnos, puesto que, en otros autores de la época, dicho escepticismo no evitó que sus escritos contribuyeran a construir el nuevo estereotipo brujeil y a definir una forma novedosa y más potente de acción del demonio en el mundo terrenal.

Conclusión y perspectivas de futuro

La demonología cristiana sufrió una revolución en su interior en el momento en que se produjo un viraje en la posición de la Iglesia en cuanto a las formas de interpretar las prácticas seculares de *maleficium* popular, como sostiene Michael Bailey, o cuando la idea de un complot contra el cristianismo adquirió un desarrollo notable y, por su flexibilidad, pudo superponerse sobre complejos de creencias campesinas o grupos marginales (herejes, minorías religiosas, etc.), como sostiene Campagne.²⁶ Dicho giro copernicano respondió a una nueva visión del demonio que se fue forjando, paulatinamente, a partir de los postulados demonológicos del Doctor Angélico, Tomás de Aquino, que definieron nuevos canales posibles de manifestación del poder del demonio en el mundo. No obstante, en Castilla, en torno al año 1440, el diablo parece resistirse aún a protagonizar un vuelco similar al que estaba experimentando en otros sitios de la cristiandad. En efecto, la figura del demonio que se fue desplegando a lo largo del análisis de los tratados de Lope de Barrientos resulta un tanto inesperada para mediados del siglo XV: podríamos suponer que, dos siglos después de la definición tomista de las inteligencias separadas como espíritus puros –tal como la divinidad misma– y de la detallada descripción escolástica de los amplios poderes del demonio sobre la materia, encontraríamos en los escritos del obispo una imagen del diablo mucho más fuerte y amenazante. Más aún, podríamos esperar un demonio mucho más podero-

²⁵ CAMPAGNE, F. A., “El Tractado de la divinança...”, *op. cit.*, p. 69.

²⁶ BAILEY, M.D., *op. cit.*, p. 232 y ss.; CAMPAGNE, F. A., “El Tractado de la divinança...”, *op. cit.*, p. 73.

Gustav Henningsen nos dice al respecto: “¿por qué la Iglesia dio ese giro con respecto a su opinión en el asunto de la brujería? Este es un pasaje aún turbio para los historiadores”. Propone la hipótesis de pensarlo como consecuencia de “brotes de pánico social” (acercándose, de este modo, a la postura de Carlo Ginzburg al respecto). Cf. HENNINGSEN, G., “La Inquisición y las brujas”, *L’Inquisizione, Atti del Simposio internazionale dal 29 al 31 ottobre 1998*, Ed. A. Borromeo, Ciudad del Vaticano, 2003, pp. 571.

so si consideramos que los tratados del obispo conquense se sitúan, cronológicamente, apenas unas décadas antes de que la idea de un complot apóstata y diabólico en contra de la Iglesia se difundiera y arraigara, finalmente, en lo más profundo de la cristiandad latina.

Sin embargo, aparece en los tratados del obispo conquense un demonio que condensa características propias de las representaciones diabólicas del primer milenio, es decir, del “discreto” demonio agustiniano.²⁷ El diablo en Lope de Barrientos no es un ser que, líder de una vigorosa secta, reta a la divinidad a una lucha cósmica entre el bien y el mal sino, sobre todo, un ilusionista, un embustero que no logra escapar de los planes divinos, un espíritu maligno que logra engañar a los hombres que a él acuden sólo porque la divinidad lo permite, a causa de “*las grandes maldades e pecados*” humanos (p. 117). Esto último se acerca a la interpretación del diablo propia de Agustín de Hipona, que confiaba en que Dios permitía el mal que el demonio causaba en el mundo como un “instrumento para corregir los malos hábitos humanos”.²⁸

La postura demonológica moderada que expresan los tres tratados antisupersticiosos del obispo de Cuenca se caracteriza principalmente por la mesura, la racionalidad crítica, la prudencia y la ausencia de excesos semejantes a aquellos cometidos en otras áreas de la cristiandad occidental en el mismo período y, aún con mayor fuerza, décadas más tarde. Si, como sostiene Robert Muchembled, “desde aproximadamente el año 1400 hasta 1580, la demonología se extendió como una mancha de aceite sobre todo el continente”, enmarcado en dicha transición, el discurso teológico hispano, a través de la pluma de Lope de Barrientos, parece, en torno a 1440, negarse a acoger las polémicas y atemorizantes representaciones innovadoras del diablo y sus secuaces.²⁹

No obstante, la complejidad de la transición, incluso dentro del mundo hispano mismo, se ve al comparar, por ejemplo, el discurso antisupersticioso del obispo conquense —en el cual la palabra ‘diablo’ apenas figura, desplazada por la idea de ‘*spíritus malignos*’ o, en ocasiones, ‘*malos ángeles*’— con los comentarios bíblicos de un contemporáneo al él, Alonso Fernández de Madrigal (más conocido como “el Tostado” o “el Abulense”), en donde se habla, incluso, de demonios íncubos y súcubos capaces de intervenir en la procreación hu-

²⁷ MUCHEMBLE, ROBERT, *Historia del Diablo. Siglos XII-XX*, México: FCE, 2002 (2000), p. 20.

²⁸ *Ibid.*, p. 22.

²⁹ *Ibid.*, p. 50.

mana.³⁰ Así las cosas, el trabajo que queda por delante sobre la base de la obra de don Lope de Barrientos y su época es, indudablemente, muy extenso y deberá recurrir tanto a la historia comparada como a una adecuada problematización de categorías esenciales como ‘creencia’, ‘magia’, ‘cultura’, ‘verdad’, ‘hegemonía’ o ‘religión’ para acceder a una mejor comprensión del contexto histórico de elaboración de sus escritos. El camino por recorrer resulta alentador si confiamos en que los tratados antisupersticiosos del obispo conquense nos abrirán una ventana a través de la cual podremos acceder al conocimiento de diversos aspectos claves del mundo castellano del siglo XV. Puesto que “en un individuo (...) pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato en un determinado período histórico”, inmerso en su entorno y su contexto particular, el obispo se ve afectado, inevitablemente, por los problemas de su época y empapado de las formas de pensar el mundo que imperaban entonces entre los teólogos y hombres de Iglesia.³¹ Consideramos pertinente, para conocer más acertadamente la cosmovisión que regía el pensamiento cristiano tardomedieval y tempranomoderno, continuar adentrándonos en la forma en que un personaje importante de esos tiempos representó la realidad que lo rodeaba y describió y enfrentó los problemas de su época, recreando las herencias del pasado y ajustándolas a la peculiar situación que se vivía en Castilla durante el segundo tercio del siglo XV. No podremos conocer las *contingencias* que se nos presentarán a lo largo de nuestra labor pero será cuestión de mantener firme la *voluntad* de seguir adelante en nuestro trabajo que, con dedicación, resultará seguramente muy provechoso.

³⁰ STEPHENS, W., *op. cit.*, pp. 69-70.

³¹ GINZBURG, CARLO, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Ed., España, 1986, p. 22.